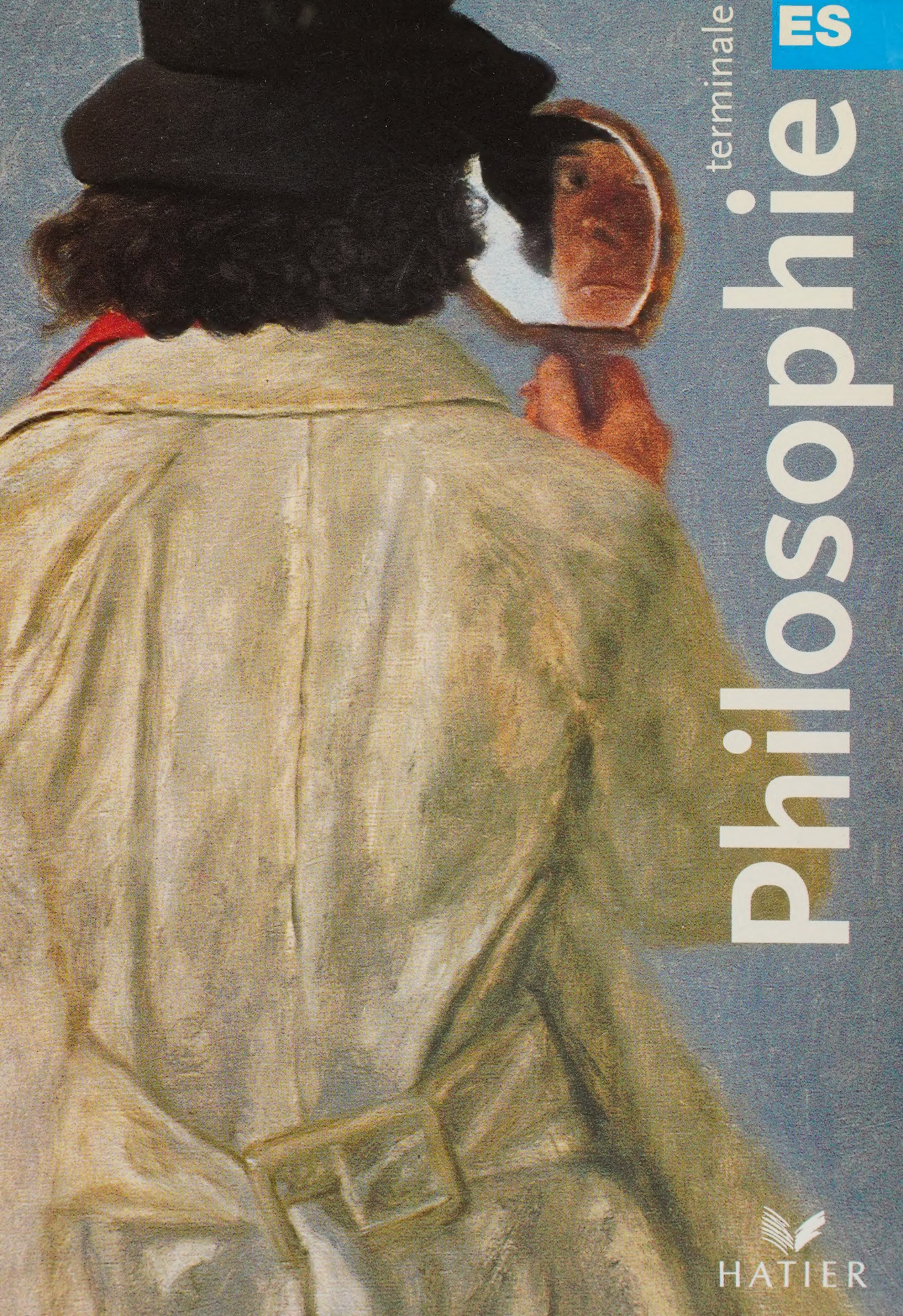




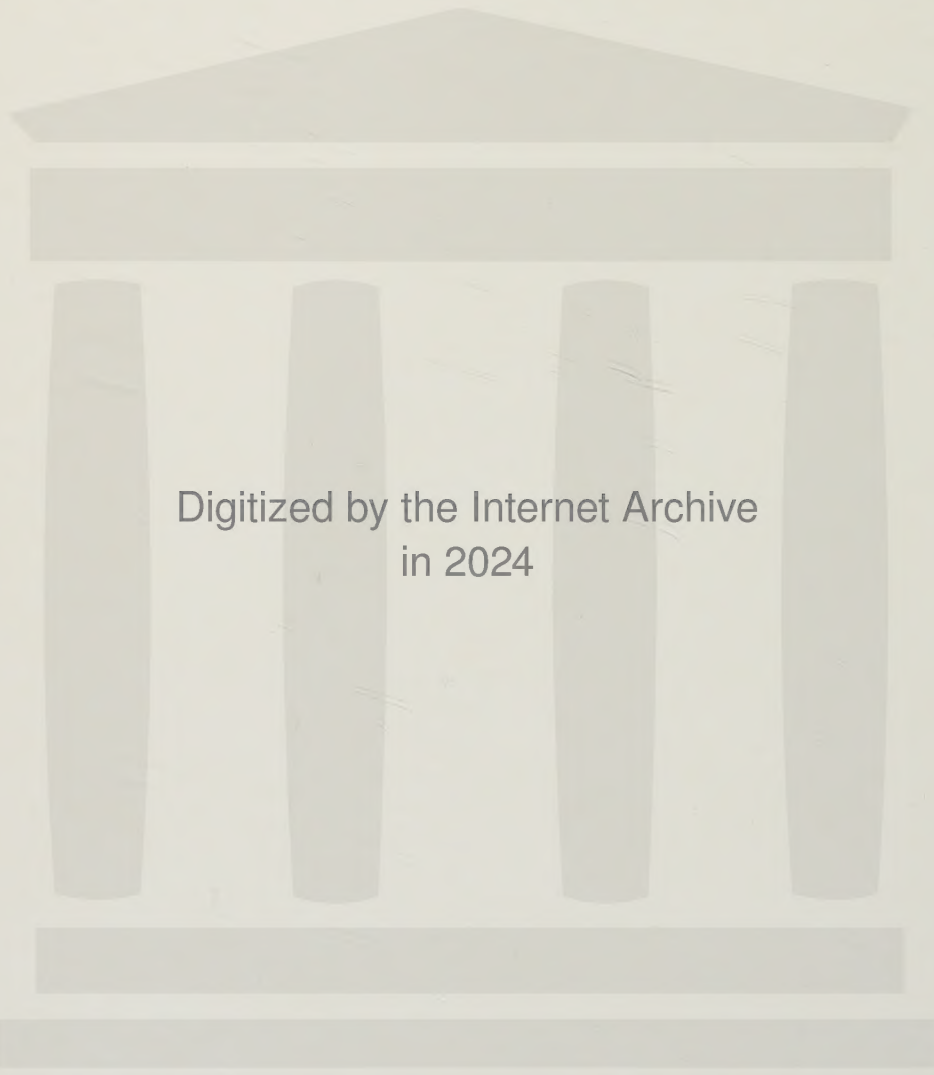
terminale

ES

philosophie



HATIER



Digitized by the Internet Archive
in 2024

Ouvrage réalisé sous la direction de
Laurence Hansen-Løve

Philosophie

Terminale ES

Michel Delattre

agrégé de philosophie
IUFM de Versailles

Chantal Demonque

certifiée de philosophie
IUFM de Versailles

Gérard Durozoi

agrégé de philosophie
lycée Émile-Zola, Wattrelos

Laurence Hansen-Løve

agrégée de philosophie
lycée Buffon, Paris

Pierre Kahn

maître de conférences
IUFM de Versailles

Daniel Pimbé

agrégé de philosophie
lycée Malherbe, Caen

Avec la collaboration de

Ole Hansen-Løve

lycée d'État de Sèvres
agrégé de philosophie



HATIER

AVANT-PROPOS

Vous avez été nombreux à choisir nos ouvrages, et nous vous remercions de nous renouveler votre confiance. Nous espérons que nos nouveaux lecteurs trouveront ici l'outil qu'ils recherchent. Cette suite régulière d'ouvrages, dont Florence Khodoss fut en 1989 l'initiatrice inspirée, continue donc d'évoluer tout en restant fidèle à une certaine idée de la philosophie.

Les lecteurs de nos précédents manuels apprécieront sans doute de retrouver un certain nombre de textes essentiels à partir desquels ils avaient l'habitude de construire leur réflexion. Tout en nous en tenant à l'intitulé ainsi qu'aux recommandations du nouveau programme, nous avons en effet conservé, dans la mesure du possible, une partie de notre sélection antérieure. Nous avons cependant largement renouvelé notre anthologie en fonction des nouvelles orientations : regroupements ou suppressions de certaines notions, proposition de nouvelles questions, introduction de nouveaux auteurs.

PREMIÈRE PARTIE

Notions

Cet ensemble de notions, dont certaines sont désormais regroupées, s'organise autour de trois grands axes (*La condition humaine, Le savoir, L'agir*). Elle constitue la principale partie du programme. Nous avons adopté volontairement une formule voisine de celle de notre précédent ouvrage : chaque chapitre réunit un certain nombre de textes indispensables, qui constituent le cœur de notre manuel, celui-ci restant pour l'essentiel une **anthologie**. Nos introductions et les notes qui les accompagnent proposent une approche synthétique des problématiques développées dans les textes qui suivent, permettant ainsi de les articuler entre eux. Elles peuvent se lire de manière indépendante, mais leur première fonction est de fournir un fil conducteur à la lecture des textes. Délibérément succinctes, elles ne peuvent en aucun cas tenir lieu de cours et ne dispensent pas l'élève de la lecture des textes à laquelle elles invitent.

Nous prenons soin, quand cela nous semble indispensable, de replacer les auteurs dans leur contexte historique ou philosophique. De cette manière, l'élève peut saisir la logique des enchaînements proposés, sans être trop désorienté par la diversité et la richesse des thèses et des problématiques auxquelles il se trouve confronté.

Se préparer au bac

Au terme de chacune des trois grandes parties des notions au programme, nous avons rassemblé des sujets de dissertation, ainsi que des textes, accompagnés d'exercices constituant une forme méthodique de préparation à la dissertation. Nous mettons l'accent sur la nécessité d'interroger systématiquement les sujets proposés, puis nous tentons d'initier l'élève, aussi progressivement que possible, au « questionnement, à l'argumentation et à l'analyse philosophique », conformément aux instructions du nouveau programme (partie *Recommandations*).

En ce qui concerne les **sujets** proprement dits, nous invitons l'élève à procéder en trois temps : analyse des termes du sujet, examen des présupposés du sujet, puis élaboration progressive d'une problématique.

En ce qui concerne les **textes**, nous guidons l'élève dans le repérage des procédés d'argumentation, puis nous suggérons des pistes de réflexion pour dégager les principaux enjeux philosophiques des extraits proposés.

Notre préparation à l'épreuve du baccalauréat vise à guider l'élève dans un travail qui se veut exclusivement propédeutique. Les choix d'une problématique et d'un plan restent ceux des élèves ainsi que de leur professeur.

DEUXIÈME PARTIE

Questions d'approfondissement

Ces questions, selon les termes du programme, « correspondent chacune à un ensemble structuré de problèmes fortement ancrés dans les traditions philosophiques, et qui participent du processus par lequel le monde contemporain prend conscience de lui-même et des interrogations qu'il suscite ».

Pour cette partie, nous avons choisi de fournir une présentation globale de chaque thématique (et tête de chapitre) proposée. L'organisation du cours relevant « de la liberté et de l'initiative du professeur », nous nous en sommes simplement tenus à l'intitulé du programme, nous abstenant d'imposer des orientations ou des partis pris. Nous nous sommes efforcés de rassembler le matériau le plus riche (textes classiques, textes contemporains, commentaires de textes classiques, documents classiques et actuels) pour nos lecteurs. Ces éléments de culture et d'histoire des idées n'ont d'autre ambition que de constituer l'amorce d'un cours ou un point de départ à la réflexion de l'élève.

En multipliant les notes, ainsi que les renvois d'un chapitre à l'autre, nous nous sommes par ailleurs efforcés de faciliter pour le lecteur les rapprochements entre notions et questions, chaque fois qu'ils nous semblaient de nature à enrichir la réflexion sur les unes ou les autres.

TROISIÈME PARTIE

Repères historiques

Cette partie est une nouveauté. Nous proposons, dans l'ordre chronologique, un panorama des idées philosophiques des cinquante auteurs au programme, depuis les présocratiques jusqu'à Merleau-Ponty. Chaque auteur est replacé dans son contexte à la fois historique et philosophique. L'élève peut ainsi se reporter à cette partie de l'ouvrage lorsqu'il aborde, à l'occasion de l'explication d'un texte, un auteur dont il ignore encore les grandes orientations.

Repères chronologiques

Cette partie, présente dans nos éditions antérieures, a été enrichie : le texte a été largement revu et complété, la maquette renouvelée.

Index

Un **index raisonné des notions** présente chaque concept dans un contexte déterminé – par exemple : *Loi (autorité des)*, *(naturelle)*, *(universelle et éternelle)*, etc. –, afin d'éviter au lecteur toute recherche superflue.

Un **index des noms propres** renvoie aux auteurs dont les œuvres figurent dans les textes choisis, mais aussi à certains écrivains, savants, artistes, hommes d'État, cités dans les notes et présentations.

Notre **iconographie**, entièrement nouvelle, répond aux mêmes exigences que notre travail philosophique. Les images sont signifiantes, jamais gratuites. Peintures, dessins, sculptures, photographies, installations... permettent de (re)découvrir le travail de grands artistes et d'éclairer le propos en se gardant de toute redondance ou trivialité.

PROGRAMME

Bulletin officiel du ministère de l'Éducation nationale et du ministère de la Recherche n° 28 du 12 juillet 2001.

1 Notions

La liste de notions est présentée sous trois titres : la condition humaine, le savoir, l'agir. Ces trois notions, pas plus que les autres notions ou associations de notions, ne constituent obligatoirement, dans l'économie du cours élaboré par le professeur, des têtes de chapitre. L'articulation des notions entre elles, des notions avec les questions et avec l'étude des œuvres relève, dans le cadre du programme, des choix philosophiques et pédagogiques de l'enseignant.

La condition humaine

- La conscience, l'inconscient, le sujet
- Le langage, la communication
- Le désir
- La technique, l'art et le beau

Le savoir

- La raison et l'expérience
- La vérité et la croyance
- Les sciences de la nature et les sciences de l'homme

L'agir

- La liberté
- La morale, le droit et la politique
- L'État et la société
- L'histoire
- Le travail et les échanges

2 Questions d'approfondissement

Les questions correspondent chacune à un ensemble structuré de problèmes fortement ancrés dans les traditions philosophiques, et qui participent du processus par lequel le monde contemporain prend conscience de lui-même et des interrogations qu'il suscite.

La liste de questions ne prescrit aucun ordre de traitement, ni n'exclut que le cours s'organise, en partie ou en totalité, selon d'autres ensembles de problèmes ; il est tout à fait concevable que telle ou telle de ces questions, qui définissent des directions d'approfondissement sans prescrire la substance de l'enseignement, ne donne pas lieu à un traitement thématique, mais soit prise en considération de façon différenciée à divers moments du travail de la classe. Simplement, l'organisation du cours, qui relève de la liberté et de l'initiative du professeur, devra aussi manifester la spécificité de chacune des questions inscrites au programme et faire en sorte que l'apprentissage d'une réflexion philosophique autonome et critique permette à l'élève de s'orienter dans ces domaines de pensée.

La maîtrise de la nature

- La révolution galiléenne : cosmos et univers
- Enjeux du progrès technique : prudence et responsabilité

Liberté politique et justice sociale

- Citoyenneté antique et citoyenneté moderne : la question de l'esclavage
- Les droits de l'homme et leurs critiques : égalité et différences

3 Auteurs

La liste des auteurs a une double fonction : d'une part, elle détermine l'ensemble d'où devront être tirés les textes proposés à l'écrit du baccalauréat ; elle indique, d'autre part, les auteurs dont les œuvres, étudiées en classe, seront à l'oral objet d'interrogation. L'étude de ces œuvres, dont le choix est laissé à l'appréciation du professeur, peut être conçue comme un approfondissement de telle ou telle partie du cours en rapport avec les notions et les questions figurant au programme.

Les œuvres, étudiées de façon suivie, pourront l'être soit en totalité, soit par parties significatives, pourvu que celles-ci aient une certaine ampleur, forment un tout et présentent un caractère de continuité.

Une œuvre au minimum sera étudiée en série ES ; si le professeur choisit de faire étudier plus d'une œuvre, elles seront choisies dans des périodes distinctes (la liste fait apparaître trois périodes : l'Antiquité et le Moyen Âge, la période moderne, la période contemporaine).

Platon – Aristote – Épicure – Lucrèce – Sénèque – Cicéron – Épictète – Marc Aurèle – Plotin – Augustin – Averroès – Thomas d'Aquin – Ockham.*

Machiavel – Montaigne – Hobbes – Descartes – Pascal – Spinoza – Locke – Malebranche – Leibniz – Vico – Berkeley – Montesquieu – Hume – Rousseau – Diderot – Kant.

Hegel – Schopenhauer – Tocqueville – Comte – Cournot – Mill – Kierkegaard – Marx – Nietzsche – Freud – Husserl – Bergson – Alain – Russell – Bachelard – Heidegger – Wittgenstein – Popper – Sartre – Arendt – Merleau-Ponty.

* Note de l'éditeur : Les nouveaux auteurs au programme apparaissent en gras.

4 Recommandations

**concernant l'apprentissage
du questionnement, de l'argumentation
et de l'analyse philosophiques (écrit et oral)**

Une des missions fondamentales de l'enseignement de la philosophie est de former les élèves au questionnement, à l'analyse et à l'argumentation philosophiques. Sous bien des rapports, la maîtrise de ces démarches apparaît également comme le garant de l'autonomie de la pensée et leur mise en œuvre comme le fondement même de la vie démocratique.

Cet apprentissage, qui s'accomplit tout particulièrement à l'occasion de la lecture de textes philosophiques et qui n'est pas conçu comme un moment distinct du cours, consistera à pratiquer les opérations présupposées ou mobilisées dans les différentes étapes du discours philosophique écrit ou oral :

- construction d'une problématique à partir d'une notion, d'une question ou d'un texte : explicitation du problème et repérage de ses enjeux ;
- exposition impartiale d'une thèse ; restitution d'une argumentation à l'occasion d'une étude de texte ;
- élaboration d'un concept ou d'une distinction conceptuelle ;
- confrontation de thèses visant à l'élaboration d'une réponse réfléchie à la question posée ;
- évaluation d'un argument par son insertion dans un dialogue critique ou par sa confrontation à des exemples ;
- progression argumentée dans les étapes de l'analyse ;
- appréciation des résultats d'un raisonnement structuré et progressif.

Modification du libellé du troisième sujet de philosophie au baccalauréat général - session 2002

Bulletin officiel du ministère de l'Éducation nationale et du ministère de la Recherche

n° 23 du 7 juin 2001 (extrait)

Le troisième sujet de l'épreuve de philosophie des séries ES, L et S est constitué par un texte accompagné de la consigne : « Dégager l'intérêt philosophique du texte suivant en procédant à son étude ordonnée. » De façon à rendre plus explicite le sens de l'épreuve pour les candidats, cette consigne sera formulée, à partir de la session 2002, de la façon suivante :

« Expliquer le texte suivant :

[Texte, auteur et titre]

La connaissance de la doctrine de l'auteur n'est pas requise. Il faut et il suffit que l'explication rende compte, par la compréhension précise du texte, du problème dont il est question. »

Il convient de veiller à ce que les élèves soient informés par leur professeur de cette nouvelle formulation, en leur expliquant bien qu'il ne s'agit pas d'un changement de la nature du troisième sujet, mais d'un éclaircissement sur la façon dont ils doivent comprendre ce troisième sujet.

L'information devra être faite le plus tôt possible dans l'année pour que les élèves aient le temps de s'habituer à cette consigne.

Sommaire

I Notions

La condition humaine

LA CONSCIENCE, L'INCONSCIENT, LE SUJET

Introduction	14
Textes	21
I La souveraineté de la conscience	21
1 Pascal: Un roseau pensant	
2 Bergson: Conscience signifie choix	
3 Descartes: « Je ne suis pas »: une pensée impossible	
4 Kant: Le pouvoir de dire « je »	
5 Husserl: Toute conscience est conscience de quelque chose	
II La construction de soi	24
6 Sartre: Autrui: un médiateur de la reconnaissance de soi	
7 Tournier: Que me vaut ma conscience du monde sans confrontation avec autrui?	
8 Hegel: L'homme a une double existence	
9 Marx: L'abeille et l'architecte	
III Les illusions du sujet	27
10 Pascal: Le sujet introuvable	
11 Hume: Qu'est-ce donc que le moi?	
12 Marx et Engels: La conscience est déterminée par la vie	
13 Nietzsche: La conscience: un effet de surface des instincts?	
14 Freud: Le moi n'est pas maître dans sa propre maison	
IV L'inconscient	31
15 Leibniz: Les « petites perceptions »	
16 Freud: Le ça, le moi et le surmoi	
17 Merleau-Ponty: Une perception ambiguë	
18 Alain: L'inconscient n'est pas un autre que moi	
19 Freud: L'hypothèse de l'inconscient: un gain de sens	

LE LANGAGE, LA COMMUNICATION

Introduction	36
Textes	41
I Pourquoi parlons-nous ?	41
1 Descartes: Le langage est le propre de l'homme	
2 Rousseau: Les premières langues sont nées des passions	
3 Hegel: La pensée a besoin du langage	
4 Merleau Ponty: La parole fait penser, la pensée fait parler	
II De la nécessité de la communication aux vertus du dialogue	44
5 Monod: L'espèce humaine a « choisi » de parler et de penser	
6 Platon: Dialoguer, c'est accepter d'être réfuté	
7 Arendt: Le dialogue humanise le monde	
III Pouvoirs du langage et formes modernes de la communication	47
8 Platon: Parole et domination	
9 Ducrot: Dire et faire	
10 Habermas: Action et communication	
11 Chartier: Du livre à l'écran	

LE DÉSIR

Introduction	52
Textes	57
I L'homme, un être de désir	57
1 Rousseau: Désir et imagination	
2 Spinoza: Le désir est l'essence de l'homme	
3 Platon: Le mythe d'Aristophane	
4 Sartre: Les paradoxes de l'amour	
5 Freud: Excitation externe et pulsion interne	
II Désir et besoin	62
6 Épicure: Désirs nécessaires et désirs conditionnels	
7 Rousseau: La logique du luxe	
8 Bataille: Besoins nécessaires et « dépenses improductives »	

III La maîtrise des désirs	64
9 Épicète: La volonté, reine des facultés?	
10 Descartes: Changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde	
11 Nietzsche: L'idéal ascétique, haine de la vie	
12 Spinoza: Raison et passion	

LA TECHNIQUE, L'ART ET LE BEAU

Introduction	68
Textes	79
I Les arts, entre l'utile, le bon et le beau	79
1 Aristote: Définition de la <i>tekhnê</i>	
2 Platon: Le mythe de Prométhée	
3 Kant: Le beau n'est ni l'agréable, ni l'utile, ni le bon	
4 Kant: Beauté adhérente et beauté libre	
II Le domaine spécifique des beaux-arts	86
5 Platon: L'artiste est-il un illusionniste?	
6 Hegel: Imiter la nature n'est pas le but de l'art	
7 Diderot: Jouer n'est pas singer	
8 Kant: Ce que l'art n'est pas	
III Le génie de l'artiste et le talent du technicien	92
9 Platon: Poète inspiré et poète technicien	
10 Jankélévitch: Le savoir-faire ineffable de l'artiste	
11 Kant: Par le génie, la nature donne ses règles à l'art	
12 Alain: L'art de l'artisan	
13 Nietzsche: À l'origine du génie, il y a toujours du travail	
14 Benjamin: L'œuvre d'art à l'ère de la reproduction technique	
IV Les mystères de la beauté	99
15 Hegel: L'art est universel	
16 Platon: À la recherche de l'Idée du Beau	
17 Freud: Le plaisir esthétique	
18 Simondon: La beauté des objets techniques	
19 Schopenhauer: La musique exprime l'essence du monde	
20 Proust: La vraie vie, c'est la littérature	

SE PRÉPARER AU BAC

Dissertations	106
Peut-on ne pas être soi-même?	
Dans quelle mesure la maîtrise du langage contribue-t-elle à nous donner du pouvoir sur le monde et sur nos semblables?	
Pour bien penser, faut-il ne rien aimer?	
Peut-on soutenir que le désir est l'essence de l'homme?	
Prendre son temps, est-ce le perdre?	
Suis-je ce que mon passé a fait de moi?	
Pour avoir du goût, faut-il être cultivé?	
Un objet technique peut-il être un objet d'art?	

Études de texte	114
Alain: Peut-on parler de passion chez l'animal?	
Rousseau: Les animaux ont-ils des idées?	
Descartes: Comment les grandes âmes peuvent-elles atteindre la félicité?	
Nietzsche: Quelle est la vraie tâche de l'art?	

Le savoir

LA RAISON ET L'EXPÉRIENCE

Introduction	118
Textes	123
I Nécessité de la raison	123
1 Descartes: La chose du monde la mieux partagée	
2 Malebranche: Deux fois deux font quatre...	
3 Platon: «Le corps est le tombeau de l'âme»	
4 Descartes: L'analyse du morceau de cire	
II Vertus de l'expérience	127
5 Berkeley: L'immatérialisme: être, c'est être perçu	
6 Hume: Vérités de raison et vérités de fait	
7 Hume: La causalité: une construction de l'expérience	
III L'expérience et la valeur des théories	129
8 Kant: Les conditions de l'expérience	
9 Bernard: L'expérimentation: un va-et-vient entre hypothèse et information	
10 Bachelard: Les obstacles épistémologiques	
11 Wittgenstein: Une hypothèse produit un degré d'attente	
12 Popper: Mettre à l'épreuve pour confirmer	

LA VÉRITÉ ET LA CROYANCE

Introduction	136
Textes	141
I Le problème de la définition de la vérité	141
1 Wittgenstein: Une pensée vraie représente fidèlement la réalité	
2 Blanché: Vérité des faits, validité des raisonnements	
3 Russel: La connaissance peut être à la fois indirecte et fiable	
II Les critères de vérité	144
4 Descartes: Intuition et déduction garantissent l'accès à la vérité	
5 Spinoza: La vérité est «norme d'elle-même»	
6 Einstein et Infeld: La vérité objective est la limite idéale de la connaissance	

III	Les différentes formes de la croyance	147
7	Platon: Critique de l'opinion	
8	Platon: L'allégorie de la caverne	
9	Bachelard: L'opinion peut être le contraire de la pensée	
10	Hume: Un scepticisme modéré	
11	Pascal: Vérités du cœur, vérités de raison	

LES SCIENCES DE LA NATURE ET LES SCIENCES DE L'HOMME

Introduction	154
Textes	159
I La naissance de la science moderne	159
1 Kant: La science est une construction de la raison	
2 Descartes: L'essence de la matière est l'espace géométrique	
3 Spinoza: L'illusion finaliste	
II La ou les sciences?	161
4 Comte: La vie, un objet de science comme un autre	
5 Popper: Une méthode critique commune à toute science	
6 Comte: La classification des sciences	
III L'homme est-il un objet de science?	164
7 Durkheim: De la sociologie comme science de la nature	
8 Weber: Une sociologie compréhensive	
9 Dilthey: Les sciences de l'esprit	
10 Husserl: L'homme, sujet des sciences de la nature	

SE PRÉPARER AU BAC

Dissertations	168
La diversité des opinions rend-elle vaine la recherche de la vérité?	
Faut-il parler de la science au singulier ou au pluriel?	
En quel sens les sciences humaines sont-elles des sciences?	
Le respect des règles de la logique limite-t-il la liberté de penser?	
La science rend-elle la philosophie inutile?	
La rationalité scientifique satisfait-elle tous les besoins de la raison?	
Suffit-il de voir pour savoir?	
Les progrès de la science doivent-ils faire disparaître les mythes?	
Études de texte	176
Kant: Comment les hommes deviennent-ils majeurs?	
Condorcet: La vérité est-elle toujours l'ennemie du pouvoir?	

Arnauld et Nicole: Comment se forment les esprits justes.
Hume: Quel peut être le fondement d'une science de l'homme?

L'agir

LA LIBERTÉ

Introduction	180
Textes	186
I L'expérience de la liberté	186
1 Hobbes: La liberté « négative »	
2 Bergson: La liberté est indéfinissable	
II Liberté et nécessité	187
3 Kant: La nécessité n'exclut pas la liberté	
4 Alain: La superstition fataliste	
5 Popper: L'avenir est indéterminé	
III La liberté à l'épreuve	190
6 Hegel: La liberté devant la mort	
7 Descartes: Liberté d'indifférence et liberté éclairée	
8 Merleau-Ponty: La liberté en situation	
IV De la liberté morale à l'émancipation politique	193
9 Platon: La fausse liberté du tyran	
10 Kant: L'autonomie	
11 Rousseau: Liberté naturelle et liberté civile	
12 La Boétie: Pour avoir la liberté, il ne faut que la désirer	
13 Constant: De la participation active à la jouissance de l'indépendance	
14 Tocqueville: Un nouveau despotisme?	
V Le choix de la liberté	198
15 Sartre: Être libre, c'est se choisir	
16 Jonas: Repenser la responsabilité	

LA MORALE, LE DROIT ET LA POLITIQUE

Introduction	200
Textes	207
I Un accord implicite dans l'idéal de justice	207
1 Platon: La justice dans l'homme et dans la cité	
2 Aristote: L'homme est un animal politique	
3 Kant: Morale et droit	
II Des obstacles insurmontables	210
4 Saint Augustin: ... une bande de brigands?	
5 Machiavel: Le prince doit feindre	
6 Rousseau: Le droit du plus fort	
7 Kant: L'homme est un animal qui a besoin d'un maître	

III La promotion du droit	213
8 Spinoza : La souveraineté de l'État	
9 Rousseau : L'autorité de la loi	
10 Montesquieu : La division du pouvoir	
11 Kelsen : La hiérarchie des normes	
IV L'État de droit : une idée régulatrice	216
12 Weil : Violence et État de droit	
13 Weber : Éthique de conviction et éthique de responsabilité	
14 Ricoeur : Fragilité de la conviction éthique	
15 Montesquieu : Le rôle décisif de l'éducation dans une république	

L'HISTOIRE

Introduction	220
Textes	226
I La dimension historique de l'homme	226
1 Aron : Les deux significations du mot « histoire »	
2 Arendt : La précarité de l'histoire	
3 Schopenhauer : L'histoire, conscience raisonnée de l'humanité	
4 Sénèque : La communauté historique comme république des esprits	
II L'histoire, connaissance du passé	229
5 Marrou : La connaissance historique	
6 Cournot : Hasard et nécessité	
7 Foucault : Histoire générale contre histoire globale	
8 Ricoeur : L'unité potentielle de l'histoire	
III Le sens de l'histoire	233
9 Hegel : La raison à l'œuvre dans l'histoire	
10 Comte : La loi des trois états	
11 Cournot : Le progrès, une idée religieuse	
12 Popper : Comment justifier l'histoire ?	
IV L'action historique	237
13 Hegel : Le grand homme	
14 Marx et Engels : La lutte des classes, moteur de l'histoire	
15 Nietzsche : Le poids du passé	
16 Kant : L'espérance en des temps meilleurs	

L'ÉTAT ET LA SOCIÉTÉ

Introduction	242
Textes	249
I L'individu, la société, le pouvoir	249
1 Platon : L'autorité des lois	
2 Rousseau : Le fondement de la société	
3 Kant : « L'insociable sociabilité »	
4 Hume : Les sources historiques du pouvoir	

II Origine et fonction de l'État	252
5 Machiavel : Une violence nécessaire	
6 Hobbes : Le pacte d'association	
7 Spinoza : La fin de l'État est la liberté	
III L'État et la violence	255
8 Rousseau : Une imposture originelle	
9 Engels : L'État, instrument de la classe dominante	
10 Weber : Le monopole de la violence légitime	
11 Arendt : L'État totalitaire	
IV L'État de droit	258
12 Hegel : L'État accorde le particulier et l'universel	
13 Rousseau : La République, un État régi par des lois	
14 Lefort : La démocratie ou le consentement au conflit	
15 Kant : Vers un droit universel	

LE TRAVAIL ET LES ÉCHANGES

Introduction	262
Textes	268
I Unité et division du travail	268
1 Platon : Division individuelle ou division sociale du travail ?	
2 Durkheim : Avantage de la division sociale du travail	
3 Marx : La division du travail mutile l'homme	
II Travail et valeur d'échange	270
4 Aristote : Le problème de la justice dans les échanges	
5 Smith : La quantité de travail fixe la valeur d'échange	
6 Marx : Valeur d'usage et valeur d'échange de la force de travail	
III L'aliénation du travail	272
7 Locke : Travail et propriété	
8 Hegel : La formation par le travail	
9 Weil : Le travail aliéné	
10 Baudrillard : L'aliénation des loisirs	
IV Le travail parmi les activités humaines	274
11 Aristote : La hiérarchie des activités humaines	
12 Arendt : Modernité et perte du sens	

SE PRÉPARER AU BAC

Dissertations	276
Peut-on concilier facilement le respect de la liberté individuelle et le principe de l'égalité de tous les citoyens ?	
Si les hommes sont égaux en droits, cela a-t-il un sens de parler de « droit à la différence » ?	
En politique, ne faut-il croire qu'aux rapports de force ?	
Qu'est-ce qu'un abus de pouvoir ?	
Travail et liberté sont-ils compatibles ?	

Le travail a-t-il une valeur morale?
 Peut-on être heureux sans être libre?
 L'histoire peut-elle justifier le mal?

Études de texte	284
Machiavel: Les hommes sont-ils impuissants face au destin?	
Spinoza: La liberté est-elle une illusion?	
Locke: Pourquoi les hommes ont-ils abandonné leur liberté naturelle?	
Descartes: Ce qu'un homme peut raisonnablement désirer	

2 Questions

La maîtrise de la nature

LA RÉVOLUTION GALILÉENNE : cosmos et univers

Édito: La révolution scientifique a-t-elle eu lieu?	290
Présentation	292
Éléments de réflexion	298

Textes classiques	298
1 Aristote: Preuves de l'immobilité de la Terre	
2 Galilée: La pierre tombe toujours au pied du mât	
3 Galilée: La loi de la chute des corps	
4 Aristote: L'ordre du cosmos	
5 Galilée: L'univers géométrique	

Éclairage contemporain	301
6 Bachelard: Physique et mathématiques	
7 Koyré: La destruction du cosmos antique	
8 Weber: Le désenchantement du monde	
9 Henry: La science galiléenne et la vie	
10 Monod: L'éthique de la science	
11 Prigogine et Stengers: Les insuffisances de la science classique	
12 Trinh Xuan Thuan: Le principe anthropique	
13 Thom: Retour à Aristote?	

Documents	307
14 Brecht: Galilée: de l'enthousiasme à l'autocritique	
15 Couderc: Le principe de relativité	

Points de repère	309
------------------------	-----

ENJEUX DU PROGRÈS TECHNIQUE : prudence et responsabilité

Édito: Les deux écologies	310
Présentation	312
Éléments de réflexion	321

Textes classiques	321
1 Descartes: La maîtrise de la nature	
2 Bacon: Réaliser tout ce qui est possible	
3 Bergson: La technique exige un supplément d'âme	
4 Aristote: Définition de la prudence	
5 Kant: L'homme n'a de devoirs qu'envers l'homme	

Éclairage contemporain	325
6 Henry: Le nihilisme du progrès technique	
7 Hottois: Implications philosophiques de la technoscience	
8 Ellul: Progrès technique et croissance économique	
9 Arendt: Nous pouvons désormais « faire la nature »	
10 Serres: La nature est un sujet de droit	
11 Jonas: Jusqu'où s'étend notre responsabilité?	
12 Bloch: Progrès technique et utopie	
13 Ferry: Écologie et humanisme	
14 Sérís: Les enjeux des progrès biotechnologiques	

Documents	332
15 Sophocle: La grande merveille, c'est l'homme	
16 Les droits de l'animal	

Points de repère	335
------------------------	-----

Liberté politique et justice sociale

CITOYENNETÉ ANTIQUE ET CITOYENNETÉ MODERNE : la question de l'esclavage

Édito: L'invention perpétuelle de la citoyenneté	336
Présentation	338
Éléments de réflexion	344

Textes classiques	344
1 Aristote: Qu'est-ce qu'un citoyen?	
2 Rousseau: Les clauses du contrat social	
3 Rousseau: La citoyenneté est l'humanité véritable	
4 Constant: Liberté des anciens et liberté des modernes	

Éclairage contemporain	347
5 Hayek: Le principe de souveraineté dénature la démocratie	
6 Popper: Le paradoxe de la souveraineté	
7 Apel: L'éthique de la discussion	

Documents	351
8 La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789	
9 Buisson: La politique à l'école	
Points de repère	355

LES DROITS DE L'HOMME ET LEURS CRITIQUES: égalité et différences

Édito: Nos droits: des libertés ou des créances?	356
Présentation	358
Éléments de réflexion	365
Textes classiques	365
1 Aristote: Justice naturelle et justice légale	
2 Hobbes: Le droit naturel de l'individu	
3 Marx: L'égoïsme bourgeois des droits de l'homme	
Éclairage contemporain	368
4 Villey: Critique des droits de l'homme	
5 Lefort: La signification universelle des droits de l'homme	
6 Ferry: Le paradoxe anti-humaniste des « droits de la nature »	
7 Taylor: Deux conceptions opposées de l'égalité	

Documents	373
8 Sophocle: Les lois divines sont intangibles	
9 Des droits-libertés...	
10 ... aux droits sociaux	
Points de repère	377

3 Repères historiques

I Antiquité et Moyen Âge	380
II De la Renaissance à la philosophie des Lumières	392
III Le XIX ^e siècle	408
IV Le XX ^e siècle	418
Repères chronologiques	432
Index des notions	440
Index des auteurs	445



Andy Goldsworthy (né en 1956), *Calme au printemps*,
tiges de papyrus poussées au fond du lac, forme
utilisée par son reflet, Derwent Water, Cumbria,
20 février et 6-9 mars 1986.



1

NOTIONS

LA CONSCIENCE, L'INCONSCIENT, LE SUJET

I. La souveraineté de la conscience

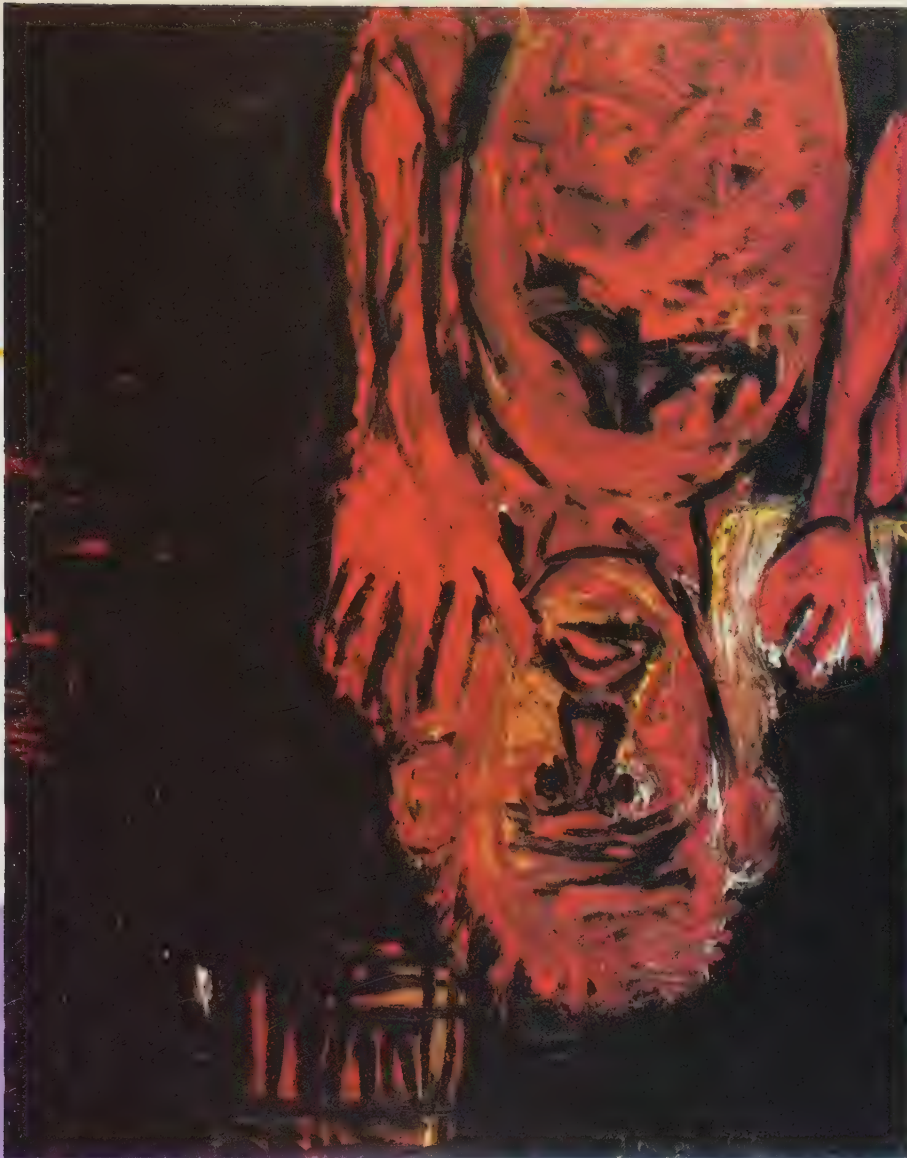
Un pouvoir de réflexion

De la réalité, nous ne saurions rien si nous n'en avons pas conscience. La conscience de soi, la conscience d'autrui, la conscience du monde sont ainsi d'abord pouvoir de réflexion. Être conscient, c'est, conformément à l'étymologie latine du mot (*cum scientia*), **être présent à son savoir**. Dans cet esprit, il convient de distinguer divers degrés de conscience : de la conscience « naïve », qui enregistre passivement ce qu'elle vit sans l'interroger, à la conscience au sens plein, qui donne à l'existence toute sa richesse. Lorsque Descartes, par exemple, fait du *cogito* (« je pense, donc je suis ») la première certitude du sujet, il affirme que c'est à partir de notre pouvoir de penser que se constitue ce qu'il y a d'essentiel en nous et que se construit notre expérience du monde, mais aussi notre pouvoir d'en devenir « comme maîtres et possesseurs¹ » – par la pensée comme par l'action. On peut dire que la conscience, pouvoir de réflexion, est comme un miroir me renvoyant simultanément mon image et celle du monde, et me donnant ainsi la possibilité d'en retoucher la figure. Elle ouvre sur une **vie intérieure** qui, d'un même mouvement, révèle la fragilité et la saveur de l'existence. En nous détachant du monde, elle nous en dégage en même temps qu'elle le soumet jusqu'à un certain point à notre emprise. C'est grâce à la conscience que ce monde devient *notre* monde, au sens figuré comme au sens propre.

Mais le monde intérieur de la conscience n'est pas uniforme. Le réel se manifeste à nous d'une façon qui provoque à l'intérieur même de la conscience une richesse et une diversité d'expériences. Les choses se présentent en nous comme réelles, imaginaires, perçues, pensées, ressenties, inventées – mais aussi comme passées, présentes, à venir, éternelles, nécessaires, impossibles, inéluctables... En décrivant de façon minutieuse, comme le fait la phénoménologie², cette diversité, cette organisation complexe des données de la conscience, nous nous apercevons que nous appréhendons toujours la réalité qui nous entoure sur le mode de l'intériorité. Même celles de nos représentations qui se distinguent par leur capacité à rendre compte du monde extérieur (les représentations objectives) n'en sont pas moins des représentations de la conscience. Le problème de la phénoménologie est précisément de mettre en évidence les critères d'objectivité de ces représentations, en décrivant leur façon spécifique de se présenter à la conscience.

1 Voir dans le chapitre « Enjeux du progrès technique » le texte 1 de Descartes ► p. 321.

2 Voir le texte 5 et ses notes ► p. 23.



Georg Baselitz (né en 1938), *Rotschopf*,
19 septembre 1982, huile sur toile, 2,50 x 2 m,
collection Katharina et Wilfried Steib, Bâle.

La conscience n'est pas, il est vrai, d'entrée de jeu une connaissance du monde. Mais elle ne saurait cependant non plus être sans aucun objet, tourner à vide, sans se changer en une espèce de délire, qui ne mériterait alors plus vraiment le nom de conscience. Toute conscience est une forme de rapport au monde réel.

Un pouvoir de synthèse

Cette présence à soi et au monde est en elle-même ce qui fait la **dignité** de l'homme. D'abord parce que c'est en mettant à distance ce qu'il vit que l'être conscient devient capable de lui donner sens et de le juger. Ensuite, parce qu'en assurant à chacun la mémoire et la permanence de ses représentations et en constituant ainsi l'unité de sa personne, c'est sa conscience qui donne à chacun une part de responsabilité dans ce qu'il vit. Ma conscience me permet de tirer les leçons de mon passé et d'accéder à la part de **choix** qui constitue mon avenir. Contre les « on » impersonnels et lâches, elle fait de moi, dans une certaine mesure, « le

sujet de moi-même». Si je m'en donne les moyens, elle m'offre la possibilité de n'être le jouet ni du monde tel qu'il est, ni des **préjugés** qui l'habitent. La construction de soi et l'organisation des relations à autrui, parce qu'elles nous confèrent une responsabilité dans ce que nous vivons, donnent aussi à la conscience une dimension et un sens d'ordre moral.

▀ TEXTES 1 à 5.

II. La construction de soi

Relation à autrui et conscience de soi

Mais telle qu'elle est envisagée jusqu'ici, la conscience semble donnée d'avance. Avoir conscience, cependant, est toujours en vérité une conquête, le résultat d'un travail permanent de construction et d'ajustement. La relation à autrui est dans cet esprit l'un des facteurs déterminants dans la conscience que je prends de moi-même. Si l'on a raison de se méfier de l'influence d'autrui, on ne peut pour autant ignorer que, sans lui, nous ne serions en réalité conscients de rien. Plus radicalement encore : si, comme le dit Platon dans *Le Sophiste*, «la pensée est le dialogue de l'âme avec elle-même¹», qui suppose comme un **langage intérieur**², cela signifie qu'autrui est d'une certaine façon présent à l'intérieur de ma propre conscience et que cette présence est l'une des conditions d'existence de ma propre conscience. À l'intérieur de toute conscience se trouverait ainsi ce que Gilles Deleuze, commentant le roman de Michel Tournier, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, a appelé «la structure autrui³». Robinson «sauve» et reconstruit sa conscience, dans la solitude de l'île de Speranza, en s'inventant un «autre» imaginaire, ne serait-ce que par le jeu de l'écriture d'un journal, puis en rencontrant cet autre radical, Vendredi, qui, comme l'indique le titre du roman, devient l'acteur principal de l'histoire de Robinson. Autrui est ainsi l'auxiliaire indispensable de la **reconnaissance** et de la construction de soi et du monde, pour le meilleur et pour le pire. C'est paradoxalement en refusant par principe de prendre en considération le point de vue d'autrui que je mutilerais ma conscience.

Sartre ne veut pas exprimer autre chose, lorsqu'il fait dire à l'un de ses personnages, dans sa pièce *Huis clos*, que «l'enfer, c'est les autres» : loin de condamner autrui, cette affirmation signifie que les punitions ne viennent ni d'un diable, ni des tortures de l'enfer. Le regard qu'autrui porte sur mes mauvaises actions, à partir du moment où j'en admetts le bien-fondé, suffit pour que je reconnaisse ma culpabilité et que j'en fasse une torture intérieure. La **conscience morale**, qui est une forme de conscience de soi dès lors qu'elle prend en compte l'existence d'autrui, passe à nouveau par le détour de la conscience que je prête à autrui.

1 *Le Sophiste*, 264 a.

2 Voir dans le chapitre «Le langage, la communication» les textes 3 et 4 ► p. 42-43.

3 Gilles Deleuze, «Michel Tournier et le monde sans autrui», postface à *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*.

La prise de conscience de soi par l'action

Il existe un autre détour pour développer la conscience que j'ai de moi-même : celui qui passe par la confrontation avec le monde extérieur. C'est en faisant l'épreuve de la résistance du réel que je prends conscience de ce réel. Mais par la même occasion, c'est de moi-même que je prends conscience, ce sont mes propres qualités que je construis. C'est ce qui se passe lorsque le travail transforme la matière en marchandise¹, ou bien lorsque l'artiste exprime (fait exister hors de soi) son intériorité en l'imprimant sur un matériau sensible². La conscience devient ainsi production de soi dans le monde extérieur. Le romancier ne se révèle romancier et ne prend conscience de son style, de ses sentiments intérieurs, qu'en produisant son œuvre. De la même façon, l'intention intérieure et le talent propre du charpentier n'existent que par l'effet produit dans le bois en construisant un meuble de qualité. « Dis-moi ce que tu fais – ou plutôt fais-le – et tu te diras en même temps à toi-même ce que tu es vraiment. » Les diverses formes de pratiques humaines, même si elles ne sont évidemment pas réductibles à cela, peuvent ainsi être comprises comme des formes d'**expression** de soi dans le monde et, conjointement, comme des moyens de prendre conscience de soi en se reconnaissant (et en se faisant reconnaître par autrui) dans et à travers ses **œuvres**. Mon œuvre est donc la mise à l'épreuve de ce que j'aspire à être. ➤ TEXTES 6 à 9.

III. Les illusions du sujet

Qui suis-je ?

Il n'est donc pas si aisé au premier abord de saisir immédiatement la vraie nature d'une personne. Elle est l'objet d'une expérience incontestable, mais dont on ne peut guère rendre compte de façon totalement satisfaisante. Descartes croyait pouvoir déduire de l'expérience du « je pense » que je suis essentiellement une chose pensante. Si l'expérience de la pensée nous donne ce sentiment que la conscience est comme une **chose**, cela ne va pas de soi. Suis-je une « chose » si facile à identifier ? Comme le faisait déjà remarquer le philosophe Thomas Hobbes à Descartes, c'est comme si je déduisais du fait que je me promène que « je suis une promenade³ ». Dès qu'on y regarde de près, en effet, on s'aperçoit que l'identité ou l'unité du sujet, dont on ne doute pourtant jamais, sont une espèce de mystère. Lorsque je dis que j'aime quelqu'un, par exemple, quel est donc, fondamentalement, l'être que j'aime ? De qui est-ce que je parle dès lors que je le dépouille de ses qualités physiques ? intellectuelles ? morales ? On répondra que précisément ce sont ces qualités qui font l'identité ou l'unité de la personne. Certes, mais si elle dépérit physiquement, si elle se dégrade (ou au contraire s'améliore) intellectuellement, si elle devient soudain immorale, lâche, mesquine, puis-je dire autrement que par un abus de langage que « ce n'est plus la même personne » ?

¹ Voir dans le chapitre « Enjeux du progrès technique » le texte 3 de Bergson ► p. 322.

² Voir dans le chapitre « La technique, l'art et le beau » les textes 6 et 15 de Hegel ► p. 88 et 99.

³ Hobbes, Troisième objections aux *Méditations métaphysiques* de Descartes.

Parallèlement, je ne doute pas un instant de l'expérience intime que j'ai de l'existence, de l'unité et de la permanence de ma propre **personne** à travers le temps et le changement. Et pourtant: quelle expérience aurais-je de moi-même si je n'avais ni pensées ni perceptions? Pour répondre à cette question, on peut se référer à l'expérience que nous faisons tous du sommeil profond: quelle conscience de moi-même ai-je lorsque, au cœur de la nuit, mes sens et mon esprit «n'existent plus»? Que reste-t-il alors du «moi» d'un être qui ne perçoit ni ne pense plus rien? A-t-il une réelle identité ou n'est-il qu'un mouvement perpétuel d'oubli et de ressaisissement de soi?

Les dessous de la conscience

Le XIX^e siècle a fait subir au sujet pensant trois grandes blessures narcissiques¹ plus radicales encore: l'humanité y est à chaque fois blessée dans sa prétention à la souveraineté. Le marxisme, en élaborant la théorie de l'idéologie², a voulu dénoncer à sa manière les illusions de la conscience. Les hommes croient qu'ils se représentent librement le monde dans lequel ils vivent, qu'ils adhèrent librement aux valeurs sociales partagées avec leurs semblables, qu'ils sont libres dans leurs créations artistiques, dans leurs croyances religieuses. Selon le matérialisme historique³, ce sont les conditions réelles (matérielles) d'existence qui déterminent la conscience, non l'inverse: la conscience et l'ensemble des représentations dont elle est l'auteur ne forment pas un monde à part, ayant ses propres lois et son autonomie. Par exemple, selon le marxisme, les **représentations sociales dominantes** sont, même si chacun s'imagine qu'il les partage librement, celles qui correspondent aux intérêts de la classe sociale dominante. Ces représentations dominantes ne sont en réalité décidées par personne, pas même par les classes dominantes: elles sont un effet de l'organisation économique de la société et des rapports sociaux qui s'y nouent. La théorie marxiste de l'idéologie dénonce ainsi une **aliénation de la conscience** dont certains aspects semblent difficiles à contester.

La deuxième blessure narcissique est venue de Nietzsche qui, à sa manière, dénonce également l'illusion de la souveraineté de la conscience. Non seulement la conscience ne serait qu'une vision partielle et déformante du monde, mais, de surcroît, loin d'être autonome, elle ne serait que l'effet obscur de l'interaction de nos **instincts**. Pointe visible d'un iceberg aux profondeurs insondables, la conscience serait en outre souvent nuisible: les réussites de l'humanité proviendraient plus souvent d'un instinct

1 Le narcissisme est l'attitude qui consiste à se préférer soi-même à tous les autres, au point de se complaire dans l'autosatisfaction, voire dans la contemplation quasi exclusive de soi-même.

2 Au sens donné par Marx à ce terme et devenu le plus courant aujourd'hui, une idéologie est l'ensemble des représentations (morales, religieuses, politiques...) communes à une collectivité qui y adhère implicitement, non en raison de leur valeur ou de leur vraisemblance, mais parce qu'elles correspondent à ses intérêts, réels ou imaginaires. Dans une société, l'«idéologie dominante» est partagée même par des individus dont elle ne sert pas les intérêts, parce qu'elle s'impose à eux en quelque sorte à leur insu – par exemple, à travers la publicité, les journaux, la télévision...

3 Le matérialisme historique est le nom de la théorie marxiste. Celle-ci est matérialiste parce qu'elle considère que les conditions matérielles de vie sont la base et le moteur des autres aspects de l'existence. En conséquence, elle est historique parce qu'elle refuse de croire que la réalité humaine présente des aspects éternels. La culture humaine et la représentation que l'humanité se donne d'elle-même ne sont compréhensibles que par référence à une situation historique et matérielle donnée.

aveugle que d'une volonté consciente... Et même au plan moral, la conscience que nous nous plaçons à croire désintéressée ne serait qu'une façon rusée de servir nos intérêts les plus dissimulés. Ainsi, ce que Nietzsche appelle la « morale des faibles », qui prêche l'humilité, la modestie, le renoncement au pouvoir sur autrui, ne serait selon lui qu'une façon habile pour le plus grand nombre d'éviter de subir la force des puissants, en neutralisant ceux-ci par des valeurs qui les entravent dans leur volonté de domination¹. On pourrait certes objecter à Nietzsche que cette morale du sacrifice et du renoncement n'est peut-être au contraire qu'une ruse habile des oppresseurs pour détourner les opprimés de la tentation de renverser les rapports de force. Mais, même dans ce cas, il faudra admettre que, d'une autre façon, la conscience des uns et des autres est bien loin d'être aussi transparente à elle-même qu'elle le croit.

Enfin Freud, qui repère de son côté, dans l'histoire de la culture humaine, d'autres blessures narcissiques du sujet que celles que nous venons d'évoquer, considère que la découverte de l'inconscient est une nouvelle atteinte à la souveraineté de la conscience. Si nos pensées et nos comportements sont en effet en partie déterminés par des **pulsions** qui échappent à notre conscience, cela signifie, comme il l'écrit, que le « moi [...] n'est pas maître dans sa propre maison ». **TEXTES 10 à 14.**

IV. L'inconscient

Les « petites perceptions »

C'est que, en vérité, sans aller jusqu'à considérer que la conscience est illusoire de fond en comble, il y a souvent de l'illusion et de la vanité à lui accorder une souveraineté et des pouvoirs qu'elle n'a pas. Même dans la plus simple **perception**, nous pouvons faire l'expérience, comme le montre Leibniz en prenant l'exemple d'une vague, de tout ce qui échappe à notre conscience. Qui prétendra en effet, lorsqu'il observe ou entend une vague, qu'il a conscience des milliards de gouttes qui la constituent ? Pourtant, s'il ne les percevait pas, il n'aurait aucune conscience de la vague. C'est ainsi que, sur la base de ce qui échappe à la perception consciente, ont été élaborées des techniques de manipulation mentale telles que les images subliminales, qui peuvent être utilisées aussi bien à des fins de **propagande** que pour conditionner les consommateurs. La conscience se révèle à nouveau n'être parfois que la résultante de processus dont les détails lui échappent totalement.

La psychanalyse

L'élaboration de la notion d'inconscient par Freud, d'abord pour des besoins thérapeutiques, pose rapidement un certain nombre de problèmes philosophiques. L'idée selon laquelle nous n'avons pas une conscience immédiate et lucide de ce que nous sommes n'est pas en soi un scandale : qui a conscience de la circulation de son sang, de la multitude des mouvements

¹ Voir dans le chapitre « Le désir » le texte 11 de Nietzsche » p. 66.

musculaires qu'il enchaîne lorsqu'il gravit un escalier? Et quelle serait la disponibilité de notre esprit si nous devons contrôler la totalité de ce que nous sommes, être conscients en permanence de nos gestes quotidiens et anodins? On comprend alors que, loin d'être une atteinte à notre liberté et à notre dignité, ces vastes zones de **non-conscience** nous permettent au contraire de nous concentrer sur ce qui mérite véritablement notre attention.

Si l'élaboration freudienne du concept psychanalytique d'**inconscient** est bien davantage troublante, c'est parce qu'elle conduit à remettre en question l'identité de la pensée et de la conscience: elle fait apparaître l'existence de pensées inconscientes. Face à certaines maladies, comme l'hystérie, la médecine traditionnelle se montre impuissante. Freud montre que ces maladies ne peuvent se comprendre qu'en recourant à l'hypothèse de l'inconscient: le comportement du patient n'est explicable que comme l'effet de **pulsions refoulées** qui s'expriment de façon déguisée et trouvent un mode de satisfaction de substitution sous la forme de ces symptômes.

La souveraineté de la conscience en question

Cette hypothèse se trouve vérifiée par le fait que, lorsque la cure psychanalytique parvient à ce que l'analysant (le patient) fasse ressurgir à la conscience la source refoulée de ces symptômes, ceux-ci tendent à disparaître¹. Freud montre alors que ces phénomènes inconscients ne se limitent pas aux malades: la vie quotidienne est parsemée de rêves et rêveries, *lapses*, actes manqués² qui sont autant de manifestations banales de l'inconscient. Les mécanismes de l'inconscient concernent donc chacun de nous, certains seulement deviennent pathologiques, entraînant souffrance et inadaptation à la vie en commun. Freud tendra même à appliquer l'hypothèse de l'inconscient à des phénomènes sociaux tels que la culture esthétique³, les croyances religieuses ou les violences collectives. La psychanalyse se trouverait ainsi doublement justifiée: elle explique des phénomènes psychiques jusqu'ici mystérieux; elle guérit des maladies face auxquelles la médecine classique est impuissante.

L'inconscient met donc en question l'idée d'une souveraineté de la conscience. Il ne faut cependant pas se tromper sur le sens de cette remise en question: sous l'effet des exigences morales et sociales, certaines de nos pulsions n'ont pas droit à la satisfaction. En conséquence, non seulement nous nous refusons à les satisfaire, mais nous tendons à ne plus vouloir avoir conscience de leur existence et à les refouler. Cela ne les fait pas disparaître pour autant, d'où leur réapparition sous forme déguisée. Faut-il voir dans ce refoulement une atteinte à notre liberté? Cela ne prouve-t-il pas, au contraire, notre aptitude à régler, au moins en partie, notre existence sur le respect de valeurs? ■ TEXTES 15 à 19.

1 Pour une présentation rapide et simple de l'élaboration de la théorie psychanalytique, lire par exemple: Freud, *Cinq Leçons sur la psychanalyse* (1904).

2 Le rêve est nocturne tandis que la rêverie est diurne et a lieu lorsque la conscience est en éveil. Un lapsus est ce qui se produit lorsque le sujet veut dire quelque chose et dit autre chose. Un acte manqué consiste à faire autre chose que ce que ce que l'on voulait faire: oublier un rendez-vous avec quelqu'un, perdre ou casser un cadeau qu'on vous a fait, etc. Lorsque ces actes se répètent de façon significative, la psychanalyse considère qu'ils ne sont pas dus au hasard ou à la simple maladresse.

3 Voir dans le chapitre «La technique, l'art et le beau» le texte 17 ■ p. 102.

I. La souveraineté de la conscience

Un roseau pensant

TEXTE 1

PASCAL

Pascal souligne ici le caractère ambivalent et ambigu de la conscience. L'homme est misérable parce qu'il a conscience de ses limites: un être sans conscience ne se sentirait pas misérable. Mais c'est cette même conscience qui lui fait reconnaître des valeurs donnant sens à son existence – et la source de sa misère est en même temps celle de sa grandeur.

La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable; un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable, mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable.

[éd. Brunschvicg 397, éd. Lafuma 114]

Pensée fait la grandeur de l'homme.

[éd. Brunschvicg 346, éd. Lafuma 759]

5 **L**'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien.

10 **T**oute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever¹ et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale.

[éd. Brunschvicg 347, éd. Lafuma 200]

Blaise Pascal, *Pensées* (1670), Éd. du Seuil, coll. «L'intégrale», 1963.

1 C'est donc des efforts que nous faisons porter sur la qualité de notre esprit que «relève» (dépend) essentiellement l'affirmation de notre humanité.

Conscience signifie choix

TEXTE 2

BERGSON

Selon Bergson, tout être vivant est, en un sens, conscient. Le vivant, en effet, est conduit à choisir et à refuser des situations selon qu'elles sont plus ou moins favorables à sa survie: les végétaux par exemple s'orientent spontanément vers la lumière. La conscience ne serait donc pas une fonction spécifiquement humaine, mais une forme supérieure de la vie en général.

Si, comme nous le disions, la conscience retient le passé et anticipe l'avenir, c'est précisément, sans doute, parce qu'elle est appelée à effectuer un choix: pour choisir, il faut penser à ce qu'on pourra faire et se remémorer les conséquences, avantageuses ou nuisibles, de ce qu'on a déjà fait; il faut prévoir et il faut se souvenir. Mais d'autre part notre conclusion, en se complétant, nous fournit une réponse plausible à la question que nous venons de poser: tous les êtres vivants sont-ils des êtres conscients, ou la conscience ne couvre-t-elle qu'une partie du domaine de la vie?

2 «Spontané» doit ici être compris dans son sens premier (ce qui vient de soi, ce qui ne vient pas de l'extérieur) et ne doit donc surtout pas être opposé à la réflexion.

Si, en effet, conscience signifie choix, et si le rôle de la conscience est de se décider, il est douteux qu'on rencontre la conscience dans des organismes qui ne se meuvent pas spontanément et qui n'ont pas de décision à prendre. [...] La conscience, originellement immanente à tout ce qui vit, s'endort là où il n'y a plus de mouvement spontané², et s'exalte quand la vie appuie vers l'activité libre. Chacun de nous a d'ailleurs pu vérifier cette loi sur lui-même. Qu'arrive-t-il quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique? La conscience s'en retire. Dans l'apprentissage d'un exercice, par exemple, nous commençons par être conscients de chacun des mouvements que nous exécutons, parce qu'il vient de nous, parce qu'il résulte d'une décision et implique un choix; puis, à mesure que ces mouvements s'enchaînent davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous en avons diminuée et disparaît.

Henri Bergson, «La conscience et la vie», *L'Énergie spirituelle* (1919), PUF, 4^e éd., 1984, p. 822-823.

«Je ne suis pas»: une pensée impossible

TEXTE 3 DESCARTES

Le célèbre «cogito, sum» («je pense, donc je suis») de Descartes est issu du travail de mise en doute qui l'a précédé. Après avoir remis en cause toutes ses certitudes, le sujet méditant fait enfin l'expérience de quelque chose dont il est absolument impossible de douter: en même temps que je pense, je sais que je suis un être qui pense. On dirait aujourd'hui que la première véritable certitude de Descartes est la «conscience de soi».

1 Dans la première méditation métaphysique, Descartes s'est imposé de considérer comme faux tout ce dont il parvenait à douter d'une façon ou d'une autre. À partir de cette deuxième méditation, il s'efforce de rebâtir peu à peu des domaines de certitude.
2 C'était une hypothèse extrême que Descartes avait inventée dans la première méditation pour parvenir à mettre en doute ce qui résistait le plus au «doute méthodique».

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

Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute¹? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur – très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours². Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe;

et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j'existe*, est nécessairement
 25 vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.

René Descartes, *Méditations métaphysiques* (1641), II^e méditation, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 29-30.

Le pouvoir de dire « je »

TEXTE 4 KANT

Kant est l'un de ceux qui dénoncent le raisonnement selon lequel on pourrait tirer l'existence d'une chose pensante de l'expérience du « je pense ». « Je pense » renvoie à un acte plus qu'à une chose. Toutefois, le fait d'être des sujets pensants assure l'unité de nos représentations et confère aux hommes leur dignité.

Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne¹ ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un
 5 être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas encore dire le Je, car il l'a cependant dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car
 10 cette faculté (de penser) est l'entendement².

Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement, ne commence qu'assez tard (peut-être un an après) à dire *Je* ; avant, il parle de soi à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.) ; et il semble que pour lui une lumière vienne de se lever quand il commence à
 15 dire *Je* ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant il ne faisait que se sentir, maintenant il se pense.

Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. M. Foucault, Vrin, 1984, p. 17.

Toute conscience est conscience de quelque chose

TEXTE 5 HUSSLERL

La philosophie de Husserl, ou « phénoménologie », se propose de n'étudier les choses que par la façon dont elles apparaissent à la conscience. Elle est une description des différents états de conscience. Ceci n'est possible que parce que toute conscience est réflexive : elle instaure une relation entre un sujet conscient et ce dont il a conscience. Et chaque relation est particulière, parce que les choses ne se présentent pas toutes à la conscience de la même façon.

Tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendantale¹ qui est mienne, de

1 Il faut donner à la notion de personne son sens fort : un être possédant une identité, une dignité et des responsabilités.

2 La faculté de raisonner grâce à des concepts.

1 L'« attitude transcendantale » est la décision de ne pas se

poser la question de l'existence de ce à quoi l'on pense. L'« attitude naturelle », que Husserl appelle aussi « attitude naïve », pose au contraire sans y réfléchir l'existence des objets de la conscience.

2 Acte de pensée.

3 Objet de pensée.

4 Jugement attribuant au sujet une qualité particulière.

la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle. Par conséquent, il faudra élargir le contenu de l'*ego cogito* transcendantal, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout *cogito*² ou encore tout état de conscience « vise » quelque chose, et qu'il porte en lui-même, en tant que « visé » (en tant qu'objet d'une intention), son *cogitatum*³ respectif.

Chaque *cogito*, du reste, le fait à sa manière. La perception de la « maison » « vise » (se rapporte à) une maison – ou, plus exactement, telle maison individuelle – de la manière perceptive; le souvenir de la maison « vise » la maison comme souvenir; l'imagination, comme image; un jugement prédicatif⁴ ayant pour objet la maison « placée là devant moi » la vise de la façon propre au jugement prédicatif; un jugement de valeur surajouté la viserait encore à sa manière, et ainsi de suite.

Ces états de conscience sont aussi appelés états *intentionnels*. Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'à la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même.

Edmund Husserl,

Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie (1929), trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, 1966, p. 28.

II. La construction de soi

Autrui: un médiateur de la reconnaissance de soi

TEXTE 6 SARTRE

Prenant l'exemple de la honte, Sartre s'interroge sur le rôle de la relation à autrui dans la construction de l'image de soi. La prise en compte du regard d'autrui me fait passer de la conscience immédiate de ce que je fais à l'intériorisation du jugement porté sur moi.

Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire: ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi¹. Mais voici tout à coup que je lève la tête: quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte.

Il est certain que ma honte n'est pas réflexive², car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur³, est incompatible avec l'attitude réflexive: dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même: j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de

1 Le « pour-soi » désigne ici la conscience immédiate, sans jugement réfléchi.

2 C'est-à-dire qu'elle n'est pas un simple rapport de soi à soi.

3 En chimie, un catalyseur est un corps étranger ayant la propriété de provoquer une réaction par sa simple présence.

15 la colère en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas ; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943),
Gallimard, coll. « Tel », 1994, p. 265-266.

Que vaut ma conscience du monde sans confrontation avec autrui ?

TEXTE 7 TOURNIER

Robinson, isolé sur l'île déserte où il a fait naufrage, décrit les modifications de son rapport au monde, provoquées par l'absence de points de vue autres que le sien. Contrairement au Robinson de Daniel Defoe¹, celui de Michel Tournier² comprend que sa conscience du monde n'était pas spontanée, mais construite à travers tout un réseau de relations humaines.

Je sais maintenant que chaque homme porte en lui – et comme au-dessus de lui – un fragile et complexe échafaudage d'habitudes, réponses, réflexes, mécanismes, préoccupations, rêves et implications qui s'est formé et continue à se transformer par les attouchements perpétuels de ses semblables. Privée de sève, cette délicate efflorescence s'étiole et se désagrège. Autrui, pièce maîtresse de mon univers... Je mesure chaque jour ce que je lui devais en enregistrant de nouvelles fissures dans mon édifice personnel. Je sais ce que je risquerais en perdant l'usage de la parole, et je combats de toute l'ardeur de mon angoisse cette suprême déchéance. Mais mes relations avec les choses se trouvent elles-mêmes dénaturées par ma solitude. Lorsqu'un peintre ou un graveur introduit des personnages dans un paysage ou à proximité d'un monument, ce n'est pas par goût de l'accessoire. Les personnages donnent l'échelle et, ce qui importe davantage encore, ils constituent des points de vue possibles qui ajoutent au point de vue réel de l'observateur d'indispensables virtualités.

À Speranza, il n'y a qu'un point de vue, le mien, dépouillé de toute virtualité. Et ce dépouillement ne s'est pas fait en un jour. Au début, par un automatisme inconscient, je projetais des observateurs possibles – des paramètres – au sommet des collines, derrière tel rocher ou dans les branches de tel arbre. L'île se trouvait ainsi quadrillée par un réseau d'interpolations et d'extrapolations qui la différenciait et la douait d'intelligibilité. Ainsi fait tout homme normal dans une situation normale. Je n'ai pris conscience de cette fonction – comme de bien d'autres – qu'à mesure qu'elle se dégradait en moi. Aujourd'hui, c'est chose faite. Ma vision de l'île s'est réduite à elle-même. [...]

Et ma solitude n'attaque pas que l'intelligibilité des choses. Elle mine jusqu'au fondement même de leur existence. De plus en plus, je suis assailli de doutes sur la véracité du témoignage de mes sens. Je sais maintenant que la terre sur laquelle mes deux pieds appuient aurait besoin pour ne pas vaciller que d'autres que moi la foulent. Contre l'illusion d'optique, le mirage,

1 Journaliste et romancier anglais (1660-1731), auteur de *Robinson Crusoé*.

2 *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, dont ce texte est extrait, est un texte littéraire, une fiction, et non un ouvrage de philosophie.

l'hallucination, le rêve éveillé, le fantasme, le délire, le trouble de l'audition... le rempart le plus sûr, c'est notre frère, notre voisin, notre ami, ou notre ennemi, mais quelqu'un, grands dieux, quelqu'un!

Michel Tournier, *Vendredi ou les Limbes du Pacifique* (1967), Gallimard, coll. «Folio», 1972, p. 53-55.

L'homme a une double existence

TEXTE 8

HEGEL

Parce qu'il a une conscience, l'homme existe de deux façons: «en soi» (comme les choses) et «pour soi» (intérieurement). Hegel s'efforce ici de montrer que conscience intérieure et existence dans le monde sont en réalité interdépendantes: c'est par la pratique, qui transforme la réalité immédiate, que l'homme développe sa conscience de soi.

Les choses naturelles ne sont *qu'immédiatement* et pour ainsi dire *en un seul exemplaire*, mais l'homme, en tant qu'esprit, se *redouble*, car d'abord il est au même titre que les choses naturelles *sont*, mais ensuite, et tout aussi bien, il est *pour soi*, se contemple, se représente lui-même, pense et n'est esprit que par cet être-pour-soi actif. L'homme obtient cette conscience de soi-même de deux manières différentes: *premièrement de manière théorique*¹, dans la mesure où il est nécessairement amené à se rendre intérieurement conscient à lui-même, où il lui faut contempler et se représenter ce qui s'agit dans la poitrine humaine, ce qui s'active en elle et la travaille *sou-*
10 *terrainement*, se contempler et se représenter lui-même de façon générale, fixer à son usage ce que la pensée trouve comme étant l'essence², et ne connaître, tant dans ce qu'il a suscité à partir de soi-même que dans ce qu'il a reçu du dehors, que soi-même. *Deuxièmement*, l'homme devient pour soi par son activité *pratique*, dès lors qu'il est instinctivement porté à se pro-
15 *duire* lui-même au jour tout comme à se reconnaître lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement et s'offre à lui extérieurement³. Il accomplit cette fin en transformant les choses extérieures, auxquelles il appose le sceau de son intériorité et dans lesquelles il retrouve dès lors ses propres déterminations⁴. L'homme agit ainsi pour enlever, en tant que sujet libre,
20 son âpre étrangeté au monde extérieur et ne jouir dans la figure des choses que d'une réalité extérieure de soi-même. La première pulsion de l'enfant porte déjà en elle cette transformation pratique des choses extérieures; le petit garçon qui jette des cailloux dans la rivière et regarde les ronds formés à la surface de l'eau admire en eux une œuvre, qui lui donne à voir ce
25 qui est sien. Ce besoin passe par les manifestations les plus variées et les figures les plus diverses avant d'aboutir à ce mode de production de soi-même dans les choses extérieures tel qu'il se manifeste dans l'œuvre d'art⁵. Or l'homme ne procède pas seulement ainsi avec les objets extérieurs, mais tout autant avec lui-même, avec sa propre figure naturelle qu'il ne laisse pas
30 subsister en l'état, mais qu'il modifie intentionnellement.

1 «Premièrement de manière théorique» et «Deuxièmement... par son activité pratique» ne renvoient pas à une succession. Hegel examine tour à tour deux faces de la prise de conscience de soi.

2 Par un examen intérieur de soi, la pensée trouve ce qui définit essentiellement l'humain.

3 L'homme se reconnaît dans le monde extérieur en le transformant, en y mettant son empreinte.

4 L'homme «détermine» le monde extérieur en le transformant. Il fait de ce monde un miroir de son humanité.

5 Voir dans le chapitre «La technique, l'art et le beau» les textes 6 p. 88 et 15 p. 99. Hegel considère également le travail comme un mode de constitution de la conscience de soi.

Friedrich Hegel, *Cours d'esthétique* (1818-1829), t. I, Introduction, texte établi en 1842, trad J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, Aubier, coll. «Bibliothèque philosophique», 1995, p. 45-46.

L'abeille et l'architecte

TEXTE 9

MARX

Marx, en décrivant le travail en tant qu'activité humaine (et non pas, comme il le fait ailleurs, comme activité inscrite dans des rapports sociaux et économiques d'aliénation/domination), met en évidence le rôle qu'y joue la conscience, ainsi que les relations étroites qu'elle entretient avec la capacité spécifiquement humaine de transformation de la nature.

Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant
5 de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit, préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subor-
10 dination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté.

Karl Marx, *Le Capital* (1867), livre I, t. I, III^e section, chap. 7, trad. J. Roy, scandéditions-Éditions sociales, 1983, p. 180-181.

III. Les illusions du sujet

Le sujet introuvable

TEXTE 10

PASCAL

Examinant les diverses qualités par lesquelles on peut expliquer l'amour que l'on porte à quelqu'un, Pascal s'efforce de souligner le caractère mystérieux du moi. On peut en effet être tenté de définir l'identité de quelqu'un par ses diverses qualités physiques et morales, mais il peut changer sur l'un ou l'autre de ces deux plans sans devenir pour autant une autre personne.

Qu'est-ce donc que le moi ?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants ; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier ; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté,
5 l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole¹, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si l'on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi* ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? et comment
10 aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui



¹ Il s'agit de la variole, maladie épidermique, parfois mortelle, caractérisée par une éruption de pustules aux cicatrices indélébiles.

fait le moi, puisqu'elles sont périssables? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

15 Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées.

Blaise Pascal, *Pensées* (1670), éd. Brunschvicg 323, éd. Lafuma 688, Éd. du Seuil, coll. «L'intégrale», 1963, p. 591.

Qu'est-ce donc que le moi?

TEXTE 11

HUME

Selon Hume, la conscience que j'ai de moi-même est toujours partielle. À chaque instant, je ne perçois que ce qui me caractérise ou m'atteint à ce moment-là; et si je dors, je ne perçois plus rien du tout. La prétendue «conscience intime» de soi, dont certains philosophes affirment qu'elle nous habiterait en permanence, ne serait donc, au mieux, qu'une certitude d'ordre purement intellectuel.

Il est des philosophes qui imaginent que nous sommes à chaque instant intimement conscients de ce que nous appelons notre MOI, que nous en sentons l'existence et la continuité d'existence, et que nous sommes certains, avec une évidence qui dépasse celle d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. La sensation la plus forte, la passion la plus violente, disent-ils, loin de nous détourner de cette vue, ne la fixent que plus intensément et nous font considérer, par la douleur ou le plaisir qui les accompagne, l'influence qu'elles exercent sur le moi. Tenter d'en trouver une preuve supplémentaire serait en atténuer l'évidence, puisqu'on ne peut tirer aucune preuve d'un fait dont nous sommes si intimement conscients, et que nous ne pouvons être sûrs de rien si nous en doutons. [...]

Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir moi-même sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. Quand mes perceptions sont absentes pour quelque temps, quand je dors profondément, par exemple, je suis, pendant tout ce temps, sans conscience de moi-même et on peut dire à juste titre que je n'existe pas. Et si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort, si je ne pouvais plus penser, ni éprouver, ni voir, aimer ou haïr après la destruction de mon corps, je serais entièrement anéanti et je ne conçois pas du tout ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi une parfaite non-entité.

David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I, *L'Entendement* (1739), IV^e partie, section VI, trad. Ph. Saltel et Ph. Baranger, Flammarion, coll. «GF», 1995, p. 342-344.

La conscience est déterminée par la vie

TEXTE 12

MARX
ET ENGELS

Ce texte résume l'opposition entre idéalisme et matérialisme. La philosophie allemande incarnée notamment par Hegel est idéaliste au sens où elle fait de la vie une conséquence de l'activité de l'esprit. Selon Marx, au contraire, ce sont les conditions matérielles et sociales de l'existence des hommes qui déterminent leurs représentations et leur conscience d'eux-mêmes et du monde.

À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os; non, on part des hommes dans leur activité réelle; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience¹. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme étant l'individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience uniquement comme *leur* conscience.

Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (1845-1846), trad. R. Cartelle et G. Badia, scandéditions-Éditions sociales, 1982, p. 51.

1 Voir le texte 14 de Marx et Engels dans le chapitre « L'histoire » p. 238.

La conscience: un effet de surface des instincts?

TEXTE 13

NIETZSCHE

Comme Marx (texte ci-dessus), Nietzsche récuse la croyance idéaliste selon laquelle la conscience serait supérieure à la vie. Mais sa critique est fondée non sur une conception matérialiste des rapports entre le monde et la pensée, mais sur la certitude que la puissance de la vie au sens biologique est première, et que la conscience n'est qu'un moyen parmi d'autres dont la vie se sert pour parvenir à ses fins (se développer, se manifester sous différentes formes...).

Le « monde conscient » ne peut servir de point de départ pour juger de la valeur. Nécessité d'une évaluation « objective ».

Comparé à l'énormité et à la variété du travail accompli en collaboration ou en opposition mutuelle que représente la vie totale de tout organisme, son monde conscient de sensations, d'intentions, d'évaluations n'en

est qu'un petit segment. Nous n'avons aucun droit de supposer que ce fragment de conscience doive servir de fin, de pourquoi, à ce phénomène global de la vie. Il est visible que la conscience n'est qu'un moyen de plus au service du déploiement et de l'accroissement de la vie. Aussi est-ce une
10 naïveté que de poser comme valeur suprême le plaisir ou la spiritualité ou la moralité ou une particularité quelconque de la sphère du conscient, voire peut-être de justifier «l'univers» de ce point de vue.

C'est là mon *objection fondamentale* à toute espèce de cosmodicée¹ ou de théodicée² philosophico-morale, à toutes les *explications* et à toutes les
15 *valeurs suprêmes* qui règnent dans la philosophie et dans la pensée jusqu'à ce jour. On a *pris pour une fin* une sorte de *moyen*; inversement, on a *rabaisé au rang de moyens la vie et l'accroissement de sa puissance*.

Si nous voulons placer assez haut le but de la vie, il ne devrait pouvoir coïncider avec aucune catégorie de la vie consciente; il devrait tout au
20 contraire les expliquer toutes comme *un moyen de parvenir jusqu'à lui...*

Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, § 260 (1887), t. I, livre II, chap. 3, trad. G. Bianquis, Gallimard, coll. «Tel», 1995, p. 312.



1 Théorie de la justice du monde.

2 Théorie de la justice divine.

Le moi n'est pas maître dans sa propre maison

TEXTE 14 FREUD

Dieu est supposé avoir créé l'homme à son image et au centre du monde, mais la science a porté trois coups redoutables à ce « complexe de supériorité ». Dès la fin du XVII^e siècle, la physique a établi que c'est la Terre qui tourne autour du Soleil et non l'inverse; au XIX^e siècle, la théorie de l'évolution révèle aux hommes leur parenté avec les autres espèces animales; enfin, l'hypothèse freudienne de l'inconscient enlève à la conscience ses illusions de toute-puissance.



1 Voir également dans *Essais de psychanalyse*, «Une difficulté de la psychanalyse», un article de 1917 qui développe les idées exprimées dans cet extrait (trad. M. Bonaparte et E. Marty, Gallimard, coll. «Idées», 1973, p. 141-143).

2 Il s'agit de l'astronomie de Claude Ptolémée (90-168), savant grec qui fit ses observations sur le système géocentrique à Alexandrie.

3 Charles Darwin (1809-1882), naturaliste anglais, auteur de *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859).

4 Alfred Russell Wallace (1823-1913), naturaliste anglais qui consacra son œuvre à la constitution d'une géographie zoologique.

Dans le cours des siècles, la science a infligé à l'égoïsme naïf de l'humanité deux graves démentis¹. La première fois, ce fut lorsqu'elle a montré que la terre, loin d'être le centre de l'univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique dont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. Cette première démonstration se rattache pour nous au nom
5 de Copernic, bien que la science alexandrine² ait déjà annoncé quelque chose de semblable. Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique, lorsqu'elle a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne
10 animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. Cette dernière révolution s'est accomplie de nos jours, à la suite des travaux de Ch. Darwin³, de Wallace⁴ et de leurs prédécesseurs, travaux qui ont provoqué la résistance la plus acharnée des contemporains. Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours qui
15 se propose de montrer au *moi* qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique. Les psychanalystes ne sont ni les premiers ni les seuls qui aient lancé cet appel à la modestie et au recueillement, mais c'est à eux que semble échoir

20 la mission d'étendre cette manière de voir avec le plus d'ardeur et de produire à son appui des matériaux empruntés à l'expérience et accessibles à tous. D'où la levée générale de boucliers contre notre science, l'oubli de toutes les règles de politesse académique, le déchaînement d'une opposition qui secoue toutes les entraves d'une logique impartiale.

Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1916),
II^e partie, chap. 18, trad. S. Jankélévitch,
Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 1975, p. 266-267.

IV. L'inconscient

Les « petites perceptions »

TEXTE 15 LEIBNIZ

Sans anticiper pour autant sur l'hypothèse freudienne selon laquelle une partie de notre vie psychique ou affective peut nous échapper, Leibniz examine ici une forme très courante de « non-conscience », semblable à celle qui accompagne les actions accomplies par habitude : nos sensations et perceptions nous donnent le plus souvent une représentation globale des phénomènes qui nous entourent, sans que nous ayons conscience de la plupart des détails qui les constituent.

D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont ou trop petites et en trop grand
5 nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage. C'est ainsi que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque
10 temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps, mais ces impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, attachées à des objets
15 plus occupants. Car toute attention demande de la mémoire, et souvent quand nous ne sommes point admonestés¹ pour ainsi dire et avertis de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans être remarquées ; mais si quelque un nous en avertit incontinent² après et nous fait remarquer par exemple
20 quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des

1 Généralement : réprimander. Ici : mettre en garde.
2 Tout de suite.

3 Ici, la conscience de la perception. En l'occurrence, elle n'est provoquée qu'après coup, parce qu'on a attiré notre attention sur elle.

perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception³ ne venant dans ce cas que de l'avertissement après quelque intervalle, tout petit qu'il soit. Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous
25 ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, c'est-à-dire dans ce mugissement
30 même, et ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1^{re} publication posthume en 1765), Préface, Flammarion, coll. «GF», 1966, p. 38-39.

Le ça, le moi et le surmoi

TEXTE 16

FREUD

Freud a souvent recours à des métaphores pour représenter la vie psychique telle qu'il la conçoit. Il met ici en scène une sorte de pièce à trois «personnages» dont les relations sont très conflictuelles: le «moi» (la conscience que nous avons de nous-même et du monde qui nous entoure) doit constamment passer des compromis avec le monde extérieur (la réalité), avec le «ça» (les pulsions inconscientes qui voudraient être satisfaites sans contrainte) et avec le «surmoi» (sorte de sens moral intérieur qui, à notre insu, fixe à nos désirs des interdits ou des limites).

Un proverbe met en garde de servir deux maîtres à la fois. Le pauvre moi est dans une situation encore pire, il sert trois maîtres sévères, il s'efforce de concilier leurs revendications et leurs exigences. Ces revendications divergent toujours, paraissent souvent incompatibles, il n'est pas étonnant
5 que le moi échoue si souvent dans sa tâche. Les trois despotes sont le monde extérieur, le surmoi et le ça. Quand on suit les efforts du moi pour les satisfaire tous en même temps, plus exactement pour leur obéir en même temps, on ne peut regretter d'avoir personnifié ce moi, de l'avoir présenté comme un être particulier. Il se sent entravé de trois côtés, menacé par trois sortes
10 de dangers auxquels il réagit, en cas de détresse, par un développement d'angoisse. De par son origine qui provient des expériences du système de perception, il est destiné à représenter les exigences du monde extérieur mais il veut être aussi le fidèle serviteur du ça, rester en bons termes avec lui, se recommander à lui comme objet, attirer sur lui sa libido¹. Dans son effort
15 de médiation entre le ça et la réalité, il est souvent contraint de revêtir les ordres ics du ça avec ses rationalisations pcs², de camoufler les conflits du ça avec la réalité, de faire accroire, avec une insincérité diplomatique, qu'il tient compte de la réalité, même si le ça est resté rigide et intraitable. D'autre part, il est observé pas à pas par le rigoureux surmoi qui lui impose certaines
20 normes de son comportement, sans tenir compte des difficultés provenant du ça et du monde extérieur, et qui, au cas où elles ne sont pas respectées,

1 Énergie constituée par l'ensemble des pulsions d'ordre sexuel.

2 «Ics»: inconscient.
«Pcs»: préconscient.
«Cs»: conscient.)

3 La tâche évoquée consiste, comme dans le domaine des échanges régulés par l'économie, à assurer un équilibre, ici entre les différentes forces psychiques qui agissent sur le moi et en son sein.

le punit par les sentiments de tension que constitue l'infériorité ou la conscience de la culpabilité. Ainsi, poussé par le ça, entravé par le surmoi, rejeté par la réalité, le moi lutte pour venir à bout de sa tâche économique³,
25 qui consiste à établir l'harmonie parmi les forces et les influences qui agissent en lui et sur lui, et nous comprenons pourquoi nous ne pouvons très souvent réprimer l'exclamation : « La vie n'est pas facile ! »

Sigmund Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse* (1932), trad. R.-M. Zeitlin, Gallimard, 1984, p. 107-108.

Une perception ambiguë

TEXTE 17

MERLEAU-PONTY

L'inconscient est le moyen que Freud a trouvé pour désigner, dans ce que nous sommes (un corps et un esprit entremêlés), ce dont nous devons tenir compte, mais que nous ne voulons pas reconnaître comme nous appartenant. L'inconscient ne se réduit donc pas à des pulsions physiques et n'est pas non plus un autre que moi : il est une partie de moi-même, dont je ne veux pas, ou dont je ne peux pas, avoir conscience.

Pour rendre compte de cette osmose¹ entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose *entre* l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses². Ce fut l'*inconscient* de
5 Freud. Il suffit de suivre les transformations de cette notion-Protée³ dans l'œuvre de Freud, la diversité de ses emplois, les contradictions où elle entraîne, pour s'assurer que ce n'est pas là une notion mûre et qu'il reste encore, comme Freud le laisse entendre dans les *Essais de psychanalyse*, à formuler correctement ce qu'il visait sous cette désignation provisoire.
10 L'inconscient évoque à première vue le lieu d'une dynamique des pulsions dont seul le résultat nous serait donné. Et pourtant l'inconscient ne peut pas être un processus « en troisième personne », puisque c'est lui qui choisit ce qui, de nous, sera admis à l'existence officielle, qui évite les pensées ou les situations auxquelles nous résistons et qu'il n'est donc pas un *non-*
15 *savoir*, mais plutôt un savoir non reconnu, informulé, que nous ne voulons pas assumer. Dans un langage approximatif, Freud est ici sur le point de découvrir ce que d'autres ont mieux nommé *perception ambiguë*. C'est en travaillant dans ce sens qu'on trouvera un état civil pour cette conscience qui frôle ses objets, les élude⁴ au moment où elle va les poser, en tient compte, comme l'aveugle des obstacles, plutôt qu'elle ne les reconnaît, qui ne veut pas les savoir, les ignore en tant qu'elle les sait, les sait en tant qu'elle les ignore, et qui sous-tend nos actes et nos connaissances exprès.

Quoi qu'il en soit des formulations philosophiques, il est hors de doute que Freud a aperçu de mieux en mieux la fonction spirituelle du corps
25 et l'incarnation de l'esprit.

Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, coll. « Folio essais », 1960, p. 291.

1 Diffusion d'un corps dans un autre.

2 Conscientes, précises.

3 Dieu grec de la mer, qui pouvait se métamorphoser pour échapper à ceux qui le questionnaient sur l'avenir.

4 Ne les prend pas en considération, les passe sous silence.

L'inconscient n'est pas un autre que moi

TEXTE 18

ALAIN

S'il veut bien admettre que les hommes n'ont pas toujours conscience de ce qui motive leurs conduites (l'anxieux a peur sans savoir pourquoi), le philosophe Alain récuse l'« invention » freudienne d'un inconscient qui viendrait, tel un « autre moi », conseiller l'être humain à son insu : quelle que soit la part d'ombre qui obscurcit à l'occasion ma volonté, je suis « l'unique sujet » de mes pensées.

Il y a de la difficulté sur le terme d'inconscient. Le principal est de comprendre comment la psychologie a imaginé ce personnage mythologique. Il est clair que le mécanisme échappe à la conscience, et lui fournit des résultats (par exemple, j'ai peur) sans aucune notion des causes. En ce sens la nature humaine est inconsciente autant que l'instinct animal et par les mêmes causes. On ne dit point que l'instinct est inconscient. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a point de conscience animale devant laquelle l'instinct produise ses effets. L'inconscient est un effet de contraste dans la conscience. On dit à un anxieux : « Vous avez peur », ce dont il n'a même pas l'idée ; il sent alors en lui un autre être qui est bien lui et qu'il trouve tout fait. Un caractère, en ce sens, est inconscient. Un homme regarde s'il tremble afin de savoir s'il a peur. Ajax¹, dans l'*Illiade*, se dit : « Voilà mes jambes qui me poussent ! Sûrement un dieu me conduit ! » Si je ne crois pas à un tel dieu, il faut alors que je croie à un monstre caché en moi. En fait l'homme s'habitue à avoir un corps et des instincts. Le psychiatre contrarie cette heureuse disposition ; il invente le monstre ; il le révèle à celui qui en est habité. Le *freudisme*, si fameux, est un art d'inventer en chaque homme un animal redoutable, d'après des signes tout à fait ordinaires ; les rêves sont de tels signes : les hommes ont toujours interprété leurs rêves, d'où un symbolisme facile. Freud se plaisait à montrer que ce symbolisme facile nous trompe et que nos symboles sont tout ce qu'il y a d'indirect. Les choses du sexe échappent évidemment à la volonté et à la prévision ; ce sont des crimes de soi², auxquels on assiste. On devine par là que ce genre d'instinct offrait une riche interprétation. L'homme est obscur à lui-même ; cela est à savoir. Seulement il faut éviter ici plusieurs erreurs que fonde le terme d'*inconscient*. La plus grave de ces erreurs est de croire que l'inconscient est un autre Moi ; un Moi qui a ses préjugés, ses passions et ses ruses ; une sorte de mauvais ange, diabolique conseiller. Contre quoi il faut comprendre qu'il n'y a point de pensées en nous sinon par l'unique sujet, Je ; cette remarque est d'ordre moral.

1 Héros grec, célèbre pour son courage.

2 Les crimes causés par notre propre nature, mal contrôlée.

Émile Chartier dit **Alain**, *Éléments de philosophie* (1941),
livre II, chap. XVI, note,
Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 155.

L'hypothèse de l'inconscient : un gain de sens

TEXTE 19

FREUD

L'hypothèse de l'inconscient menace-t-elle l'intégrité de la personne humaine? Pour Freud, elle ajoute bien au contraire du sens et de la cohérence à l'interprétation de la vie psychique; elle permet de rendre compte d'expériences banales de la vie quotidienne irréductibles à des manifestations de la conscience ou de la volonté.

On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychisme inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est *nécessaire* et *légitime*, et que nous possédons de multiples *preuves* de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires¹; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsionnels chez le malade; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée. Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence, si nous interpolons² les actes inconscients inférés³. Or, nous trouvons dans ce gain de sens et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate. Et s'il s'avère de plus que nous pouvons fonder sur l'hypothèse de l'inconscient une pratique couronnée de succès, par laquelle nous influençons, conformément à un but donné, le cours des processus conscients, nous aurons acquis, avec ce succès, une preuve incontestable de l'existence de ce dont nous avons fait l'hypothèse.

1 Incomplètes.

2 Introduire des éléments qui n'apparaissent pas initialement et qui changent le sens.

3 Déduits.

Sigmund Freud, «L'inconscient», *Métapsychologie* (1915), trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, 1978, p. 96-98.

LE LANGAGE, LA COMMUNICATION

I. Pourquoi parlons-nous ?

Langage et langues

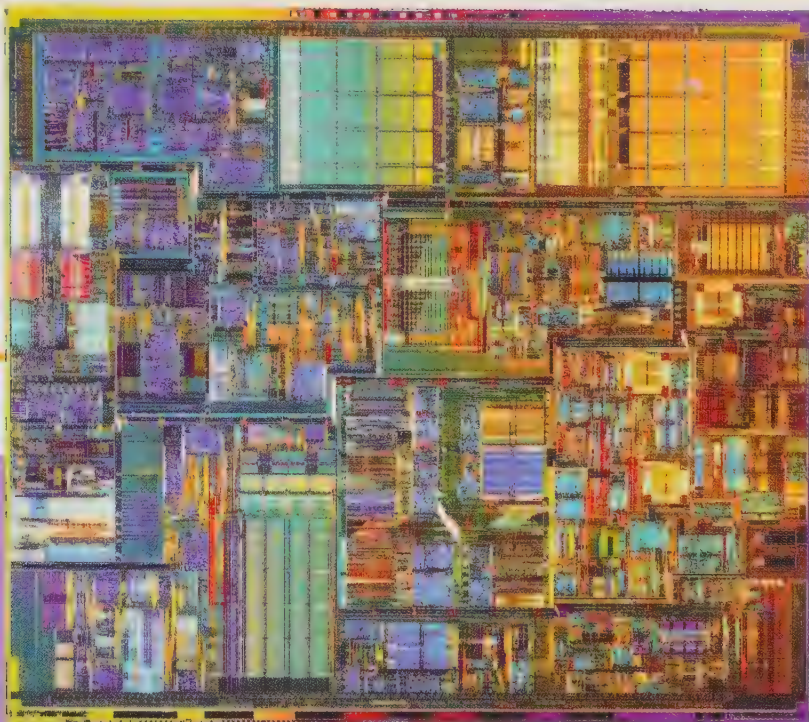
À la différence de l'anglais, qui, par le mot *language*, désigne aussi bien la fonction de parler que la langue parlée dans chaque pays, le français nous permet en principe de faire la distinction entre ces deux significations. Le langage est la faculté de s'exprimer et de communiquer à l'aide de signes. Une langue est la forme particulière que prend l'exercice de cette faculté au sein d'une société. On parle ainsi de la langue française ou chinoise, mais du langage humain ou animal, voire du langage du cinéma ou de celui des fleurs, pour indiquer que les hommes, les animaux, les cinéphiles ou les amoureux des fleurs disposent de **systèmes de signes** complexes et **codés** qui permettent à chacune de ces catégories d'individus d'échanger entre eux – de communiquer. Mais on emploie couramment le terme « langage » là où, en toute rigueur, c'est d'un usage de la langue qu'il s'agit, par exemple lorsqu'on fait l'éloge d'un langage châtié, ou lorsqu'on en qualifie un autre de familier. Et le langage du cinéma ou celui des fleurs (si tant est qu'ils existent) sont en réalité des sortes de langues.

La vraie question est bien plutôt, après avoir distingué le langage humain (oral articulé) des autres formes de langage, de savoir pourquoi cette faculté est à ce point indissociable de l'idée même d'humanité.

Pensée et langage

Pendant plus de vingt siècles, de Platon à Descartes, les philosophes intéressés par la nature et la fonction du langage humain ont tous fondé leurs réflexions sur le même présupposé : sous sa forme spécifiquement humaine, le langage a pour fonction essentielle l'**expression de la pensée**. C'est d'ailleurs ce que son intuition suggère à chacun d'entre nous : les mots de notre langue maternelle sont le plus sûr véhicule de nos idées. Au point que, confondant l'effet et la cause, on a longtemps assimilé les sourds-muets à des handicapés mentaux : on imaginait que s'ils ne parlaient pas, c'est parce qu'ils ne pensaient pas.

Le fait que les animaux communiquent entre eux par toutes sortes de signes (variables d'une espèce à l'autre), et que, par exemple, les perroquets sont capables de reproduire la langue qu'on leur a « apprise », ne contredit en rien cette conviction que le langage sert à exprimer la pensée. Pour l'essentiel, les animaux n'échangent entre eux que des messages rigidelement codés (sur l'emplacement d'une source de nourriture, sur la proximité d'un danger, pour exprimer une sensation...) ; et les



Processeur Intel Pentium 4.

phrases prononcées par les perroquets sont le résultat d'un dressage efficace, mais n'ont (sinon par hasard) aucun rapport avec la situation dans laquelle ils les prononcent, ce qui prouve bien qu'elles ne sont motivées par aucune réflexion. Et, comme le fait judicieusement remarquer Descartes, les chiens ou autres animaux domestiques, qui manifestent si volontiers leurs « passions » à leurs maîtres, ne manqueraient pas d'exprimer « aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient¹ ».

Langage et vie en société

Cette conception classique du langage humain, qui privilégie sa fonction d'instrument au service de l'expression de la pensée, trouve ses limites dans les apports conjugués de la philosophie à partir du XVIII^e siècle, des sciences humaines et de la neurobiologie plus récemment.

Rousseau ouvre à sa façon la voie vers une autre conception en insistant sur la relation entre nécessité de la vie en société et nécessité du langage : condamnés à vivre ensemble, les hommes ont très tôt ressenti le besoin de communiquer entre eux, notamment pour se manifester les uns aux autres leurs sentiments. S'il suffit de tendre la main pour attraper une pomme ou de courir après un animal pour le capturer, en revanche, on crie pour repousser un ennemi, on émet des sons mélodieux « pour émouvoir un jeune cœur », puis, très vite, on cherche à perfectionner ce moyen de communication : on invente une langue.

Au XX^e siècle, les linguistes vont montrer qu'une langue n'est pas seulement une liste d'étiquettes (les mots) correspondant terme à terme à une liste de choses ou d'idées, mais un système complexe de signes à la

¹ De nombreuses expériences, américaines notamment, conduisent toutefois à s'interroger sur les formes d'intelligence dont semblent pourvues certaines espèces animales très évoluées. Des guenons sont ainsi capables d'émettre et de comprendre des messages relativement abstraits et complexes.

fois matériels (sonores et/ou graphiques) et psychiques¹. Ainsi, les éléments qui composent le mot « maison » ne sont articulés à bon escient, et compris par un auditeur, que dans la mesure où leur énonciation et leur audition sont inséparables des représentations mentales associées au mot « maison » par les utilisateurs de la langue française. L'idée que la pensée précède la parole est réductrice : **pensée et langage** sont en réalité **interdépendants**. // TEXTES 1 à 4.

II. De la nécessité de la communication aux vertus du dialogue

Communiquer pour survivre

En établissant que c'est la nécessité de communiquer pour survivre qui sert de moteur au développement conjoint de la pensée et du langage (chez les premiers hommes, mais aussi chez les enfants qui apprennent à parler), les paléontologues² et les psychologues confortent à leur tour aussi bien les hypothèses un peu fantaisistes de Rousseau que les observations des linguistes : **pensée, langage et communication** sont **indissociables**.

À la question de savoir pourquoi la faculté de parler est inhérente à la condition humaine, on peut donc répondre en deux temps : la maîtrise d'un langage ancré dans la faculté de penser fonde la possibilité de la communication, laquelle constitue à la fois la fonction majeure du langage et une condition de survie pour l'humanité. Il faut maintenant identifier et analyser les objets, les formes et les enjeux qui donnent à la communication entre les hommes une telle importance. Peu étudiée autrefois, la communication fait en effet aujourd'hui l'objet de très nombreuses théories, en même temps qu'elle donne lieu à des inventions technologiques qui ne cessent de se perfectionner.

Communication et action

En distinguant les gestes nécessaires à la cueillette ou à la chasse des mots indispensables à l'expression des sentiments, Rousseau effleure une distinction beaucoup plus radicale : celle qui, traditionnellement, oppose la pensée et l'action. La communication par la parole est-elle tout entière du côté de la vie intellectuelle et affective ? Évidemment non, et ce qui précède en a déjà apporté la preuve. C'est très probablement pour améliorer l'efficacité de leur action collective sur la nature que les premiers hommes ont, progressivement, élaboré des systèmes de signes d'autant plus performants qu'ils étaient à la fois très souples et très complexes :

1 Un *signe* représente une chose, une situation, une idée..., avec laquelle il entretient un lien naturel (la fumée pour le feu) ou conventionnel (les mots et leurs significations). Un *système de signes* est un ensemble de signes structuré autour d'un code et de règles de combinaison propres à ce système : les langues humaines en sont l'exemple sans doute le plus perfectionné. Un *signe linguistique* est composé de deux parties indissociables : le *signifiant* (sa forme matérielle, constituée de lettres ou de sons) et le *signifié* (la représentation mentale qui donne son sens au mot).

2 La paléontologie est l'étude des fossiles, c'est-à-dire des traces très anciennes, dans les couches géologiques, d'espèces ou de formes de vie animales souvent disparues aujourd'hui.

il faut **communiquer par la parole** pour **organiser** et **partager** le travail, pour s'avertir mutuellement des dangers et négocier les moyens d'y faire face; peut-être aussi, comme le pensait Rousseau, pour échanger invectives et sentiments. Quant au besoin de communiquer des bébés, il se manifeste d'abord dans le cadre des besoins vitaux ou matériels (être nourri, être soulagé d'une douleur, obtenir un objet convoité...)

Le dialogue est la marque et le critère de l'humanité

Dans la vie quotidienne, pensée, action et communication sont étroitement imbriquées. Inversement, le fait que d'autres moyens que les mots (les gestes, les regards...) permettent aux hommes de communiquer entre eux n'enlève rien à l'efficacité irremplaçable de la parole: elle obéit à des codes plus rigoureux, mais surtout, en même temps qu'elle informe, elle peut inviter au dialogue¹ – ce qui n'est pas le cas du geste ou du regard, auxquels, le plus souvent, ne répondent qu'un autre geste ou un autre regard. Notons à ce propos que si le langage des signes des sourds-muets permet une communication du même ordre que la parole, c'est précisément parce qu'il obéit à des règles et à des codes aussi complexes et rigoureux que le langage oral articulé.

Si le dialogue n'est qu'une des formes possibles de la communication, il en est sans conteste la forme à la fois la plus riche et la plus durable. L'échange d'injures est une forme de communication: mais il porte en lui-même son arrêt brutal, le triomphe de la force, voire de la violence. Au-delà de ses vertus dans les échanges privés, l'aptitude au dialogue rend possible la **vie en commun** au sein d'une société. Pour qu'il existe, il faut que la parole de chacun, ses **arguments** dans la **discussion**, etc., puissent être partagés aussi bien que contestés: la poursuite du dialogue requiert et garantit le maintien de la **confiance** et du **respect** mutuels. ■ **TEXTES 5 à 7.**

III. Pouvoirs du langage et formes modernes de la communication

Ambivalence du pouvoir des mots

Vingt-cinq siècles plus tard, les analyses consacrées par Platon tant à la nécessité du dialogue authentique qu'au redoutable pouvoir de la **rhétorique**² n'ont pas vieilli. D'autres regards sur le pouvoir des mots sont simplement venus les renforcer ou les compléter.

Avec Freud, la **psychanalyse**³ a montré combien tout ce que nous disons ou ne voulons pas dire, ou ce que nous disons «par erreur» (les *lapsus*), dit en réalité quelque chose de nous-mêmes: à notre insu quelquefois, nos mots expriment des choses d'une importance extrême ou nous libèrent du poids de problèmes restés longtemps inconscients.

¹ Le dialogue (du grec *logos*, «parole», et *dia*, préposition qui indique la mise en relation de deux ou plusieurs choses) est un échange argumenté de propos entre deux ou plusieurs personnes.

² La rhétorique est l'art du discours habile et efficace, destiné à entraîner l'adhésion de ses auditeurs.

³ Sur Freud et la psychanalyse, voir le chapitre «La conscience, l'inconscient, le sujet» ► p. 19-20.

Un autre aspect du pouvoir des mots n'a pas échappé à la philosophie analytique anglaise¹ : qualifiant de performatifs² les énoncés comme « je te baptise », « je te promets de... », « je te jure que... », ces philosophes ont montré que la parole peut se confondre avec l'action, au lieu de simplement l'accompagner. En effet, les énoncés cités ne décrivent pas une action possible ou à venir : ils *sont* l'action de baptiser, de promettre, de jurer.

Pensons aussi à tous ces métiers dont l'exercice de la parole constitue l'un des principaux fondements – pour le meilleur et pour le pire. Les avocats, les enseignants, les journalistes, les hommes politiques... n'ont-ils pas le pouvoir revendiqué par Gorgias de réduire les autres en esclavage ? Certes, mais ils ont aussi celui de mettre leur savoir et leur habileté au service des autres : les défendre, les instruire, les informer, les gouverner, dans le souci du **bien commun**.

Progrès technique et problèmes éthiques

Des questions du même ordre surgissent aujourd'hui autour des technologies les plus récentes de l'information et de la communication, qui démultiplient en quelque sorte les pouvoirs du langage humain que l'on vient d'évoquer. Là aussi, le meilleur peut advenir comme le pire. L'accès aux informations et la correspondance en temps réel à l'échelle de la planète (Internet, courrier électronique) constituent à la fois un progrès extraordinaire facilitant la communication entre les hommes et une menace pour la qualité, éthique ou scientifique notamment, des échanges ainsi facilités. L'**absence de limites dans le temps et dans l'espace**, l'impossibilité d'un contrôle efficace des informations véhiculées, la liberté quasi totale de l'accès à ces informations représentent autant de risques potentiels de brouillage des frontières entre l'essentiel et le futile, l'urgent et l'anecdotique, le public et le privé, mais aussi le vrai et le faux, voire le bien et l'inacceptable.

Mais condamner d'emblée ces progrès techniques sans précédent au nom des risques qu'ils font courir à l'humanité serait aussi absurde que de s'en réjouir sans réserve. La question n'est du reste pas propre au domaine de la communication et soulève les mêmes interrogations que celles induites par exemple par les progrès des biotechnologies³ : aujourd'hui pas plus qu'hier, les hommes ne peuvent se contenter de vivre et d'agir, mais doivent mesurer la portée scientifique et éthique de leurs découvertes et assumer la **responsabilité** d'en tirer ou non toutes les conséquences possibles. // TEXTES 8 à 11.

1 La philosophie analytique est un courant de pensée né en Grande-Bretagne au ^{xx}e siècle chez des philosophes très critiques à l'égard des énoncés souvent abscons de la métaphysique classique. Pour s'opposer à cette forme de philosophie, ils développent notamment l'analyse des conditions de signification des énoncés de la langue ordinaire. Voir aussi dans ce chapitre le texte 9 ► p. 49.

2 Voir dans le texte 9 la note 2 ► p. 49.

3 Voir le chapitre « Enjeux du progrès technique » ► p. 320 et le texte 14 de Séris ► p. 331.

I. Pourquoi parlons-nous?

Le langage est le propre de l'homme

TEXTE 1 DESCARTES

Descartes rappelle au début de cette lettre que la force physique des animaux, voire leur aptitude à la ruse, peut être très supérieure à celles des hommes. Les corps des uns comme ceux des autres sont comparables à des machines, plus ou moins perfectionnées. Mais seuls les hommes parlent de façon sensée : c'est bien la preuve qu'eux seuls sont dotés de la faculté de penser.

Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation¹ de cette parole devienne le mouvement de quelque une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montaigne et Charron² aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions ; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

¹ Du verbe « proférer ».
Synonyme d'énonciation.
² Théologien et philosophe
français (1541-1603),
ami de Montaigne.

René Descartes, Lettre du 23 novembre 1646 au marquis de Newcastle, dans *Œuvres et Lettres*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 1255-1256.

Les premières langues sont nées des passions

TEXTE 2 ROUSSEAU

Le rapport établi par Rousseau entre invention du langage et expression des sentiments semble s'opposer au constat plus courant à l'époque des liens entre langage et pensée. Le raisonnement qui le conduit à cette hypothèse revient – ce qui est nouveau – à affirmer la double nécessité, pour la survie de l'espèce humaine, de la vie en société et de la communication par la parole.

On ne commença pas par raisonner, mais par sentir. On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins; cette opinion me paraît insoutenable. L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher. Il le fallait ainsi pour que l'espèce
5 vînt à s'étendre, et que la terre se peuplât promptement; sans quoi le genre humain se fût entassé dans un coin du monde, et tout le reste fût demeuré désert.

De cela seul il suit que l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes; il serait absurde que de la cause qui les écarte
10 vînt le moyen qui les unit. D'où peut donc venir cette origine? Des besoins moraux, des passions. Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix. Les fruits ne se dérobent point à nos mains; on peut s'en nourrir
15 sans parler; on poursuit en silence la proie dont on veut se repaître: mais pour émouvoir un jeune cœur, pour repousser un agresseur injuste, la nature dicte des accents, des cris, des plaintes. Voilà les plus anciens mots inventés, et voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques.

Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (1781), chap. II, Hatier, coll. «Profil philosophie», 1983, p. 51.

La pensée a besoin du langage

TEXTE 3 HEGEL

Hegel est l'un des premiers à avoir compris que le langage n'est pas un simple instrument au service de la pensée. Il met en ici en évidence la complexité des liens entre langage, pensée et réalité: c'est l'étroite association entre les mots et les idées qui permet aux hommes à la fois de se représenter les choses et de les nommer.

Nous n'avons savoir de nos pensées – nous n'avons des pensées déterminées, effectives – que quand nous leur donnons la forme de l'*ob-jektivité*, de l'*être-différencié* d'avec notre *intérieurité*, donc la figure de l'*extériorité*, et, à la vérité, d'une extériorité *telle* qu'elle porte, en même temps, l'empreinte
5 de la suprême *intérieurité*. Un extérieur ainsi intérieur, seul l'est le *son articulé*, le *mot*. C'est pourquoi vouloir penser sans mots – comme Mesmer¹ l'a tenté une fois – apparaît comme une déraison, qui avait conduit cet homme, d'après ce qu'il assura, presque à la manie délirante. Mais il est également risible de

¹ Franz Anton Mesmer (1734-1815) fut un médecin et un magnétiseur célèbre en Allemagne.

regarder le fait, pour la pensée, d'être liée au mot, comme un défaut de la
 10 première et comme une infortune; car, bien que l'on soit d'avis ordinaire-
 ment que l'*inexprimable* est précisément ce qui est le plus excellent, cet avis
 cultivé par la vanité n'a pourtant pas le moindre fondement, puisque l'in-
 exprimable est, en vérité, seulement quelque chose de trouble, en fermenta-
 15 tion, qui n'acquiert de la clarté que lorsqu'il peut accéder à la parole. Le
 mot donne, par suite, aux pensées, leur être-là le plus digne et le plus vrai.
 Assurément, on peut aussi – sans se saisir de la Chose – se battre avec les
 mots. Cependant, ce n'est pas là la faute du mot, mais celle d'une pensée
 défectueuse, indéterminée, sans teneur. De même que la *pensée* vraie est la
Chose, de même le *mot* l'est aussi, lorsqu'il est employé par la pensée vraie.
 20 C'est pourquoi, en se remplissant du mot, l'intelligence accueille en elle la
 nature de la Chose.

Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817),
 t. III, *Philosophie de l'esprit*, § 462, Addition, trad. B. Bourgeois,
 Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»,
 1998, p. 560-561.

La parole fait penser, la pensée fait parler

TEXTE 4 MERLEAU-PONTY

Aux deux rêves opposés, d'une pensée qui se suffirait à elle-même, et d'un langage si parfait qu'il pourrait tout dire, Merleau-Ponty objecte, comme Hegel, l'affirmation que les limites de l'un et de l'autre résident dans le fait qu'ils sont interdépendants. C'est même de cette interdépendance que pensée et langage tirent chacun leur richesse.

Le langage ne serait pas, selon le mot de Freud, un «réinvestissement»
 total de notre vie, notre élément, comme l'eau est l'élément des poissons,
 s'il doublait du dehors une pensée qui légifère dans sa solitude pour toute
 autre pensée possible. Une pensée et une expression parallèles devraient être
 5 chacune dans son ordre complètes, on ne pourrait concevoir d'irruption de
 l'une dans l'autre, d'interception de l'une par l'autre. Or l'idée même d'un
 énoncé *complet* est inconsistante: ce n'est pas parce qu'il est en soi complet
 que nous le comprenons, c'est parce que nous avons compris que nous le
 disons complet ou suffisant. Il n'est pas davantage de pensée qui soit com-
 10 plètement pensée et qui ne demande à des mots le moyen d'être présente à
 elle-même. Pensée et parole s'escomptent¹ l'une l'autre. Elles se substituent
 continuellement l'une à l'autre. Elles sont relais, stimulus l'une pour l'autre.
 Toute pensée vient des paroles et y retourne, toute parole est née dans les
 pensées et finit en elles. Il y a entre les hommes et en chacun une incroyable
 15 végétation de paroles dont les «pensées» sont la nervure. – On dira: mais
 enfin, si la parole est autre chose que bruit ou son, c'est que la pensée y
 dépose une charge de sens – et le sens lexical ou grammatical d'abord –,
 de sorte qu'il n'y a jamais contact que de la pensée avec la pensée. Bien sûr,
 des sons ne sont parlants que pour une pensée, cela ne veut pas dire que la
 20 parole soit dérivée ou seconde. Bien sûr, le système même du langage a sa
 structure pensable. Mais, quand nous parlons, nous ne la pensons pas comme

¹ C'est-à-dire: ont besoin
 l'une de l'autre.

2 L'auteur emprunte ici ses termes à la linguistique : Voir l'introduction de ce chapitre ► p. 38, note 1.

la pense le linguiste, nous n'y pensons pas même, nous pensons à *ce que nous disons*. Ce n'est pas seulement que nous ne puissions penser à deux choses à la fois : on dirait que, *pour* avoir devant nous un signifié², que ce soit à l'émission ou à la réception, *il faut* que nous cessions de nous représenter le code et même le message, que nous nous fassions purs opérateurs de la parole. La parole opérante fait penser et la pensée vive trouve magiquement ses mots. Il n'y a pas *la* pensée et *le* langage, chacun des deux ordres à l'examen se dédouble et envoie un rameau dans l'autre.

Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Préface, Gallimard, coll. «Folio essais», 1960, p. 32-33.

II. De la nécessité de la communication aux vertus du dialogue

L'espèce humaine a «choisi» de parler et de penser

TEXTE 5 MONOD

Évidemment impossible à démontrer, l'hypothèse la plus vraisemblable, pour expliquer à la fois l'évolution et la survie de l'espèce humaine, est que le développement du cerveau de nos plus lointains ancêtres a toujours privilégié le même axe : un système nerveux rendant possibles la parole et la pensée, et se perfectionnant en retour à travers l'exercice de ces deux facultés.

1 Comme le suggère le titre de l'ouvrage de Monod (*Le Hasard et la Nécessité*), il y aurait eu, à l'origine de toutes les évolutions décisives, conjugaison entre le *hasard* d'une modification génétique et la *nécessité* du changement qu'elle aurait rendu possible. L'espèce humaine serait ainsi devenue capable de parler par *hasard*, puis aurait dû sa survie à l'exercice de cette faculté ainsi transformée en *nécessité*. Parler et penser ont, dans cette hypothèse «fait pression» en faveur de la *sélection* de l'espèce humaine, au détriment d'espèces moins performantes.

Le fait que, dans l'évolution de certains groupes, on observe une tendance générale, soutenue pendant des millions d'années, au développement apparemment orienté de certains organes, témoigne de ce que le choix initial d'un certain type de comportement (devant l'agression d'un prédateur par exemple) engage l'espèce dans la voie d'un perfectionnement continu des structures et performances qui sont le support de ce comportement. [...]

C'est dans ces termes qu'il faut envisager le problème des pressions de sélection¹ qui ont orienté l'évolution de l'homme. [...]

On peut affirmer aujourd'hui que l'évolution de l'Homme, depuis ses plus lointains ancêtres connus, a porté avant tout sur le développement progressif de la boîte crânienne, donc du cerveau. Il a fallu à cela une pression de sélection orientée, continue, et soutenue depuis plus de deux millions d'années. Pression de sélection considérable, car cette durée est relativement courte, et *spécifique* car on n'observe rien de semblable dans aucune autre lignée : la capacité crânienne des singes anthropoïdes modernes n'est guère plus grande que celle de leurs ancêtres d'il y a quelques millions d'années.

Il est impossible de ne pas supposer qu'entre l'évolution privilégiée du système nerveux central de l'Homme et celle de la performance unique
 20 qui le caractérise, il n'y ait pas eu un couplage très étroit, qui aurait fait du langage non seulement le produit, mais l'une des conditions initiales de cette évolution.

L'hypothèse qui me paraît la plus vraisemblable est que, apparue
 très tôt dans notre lignée, la communication symbolique la plus rudimen-
 25 taire, par les possibilités radicalement neuves qu'elle offrait, a constitué l'un de ces « choix » initiaux qui engagent l'avenir de l'espèce en créant une pression de sélection nouvelle; cette sélection devait favoriser le développement de la performance linguistique elle-même et par conséquent celle de l'organe qui la sert, le cerveau.

Jacques Monod², *Le Hasard et la Nécessité*,
 Éd. du Seuil, coll. « Points essais », 1970, p. 164-168.

2 Spécialiste français de biologie cellulaire et moléculaire (1910-1976), prix Nobel de physiologie et de médecine 1965.

Dialoguer, c'est accepter d'être réfuté

TEXTE 6 PLATON

Pour Gorgias, la rhétorique – art de persuader par des discours habiles – est un art de combat utile. Socrate n'accepte pas cette façon de préférer les apparences du beau discours à la recherche de la vérité: c'est celle-ci qui doit guider l'échange d'arguments au cours du dialogue. Être réfuté quand on a tort est même, selon lui, plus utile encore que de réfuter les erreurs des autres.

GORGIAS. – [...] [On] doit faire un juste usage de la rhétorique aussi, comme on doit faire un juste usage des arts de combat. Si, à mon avis, quel-
 qu'un est devenu rhéteur et qu'il se serve de son talent et de son art pour
 agir injustement, ce n'est pas celui qui les lui a enseignés qu'il faut honnir
 5 et chasser de la cité. Son maître lui a transmis son enseignement pour qu'il en fasse un juste usage, alors qu'il en fait, lui, un usage opposé. C'est donc celui qui ne s'en sert pas comme il faut qu'il est juste de haïr, de chasser et de mettre à mort, mais non celui qui l'a instruit.

SOCRATE. – Je pense, Gorgias, que tu as l'expérience de nombreuses
 10 discussions et que tu y as remarqué ceci: ce n'est pas sans mal que les interlocuteurs définissent les uns pour les autres les sujets sur lesquels ils engagent une discussion, et parviennent à quitter un entretien en ayant appris quelque chose et en s'étant instruits eux-mêmes; si, au contraire, ils sont en désaccord sur une chose et que l'un refuse d'admettre que l'autre ait raison ou se soit
 15 exprimé clairement, alors ils se fâchent et soupçonnent l'autre de malveillance, plus enclins qu'ils sont à avoir le dessus qu'à examiner ce qui fait l'objet de la discussion. Il y en a même qui finissent par se séparer de la façon la plus moche, en se faisant insulter, après y avoir dit et entendu sur leur propre compte de telles horreurs que même les gens présents à la discussion s'en veulent d'avoir jugé bon d'être les auditeurs de tels individus.
 20

Pourquoi je te dis cela? Parce que tu me parais dire à présent des choses qui ne sont plus tout à fait en accord et en harmonie avec ce que tu disais sur la rhétorique en commençant. J'hésite dans ces conditions à

te réfuter, de peur que tu aies dans l'idée que je cherche à avoir le dessus
 25 dans la discussion, sans viser la question pour la rendre plus claire, mais en
 te visant toi. Moi, en tout cas, si tu es de ces gens qui sont comme moi,
 c'est avec plaisir que je t'interrogerai; sinon, je devrais renoncer. Quelle
 sorte d'homme je suis? De ceux qui ont plaisir à être réfutés, si je dis quelque
 chose qui n'est pas vrai, mais qui ont plaisir à réfuter si un autre dit une
 30 chose qui n'est pas vraie, et qui n'ont pas moins de plaisir à être réfutés qu'à
 réfuter; je pense même qu'il vaut mieux être réfuté dans la mesure où il
 vaut mieux être délivré du plus grand des maux que d'en délivrer autrui.
 Je pense en effet qu'il n'y a rien de si mauvais pour un homme que d'avoir
 une opinion fausse sur les sujets dont nous nous trouvons parler en ce
 35 moment. Si tu prétends toi aussi avoir cette tournure d'esprit, poursuivons
 la discussion; mais si tu crois qu'il faut l'abandonner, tenons-nous-en là et
 mettons fin à la discussion.

Platon, *Gorgias* (vers 390 av. J.-C.), 457 c-458 b, trad. B. Piettre,
 Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 2000, p. 28-30.

Le dialogue humanise le monde

TEXTE 7 ARENDT

C'est parce qu'ils peuvent parler ensemble de ce qui les concerne tous que les hommes peuvent partager la même vie et le même monde: pour Hannah Arendt, le dialogue est plus qu'une condition de la vie en commun, il est un critère majeur d'humanité.

Nous avons coutume aujourd'hui de ne voir dans l'amitié qu'un phénomène de l'intimité, où les amis s'ouvrent leur âme sans tenir compte du monde et de ses exigences. Rousseau, et non Lessing¹, est le meilleur représentant de cette conception conforme à l'aliénation de l'individu moderne
 5 qui ne peut se révéler vraiment qu'à l'écart de toute vie publique, dans l'intimité et le face-à-face. Ainsi nous est-il difficile de comprendre l'importance politique de l'amitié. Lorsque, par exemple, nous lisons chez Aristote que la *philia*, l'amitié entre citoyens, est l'une des conditions fondamentales du bien-être commun, nous avons tendance à croire qu'il parle seulement
 10 de l'absence de factions et de guerre civile au sein de la cité. Mais pour les Grecs, l'essence de l'amitié consistait dans le discours. Ils soutenaient que seul un «parler-ensemble»² constant unissait les citoyens en une *polis*³. Avec le dialogue se manifeste l'importance politique de l'amitié, et de son humanité propre. Le dialogue (à la différence des conversations intimes où les
 15 âmes individuelles parlent d'elles-mêmes), si imprégné qu'il puisse être du plaisir pris à la présence de l'ami, se soucie du monde commun, qui reste «inhumain» en un sens très littéral, tant que des hommes n'en débattent pas constamment. Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne,
 20 mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue. Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour

1 Philosophe allemand du XVIII^e siècle.

2 «Parler-ensemble»: autre façon, pour l'auteur, d'évoquer la pratique du débat entre citoyens.

3 En grec, la *polis* est la cité. On retrouve la trace de ces deux termes dans les mots français «politique» et «citoyen».

nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables. Tout ce qui ne peut devenir objet de dialogue peut bien être sublime, horrible ou
 25 mystérieux, voire trouver voix humaine à travers laquelle résonner dans le monde, mais ce n'est pas vraiment humain. Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains.

Hannah Arendt, *Vies politiques* (1974), trad. B. Cassin et P. Lévy, Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 34-35.

III. Pouvoirs du langage et formes modernes de la communication

Parole et domination

TEXTE 8 PLATON

Le plaidoyer de Socrate en faveur du dialogue et de l'acceptation de la réfutation (voir le texte 6 p. 45) répond à l'éloge de la rhétorique par Gorgias¹ : chef de file des sophistes², Gorgias soutient que maîtriser l'art des beaux discours confère sur les autres un pouvoir plus grand encore que celui de l'argent, puisque même les plus riches peuvent tomber sous la coupe des beaux parleurs.

SOCRATE. – À toi, maintenant, Gorgias. La rhétorique se trouve exercer son action et son autorité entièrement par le discours, n'est-ce pas ?

GORGAS. – Oui.

SOCRATE. – Dis-moi alors à propos de quoi. Quelle est parmi les choses
 5 existantes celle sur laquelle portent les discours dont se sert la rhétorique ?

GORGAS. – Les plus grandes et les meilleures des choses humaines, Socrate.

SOCRATE. – Mais Gorgias, ce que tu dis est ambigu et n'est en rien clair jusqu'ici. Je pense que tu as entendu chanter dans les banquets ce
 10 scolie³ dans lequel le chanteur passe en revue les biens : le premier consiste à être en bonne santé, le second à être beau, le troisième, selon la formule du scolie, à s'enrichir sans malhonnêteté.

GORGAS. – Je connais la chanson. Mais que cherches-tu à me dire ?

SOCRATE. – Ceci, que les artisans de ces biens dont l'auteur du sco-
 15 lie fait l'éloge – le médecin, le pédotribe⁴, le financier – t'interpelleraient aussitôt :

Le médecin, le premier, dirait : « Socrate, Gorgias t'abuse. Ce n'est pas son art qui s'occupe du plus grand bien des gens, mais le mien. »

Et si moi-même alors je lui disais : « Mais toi, qui es-tu pour dire cela ? »,
 20 il répondrait, je suppose, qu'il est médecin. « Que veux-tu dire ? C'est ton art qui œuvre au plus grand bien ? »

1 Sophiste grec (voir note suivante) de grande notoriété ; auteur du traité *Du non-être ou de la nature*.

2 Un sophiste était, en Grèce antique, un professeur itinérant qui enseignait aux jeunes riches destinés à l'exercice du pouvoir l'art d'argumenter et de convaincre en toutes situations.

3 Le scolie est une chanson de table (que les convives devaient chanter à tour de rôle, chacun choisissant le chanteur suivant).

4 En Grèce, un pédotribe était un maître de gymnastique, compétent aussi bien en matière d'exercice physique que d'hygiène du corps.

« Comment ne serait-ce pas la santé, Socrate? me répondrait-il sans doute. Est-il un bien plus important pour les hommes que la santé? »

Là-dessus, le pédotribe à son tour dirait: « Je serais étonné moi aussi, 25 Socrate, que Gorgias puisse te démontrer que son art produit un bien plus grand que celui que je peux démontrer dans le mien. »

Je me tournerais cette fois vers lui: « Qui es-tu donc, toi, et que fais-tu? »

« Je suis pédotribe, dirait-il, et mon métier est de façonner des hommes 30 beaux et forts de corps. »

Après le pédotribe, le financier dirait, plein de mépris, j'imagine, à l'égard de tous les autres: « Regarde, Socrate, si le bien qu'on peut trouver auprès de Gorgias ou de n'importe qui d'autre te paraît plus important que la richesse. »

35 Je m'adresserais alors à lui: « Quoi? Ce sont des richesses que tu produis? » Il acquiescerait.

« Qu'es-tu? »

« Financier. »

« Alors? Tu juges que la richesse est pour les hommes le plus grand 40 bien? » lui dirions-nous.

« Comment ne le serait-ce pas? » reprendrait-il.

« Mais Gorgias, là, proteste en disant que son art est la cause d'un plus grand bien que le tien », lui répondrions-nous.

Il est évident qu'après cela il dirait: « Et quel est ce bien? Que Gorgias 45 réponde. »

Eh bien, Gorgias, imagine que nous te demandions, eux et moi, de nous dire enfin ce que tu affirmes être pour les hommes le plus grand bien et que tu prétends pouvoir produire.

GORGAS. — Cela même, Socrate, qui est réellement le plus grand bien: 50 ce qui procure aux hommes à la fois la liberté et le pouvoir de dominer les autres dans leurs cités respectives.

SOCRATE. — Que veux-tu dire par là?

GORGAS. — Je veux dire: être capable par des discours de persuader les juges au Tribunal⁵, les conseillers au Conseil⁶, le peuple assemblé à 55 l'Assemblée⁷ et dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens. En vérité, grâce à ce pouvoir tu feras de ton médecin ou de ton pédotribe un esclave; quant au financier, il laissera apparaître que c'est un autre qu'il enrichit et non lui-même, mais toi qui sais parler et persuader la foule.

Platon, *Gorgias* (vers 390 av. J.-C.), 451 d-452 e, trad. B. Pieltre, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 2000, p. 16-19.

5 À Athènes, les procès donnaient lieu à une confrontation publique entre le plaignant et l'accusé, devant un jury populaire imposant (allant jusqu'à cinq cents membres, tirés au sort annuellement). Chacun défendait sa partie lui-même ou lisait un discours écrit par un professionnel (un « logographe »).

6 La *Boulè*: assemblée de cinq cents membres, renouvelés annuellement, chargés du « gouvernement » quotidien de la cité; de préparer l'ordre du jour de l'*Ecclesia* où le peuple assemblé prend les décisions orientant la politique générale de la cité.

7 L'*Ecclesia*: assemblée du peuple se réunissant environ une fois par mois. C'est elle qui dispose du pouvoir décisif à Athènes, faisant de la cité antique un modèle de démocratie directe, fortement critiqué cependant à l'époque de Platon, et par Platon lui-même.

Dire et faire

TEXTE 9 DUCROT

Le linguiste Oswald Ducrot propose ici une brève synthèse de la théorie des actes de langage, développée notamment par les philosophes Austin et Searle¹. La notion d'acte de langage renvoie au fait qu'une parole ou un énoncé peuvent être eux-mêmes l'action qu'ils mentionnent.

En disant *Je te promets de venir*, je fais l'acte qui est mentionné dans l'énoncé, je promets. Il en va de même pour *Je t'ordonne*, *Je te permets*, etc. Un critère commode permet de détecter ces énoncés, c'est leur comportement particulier lorsqu'ils sont traduits du style direct dans le style indirect. La phrase *Il m'a dit «Je te promets un livre»* peut se rendre, au style indirect comme *Il m'a promis un livre*, alors que *Il m'a dit «Je t'apporte un livre»* ne saurait avoir pour équivalent *Il m'a apporté un livre*. Quand nous disons que l'énonciation du performatif² accomplit l'action décrite dans l'énoncé, il faut entendre par là que l'accomplissement de cette action est la fonction même de l'énonciation et non pas seulement une de ses conséquences indirectes. Ainsi l'énoncé *Je te parle* n'est pas un performatif, bien que son énonciation implique que l'on parle. Si en effet l'énonciation de *Je te parle* ne peut se faire sans parole, l'emploi de cette formule n'est pas destiné essentiellement à constituer une parole, mais à appeler l'attention d'un auditeur distrait ou récalcitrant. Le critère du discours indirect corrobore d'ailleurs les résultats de l'analyse intuitive: *Il m'a parlé* ne peut pas être en général considéré comme une traduction de *Il m'a dit «Je te parle»*.

La découverte des performatifs [...] fournit l'exemple de conventions sociales qui déterminent la valeur – non plus seulement d'énoncés – mais d'actes d'énonciation. Car c'est bien une convention qui fait que l'emploi d'une certaine formule a pour effet de lier celui qui l'a prononcée, de créer pour lui une obligation. Et cet effet, c'est le point important, n'est pas une simple conséquence externe de l'acte d'énonciation, conséquence dont on pourrait faire abstraction, et conserver néanmoins la possibilité de décrire et de caractériser l'acte. La création d'une obligation a, avec l'acte de dire *Je promets*, un rapport infiniment plus étroit que celui qui lie par exemple une sanction et un acte considéré socialement comme criminel. Car un vol et un meurtre peuvent encore être décrits sans qu'on fasse allusion à la condamnation dont ils sont l'objet; mais l'acte linguistique de promettre ne serait plus rien – juste un simulacre ou une plaisanterie – s'il n'engageait pas celui qui l'accomplit. Il cesse d'être lui-même dès qu'il n'inaugure plus une obligation. C'est la raison pour laquelle nous avons employé le mot *valeur* (nous aurions d'ailleurs pu dire *sens* ou *signification*, si nous ne préférons, provisoirement, réserver ces mots pour parler des énoncés): la convention sociale qui attache l'obligation à l'acte de promettre est inséparable de la valeur même de cet acte.

¹ John Langshaw Austin (1911-1960) et John Searle (né en 1932), philosophes anglo-saxons spécialistes de l'analyse du langage.

² Du verbe anglais *to perform*, «accomplir»: l'énoncé performatif accomplit l'action qu'il nomme.

Oswald Ducrot, «De Saussure à la philosophie du langage», dans R. Searle, *Les Actes de langage*, Préface de l'édition française, Hermann, 1972, p. 11-12.

Action et communication

TEXTE 10 HABERMAS

Pour le philosophe allemand contemporain Jürgen Habermas, agir et communiquer avec autrui sont indissociables : l'agir communicationnel fonde la possibilité de toute réalisation collective. Cet agir indissociable de la communication est rendu possible par l'existence d'un consensus préalable, mais la pleine réalisation du consensus est en même temps ce que vise cet agir : c'est donc la raison qui permet de rechercher l'accord par le dialogue et non par la violence.

Nous nommons *instrumentale* une action orientée vers le succès, lorsque nous la considérons sous l'aspect de la poursuite de règles techniques d'action et que nous évaluons le degré d'efficacité d'une intervention dans un contexte d'états de choses et d'événements; nous nommons *stratégique* une action orientée vers le succès, lorsque nous la considérons sous l'aspect de la poursuite de règles de choix rationnelles et que nous évaluons le degré d'efficacité de l'influence prise sur les décisions d'un partenaire rationnel. Les actions instrumentales peuvent être raccordées à des interactions sociales, (tandis que) les actions stratégiques représentent elles-mêmes des actions sociales. En revanche, je parle d'actions *communicationnelles*, lorsque les plans d'action des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension. Dans l'activité communicationnelle, les participants ne sont pas primordiallement orientés vers le succès propre; ils poursuivent leurs objectifs individuels avec la condition qu'ils puissent accorder mutuellement leurs plans d'action sur le fondement de définitions communes des situations. Pour cette raison, la négociation des définitions de situation est une composante essentielle des opérations d'interprétation requises pour l'agir communicationnel [...].

Les procès¹ d'intercompréhension visent un accord qui satisfasse aux conditions d'un accord rationnellement motivé, au contenu d'une expression. Un accord obtenu par la communication, a un fondement rationnel; il ne peut notamment être *imposé* d'aucun côté, que ce soit instrumentalement, par l'intervention directe dans la situation d'action, ou stratégiquement, par l'influence prise, calculée pour le succès, sur les décisions d'un partenaire. Certes, un accord peut être objectivement contraint, mais ce qui advient *de façon visible* par l'influence extérieure ou l'emploi de la violence ne peut compter subjectivement. L'accord repose sur des *convictions* communes.

L'acte de langage de l'un ne réussit que si l'autre accepte l'offre qu'il contient, en prenant (implicitement) position pour oui ou non à l'égard d'une prétention à la validité, fondamentalement critiquable. Aussi bien Ego dont l'expression élève une prétention à la validité, que Alter², qui reconnaît ou rejette cette prétention, appuient leurs décisions sur des raisons potentielles. [...] Si nous ne pouvions pas nous référer au modèle du discours, nous ne serions pas en mesure d'analyser si peut que ce soit ce que cela veut dire, que deux sujets s'entendent l'un l'autre.

1 Ici employé au sens de « processus ».

2 Allusion à la locution latine *alter ego*, de *alter*, « autre », et *ego*, « moi ». Un *alter ego* est un autre moi-même, quelqu'un qui me ressemble, ou avec qui, au minimum, la communication est possible. L'auteur pose ici comme condition au dialogue l'acceptation de la discussion par tous les interlocuteurs (voir aussi le texte 6 ► p. 45).

Du livre à l'écran

TEXTE 11 CHARTIER

Historien contemporain spécialiste de l'histoire du livre et de la lecture, Roger Chartier s'interroge ici sur leur avenir. Le développement des supports numériques et de la communication électronique ne devrait pas entraîner la disparition de l'écrit, mais une transformation profonde des pratiques de lecture et d'écriture.

Dans l'univers de la communication à distance qu'autorisent la numérisation et la télématique, les textes ne sont plus prisonniers de leur matérialité originelle.

[...] Il n'est sans doute pas trop tôt pour réfléchir sur les effets de la mutation ainsi promise et annoncée. Si les textes s'émancipent de la forme qui les a convoyés depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne – à savoir le *codex*, le livre composé de cahiers dont dérivent tous les objets imprimés qui nous sont familiers –, ce sont, en effet, toutes les technologies intellectuelles, toutes les opérations à l'œuvre dans la production de la signification qui se trouveront modifiées. « *Forms effect meanings*¹ », écrit D. F. McKenzie : la leçon doit être entendue, qui met en garde contre l'illusion qui réduit à tort les textes à leur seul contenu sémantique. Passant du *codex* à l'écran, le « même » texte n'est plus vraiment le même, et cela parce que les nouveaux dispositifs formels qui le proposent à son lecteur en modifient les conditions de réception et de compréhension.

Porté par une technique et un support nouveaux, le texte pourra être offert aux manipulations du lecteur dont les interventions ne seront plus réduites, comme dans le cas du livre imprimé, à insinuer une écriture manuscrite dans les blancs laissés par la composition typographique. Dans le même temps, la fin du *codex* signifiera la perte des gestes et des représentations indissolublement liés au livre tel que nous le connaissons. Dans la forme qu'il a acquise en Occident depuis les commencements de l'ère chrétienne, le livre a été l'une des plus puissantes métaphores utilisées pour penser le cosmos, la nature, ou le corps humain. Si venait à s'effacer l'objet qui a fourni la matrice de ce répertoire d'images (poétiques, philosophiques, scientifiques), ce sont les références et les procédures qui organisent la lisibilité du monde, identifiée à celle d'un livre en forme de *codex*, qui se trouveraient profondément bouleversées.

Faire coïncider, comme en rêvaient les bibliographes de la Renaissance, la particularité du lieu où se trouve le lecteur et l'universalité du savoir² dont celui-ci peut s'emparer, suppose inévitablement une définition nouvelle du concept de texte, déboîtée de l'immédiate évidence qui l'associe pour nous à une forme particulière du livre (le *codex*), substitué il y a dix-sept ou dix-huit siècles, à une autre, le *volumen* ou livre en rouleau. Les détours historiques proposés dans cet ouvrage nous conduisent ainsi à une question essentielle de notre présent, non pas celle, trop rebattue, de la disparition supposée de l'écrit, plus résistant qu'on ne le pense, mais celle de la possible révolution des formes de sa dissémination et de son appropriation.

Roger Chartier, *L'Ordre des livres*,
Albin Michel, 1996.

¹ « Les formes déterminent les significations. » Voir D. F. McKenzie, *La Bibliographie et la sociologie des textes*, Éd. du Cercle de la librairie, 1991, p. 30.

² L'auteur fait ici allusion au rêve utopique de « bibliothèque universelle ».

LE DÉSIR

I. L'homme, un être de désir

L'essence de l'homme

L'homme est un être de désir. Cela signifie que, au plan de l'espèce comme à celui de l'individu, l'horizon de ses aspirations ne se limite pas à ce qui lui est instantanément donné, ni au monde dans lequel il évolue immédiatement. Dans son rapport au monde, dans son rapport aux autres et d'abord dans son rapport à lui-même, l'homme aspire à autre chose qu'à ce qui est déjà là.

Cette condition d'être désirant n'est pas sans ambiguïté : elle est à la fois la source de nos malheurs et de nos joies. Nos peines, en effet, viennent parfois du désir non satisfait et, dans un mouvement de croissance exponentielle, sont à leur tour sources de nouveaux désirs, ne serait-ce que l'aspiration à vaincre les désirs qui causent ces peines. Mais, dans le même temps, nos joies les plus intenses nous viennent généralement de la satisfaction des désirs les plus fondamentaux et cette satisfaction est à son tour à l'origine de nouveaux désirs... « Tout le malheur de l'homme vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir demeurer en repos, dans une chambre¹ », écrivait Pascal. Sans le contredire sur ce point, on ajoutera qu'un homme au repos absolu se priverait sans doute de toute joie, car la chambre risquerait fort de se transformer en geôle.

Ambiguïtés du désir

Cette ambiguïté première montre que le désir a partie liée avec la sagesse. C'est ce qui explique que les philosophes aient cherché à se prononcer sur la nature de ce désir, sur son objet et sur la façon de le traiter. Comme son étymologie le souligne, la **philosophie** elle-même (« amour de la sagesse ») est du reste une forme de désir. La sagesse peut même être définie, et l'a souvent été, comme un art de se conduire à l'égard de ses propres désirs. Chaque homme, en leur donnant libre cours ou en les réprimant, en réfléchissant aux conditions de leur satisfaction, en triant ses bons et ses mauvais désirs, engage le sens et la valeur de son existence.

C'est que la constitution même du désir n'est pas donnée d'emblée. Contrairement à l'ordre de la nature, toujours réductible à lui-même, l'ordre du désir engage la responsabilité de celui qui désire. À strictement parler, le loup, par exemple, ne *désire* pas manger l'agneau : il éprouve simplement « une faim de loup », sur laquelle il n'a pas de pouvoir. C'est pourquoi il ne viendrait à l'idée de personne de reprocher au loup de n'avoir pas contrôlé son **instinct**. Lorsque l'homme désire, au contraire, il est lui-même au moins en partie source de son désir. Et dans

¹ *Pensées*, éd. Brunschvicg 139, éd. Lafuma 136.



Félix Vallotton (1865-1925), *Intimité (Couple dans un intérieur avec paravent)*, détail, 1898, tempera sur carton, 35 x 57 cm, collection Josefowitz, Lausanne.

cette dynamique propre au désir, des liens complexes se tissent entre l'**imaginaire** et le réel. Désirer, c'est aspirer à une réalité qui n'est pas là, c'est disposer en imagination d'une autre existence, dont on espère la réalisation. C'est en quelque sorte mener une double vie.

De là une nouvelle ambiguïté du désir : sa satisfaction est peut-être moins source de contentement que le fait même d'éprouver du désir. Sa faim apaisée, le loup est repu. L'homme qui aurait satisfait tous ses désirs, ou qui n'en éprouverait plus, serait un peu comme un homme « fini ». Mais celui qui, de son côté, ne croirait à la possibilité de satisfaction d'aucun de ses désirs n'en serait pas moins désespéré. Le désir est donc fondamentalement « désir de désirer » : il est d'abord aspiration à désirer toujours mieux ; mais il est également désir que le désir d'autrui se porte sur nous et, par là, nous reconnaisse¹. Comme l'écrit Hegel : « La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi². »

L'expérience du désir inscrit donc l'humanité dans sa condition singulière et lui révèle à elle-même ce que les philosophes ont appelé sa **finitude**. Par ce mot, on désigne d'abord la conscience qu'a l'humanité de sa propre imperfection, de son caractère inachevé. Mais la finitude est tout autant une aspiration à combler ce sentiment de vide, parfois par la foi en un au-delà et en un Être suprême, comme c'est le cas des religions, mais aussi par la façon dont chacun organise sa vie quotidienne.

¹ Voir dans le chapitre « La conscience, l'inconscient, le sujet » les textes 6 de Sartre ► p. 24 et 7 de Tournier ► p. 25.

² *Phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. J.-P. Lefebvre, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1991, p. 149.

L'amour et la pulsion érotique

En recourant au mythe pour figurer, plus qu'expliquer, les racines métaphysiques de l'amour, Platon, par exemple, exprime à quel point le désir révèle à celui qui désire ses manques constitutifs¹. Mais, en même temps, l'**érotisme** marque le refus humain de réduire l'activité biologique de reproduction à sa pure naturalité. Par le désir amoureux, l'espèce humaine manifeste à nouveau son inaptitude à être satisfaite d'elle-même. L'amoureux, en cherchant sa « moitié », vise certes à combler un manque, mais, paradoxalement, ce qu'il redoute, c'est de se suffire à lui-même. Suivant en cela l'inspiration du psychanalyste Jacques Lacan, on pourrait dire que l'**amour** consiste non seulement à demander à l'autre ce qu'on n'a pas, mais à obtenir de lui ce qu'il n'a pas lui-même. L'amour est cette expérience contradictoire dans laquelle on veut être aimé pour soi-même tout en refusant d'être suffisant à soi-même – et dans laquelle, parallèlement, on aime l'autre pour ce qu'il est, tout en aspirant à ce qu'il nous élise pour le métamorphoser.

Contrairement à ce que l'expérience de l'amour peut donner à penser à celui qui en voit la cause dans l'objet aimé, la **pulsion** érotique révèle d'abord des aspirations profondes chez celui qui l'éprouve. Elle n'est pas réductible à une excitation externe que la satisfaction viendra supprimer. La psychanalyse nous montre ainsi que la manifestation des pulsions obéit à des mécanismes plus complexes que la simple alternance entre apparition et disparition par le jeu de la satisfaction. Nos pulsions ne disparaissent pas, tout au plus se métamorphosent-elles sous l'effet de nos censures². // TEXTES 1 à 5.

II. Désir et besoin

La classification des désirs

Le désir n'est donc pas réductible au besoin. Il devient alors nécessaire de s'interroger sur la nature de nos désirs, pour proposer une classification, voire une hiérarchisation, de nos aspirations. L'épicurisme, contrairement à une image répandue, qui conduit même parfois à le qualifier de « philosophie de pourceaux³ », distingue en la matière ce qui est **naturel** et ce qui ne l'est pas, mais surtout, parmi les **désirs naturels**, ce qui est strictement nécessaire et ce dont la satisfaction, tout en relevant de plaisirs à proprement parler naturels, n'est pas absolument vitale. Le but de cette classification n'est pas de limiter la quête du plaisir à ce qui est strictement nécessaire, car l'épicurisme n'est évidemment pas un **ascétisme**, mais de préserver l'accès au bonheur, ou du moins l'**absence de troubles** (« ataraxie » de l'âme, « aponie » du corps), même dans les situations les plus difficiles. Ainsi Épicure prétendait-il que, avec du pain sec et de l'eau, un sage est capable de rivaliser avec les dieux...

¹ *Le Banquet*, 189 a-193 d (voir le texte 3 ► p. 58). Voir aussi la naissance d'Éros, 201 d-212 a.

² Voir, dans le chapitre « La conscience, l'inconscient, le sujet » les textes de Freud 14 ► p. 30, 16 ► p. 32 et 19 ► p. 35.

³ Expression utilisée par le poète latin Horace (qui se l'appliquait à lui-même par dérision), puis par divers détracteurs de l'épicurisme.

La dépense gratuite

L'amour, évoqué plus haut, n'est pas, parmi les terrains d'exercice du désir, la seule manifestation de l'aspiration humaine à ajouter à la réalité donnée une dimension artificielle, façonnée par la logique de nos désirs. La vie quotidienne est elle-même pavée d'exigences et de satisfactions débordant largement la simple sphère de nos besoins. Si l'on définit en effet le besoin comme l'ordre de la nécessité absolue, vitale, on s'aperçoit très vite que, dans toutes les cultures, la majeure partie des activités humaines, pour le meilleur et pour le pire, est consacrée à des choses à la fois **essentiels** et **inutiles**¹. L'art, la recherche du luxe, le culte des morts ou celui des dieux, la quête perpétuelle d'un confort matériel superflu, etc., qui motivent la plus grande part de nos efforts, sont autant de signes de notre volonté de dépasser l'ordre du strict nécessaire. Nos activités les plus vitales, telles que l'alimentation, l'habitation, l'habillement, sont autant de prolongements culturels qui résultent de notre désir de ne pas régler nos existences sur le strict besoin.

Le développement du luxe et l'idée de progrès

La tentation est donc grande d'assimiler le développement des arts, des sciences et des techniques, pris en bloc, à un **progrès** culturel. Si cette vue n'est pas absolument fausse, rien ne permet d'affirmer que le dépassement de la nature par le développement du pouvoir que les hommes exercent sur elle conduit nécessairement à la satisfaction de désirs forcément légitimes. Sans refuser *a priori* les bienfaits matériels du développement des sciences et des techniques, on ne peut exclure qu'ils puissent conduire l'espèce humaine à sa perte, et le reste des vivants avec elle, si aucune précaution n'est prise quant aux **limites** de cette maîtrise². *A fortiori*, du point de vue de l'**éthique**, il faut interroger la légitimité de désirs qui inspirent certaines demandes adressées aux sciences et aux techniques. L'un des mérites de Rousseau fut sans doute, en pleine époque des Lumières – tout en reconnaissant que, lorsqu'on a goûté aux avantages de la civilisation, il ne saurait être raisonnablement question d'y renoncer –, d'avoir mis en évidence que le luxe sur lequel ces désirs débouchent (ce qu'on appelle aujourd'hui «la **société de consommation**») n'est pas en soi une garantie de **progrès moral** ni de **justice sociale**. ■ TEXTES 6 à 8.

III. La maîtrise des désirs

La volonté

Si la sagesse est maîtrise lucide des désirs, le désir ne devient insensé que lorsqu'il prétend subvertir la hiérarchie des valeurs et gouverner l'esprit. C'est ce que les Grecs appelaient la **démésure** (*l'hubris*). Ainsi Platon décrit-il l'âme (l'esprit qui anime le corps) comme divisée en trois parties : la

1 Voir Marcel Mauss, « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1968.

2 Voir dans le chapitre « La liberté » le texte 15 de Jonas ■ p. 199 et dans le chapitre « Enjeux du progrès technique » la présentation ■ p. 314 et le texte 3 de Bergson ■ p. 322.

raison (*logos*), le courage (*thumos*), et le désir (*épithumia*)¹. Le désir n'est pas condamné en soi ; ce qui est condamnable est qu'il veuille prendre le pas sur la raison et décider à sa place de ce qui est désirable. Dans cette lutte intérieure, le *thumos* joue le rôle de ce que nous appelons aujourd'hui la **volonté**. La volonté est cette faculté qui, éclairée par la raison, donne toute sa puissance au désir légitime et s'oppose de toutes ses forces au désir qui ne l'est pas. C'est par le jeu de la volonté que se trace la différence entre la **passion**, qui fait de nous les jouets du désir, et l'**action**, dans laquelle nous sommes le sujet décidant librement de ses fins².

Plaçant au centre de leur morale cette faculté selon eux hégémonique que doit être la volonté, les stoïciens, en l'associant à la raison, y voient la seule instance capable de décider entre ce qui dépend de nous, qui mérite qu'on le prenne au sérieux dans la mesure où c'est cela qui délimite l'espace de notre liberté, et ce qui n'en dépend pas, dont nous ne devons pas tenir compte. Ainsi le sage peut-il légitimement aspirer à exercer un contrôle actif sur soi. Cela le prépare à résister aux événements extérieurs à son contrôle, devant lesquels il doit rester impassible. Dans cette perspective, le contrôle du désir est d'un même mouvement source de sagesse et de bonheur : désirer l'impossible (par exemple, ne pas mourir) est à la fois insensé et source certaine de malheur. C'est empoisonner sa vie réelle au nom d'une aspiration dont on sait d'avance qu'elle ne sera pas satisfaite. Il n'est guère plus raisonnable de suspendre son bonheur à des événements incertains. Selon la belle formule de Descartes, il est toujours plus sensé de travailler « à changer mes désirs que l'ordre du monde ».

L'usage que nous faisons de notre volonté est ainsi la seule source légitime de nos satisfactions, car il est véritablement la seule source de nos mérites : on est rarement responsable de sa beauté ou de son intelligence, mais on l'est toujours des décisions que l'on prend en s'appuyant sur ce dont la nature et le hasard ont bien voulu nous doter.

Le nihilisme

Cette volonté de traiter raisonnablement ses désirs ne doit pas être confondue avec les diverses formes de renoncement gratuit, de **sacrifice** pour le sacrifice, que Nietzsche désigne du nom de nihilisme. La morale occidentale, selon lui, s'est ainsi singularisée, tout au long de son histoire, par un culte gratuit du dépouillement et un éloge insensé de la privation. La sagesse du désir a été dérisoirement confondue avec une condamnation de tout désir, voire de toute volonté. La sagesse a été grimée en ascétisme : la morale qu'elle fonde est en réalité une mutilation de l'existence humaine, qui brise son pouvoir de toujours se dépasser elle-même. La vraie sagesse, au contraire, ne consisterait pas à renoncer au désir, mais à en comprendre la nature profonde pour l'orienter vers les buts les plus susceptibles de satisfaction : non pas réprimer tout désir parce que c'est un désir, mais travailler à comprendre, envers et contre les aveuglements divers, ce qui est véritablement désiré. Mais il est vrai qu'un tel programme est plus aisé à formuler qu'à respecter... **TEXTES 9 à 12.**

1 *La République*, livre IV, 436 a-445 e. Voir également *Phèdre* 246 a-275 b.

2 Voir dans le chapitre « La liberté » le texte 9 de Platon ► p. 193.

I. L'homme, un être de désir

Désir et imagination

TEXTE 1 ROUSSEAU

La source du désir, selon Rousseau, est cette faculté typiquement humaine qui nous fait, entre autres, inventer et poursuivre des biens inexistantes : l'imagination. La jouissance réside moins dans la possession effective que dans l'espérance de conquérir un bien imaginaire.

Malheur à qui n'a plus rien à désirer ! il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède. On jouit moins de ce qu'on obtient que de ce qu'on espère, et l'on est heureux qu'avant d'être heureux. En effet, l'homme avide et borné, fait pour tout vouloir et peu obtenir, a reçu du ciel une force consolante qui rapproche de lui tout ce qu'il désire, qui le soumet à son imagination, qui le lui rend présent et sensible, qui le lui livre en quelque sorte, et pour lui rendre cette imaginaire propriété plus douce, le modifie au gré de sa passion. Mais tout ce prestige¹ disparaît devant l'objet même ; rien n'embellit plus cet objet aux yeux du possesseur ; on ne se figure point ce qu'on voit ; l'imagination ne pare plus rien de ce qu'on possède, l'illusion cesse où commence la jouissance. Le pays des chimères² est le seul digne d'être habité et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas.

Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse* (1761),
Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 693-694.

1 Au sens premier du mot : illusion, séduction.

2 Animal mythologique, moitié lion, moitié chèvre. Le mot est devenu synonyme d'idée fantaisiste.

Le désir est l'essence de l'homme

TEXTE 2 SPINOZA

Spinoza s'efforce ici de dénoncer l'illusion selon laquelle il existerait des choses éminemment désirables en elles-mêmes, comme si le monde était modelé en fonction de notre nature. Nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont bonnes, mais parce que notre nature nous conduit à les juger désirables.

PROPOSITION 6

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

PROPOSITION 7

L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose. [...]

PROPOSITION 9

SCOLIE

Quand on rapporte cet effort à l'Esprit seul, on l'appelle *Volonté*, mais quand on le rapporte simultanément à l'Esprit et au Corps, on l'appelle *Appétit* ; et celui-ci n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme, essence d'où

1 L'homme est conduit, par des causes qu'il ne décide pas, à désirer ce qui sert à sa conservation.

suivent nécessairement toutes les conduites qui servent sa propre conservation; c'est pourquoi l'homme est nécessairement déterminé¹ à les accomplir. En outre, il n'y a aucune différence entre l'Appétit et le Désir, si ce n'est qu'en
10 général on rapporte le Désir aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit; c'est pourquoi on pourrait le définir ainsi: *Le Désir est l'appétit avec la conscience de lui-même*. Il ressort donc de tout cela que nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, ne le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire
15 nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons.

Baruch Spinoza, *Éthique* (1677, publication posthume), III^e partie, trad. R. Misrahi, PUF, coll. «Philosophie d'aujourd'hui», 1990, p. 163-165.

Le mythe d'Aristophane

TEXTE 3 PLATON

Les mythes platoniciens ont souvent pour but de figurer ce dont on ne peut totalement rendre compte rationnellement. Le désir humain, en effet, et plus spécialement l'amour, échappe en partie à nos pouvoirs de compréhension. Ce mythe, en évoquant la recherche d'une plénitude perdue, semble renvoyer à une vie antérieure sans désir. On se demandera cependant ce qui a bien pu inspirer aux hommes le désir initial de s'élever jusqu'aux dieux...

ARISTOPHANE¹. – Au temps jadis, notre nature n'était pas la même qu'aujourd'hui, mais elle était d'un genre différent.

Oui et premièrement, il y avait trois catégories d'êtres humains et non pas deux comme maintenant, à savoir le mâle et la femelle. Mais il en existait encore une troisième, qui participait des deux autres, dont le nom subsiste aujourd'hui, mais qui, elle, a disparu. En ce temps-là en effet il y avait l'androgyné, un genre distinct qui, pour le nom comme pour la forme, faisait la synthèse des deux autres, le mâle et la femelle. Aujourd'hui, cette catégorie n'existe plus, et il n'en reste qu'un nom tenu pour infamant.

10 Deuxièmement, la forme de chaque être humain était celle d'une boule, avec un dos et des flancs arrondis. Chacun avait quatre mains, un nombre de jambes égal à celui des mains, deux visages sur un cou rond avec, au-dessus de ces deux visages en tout point pareils et situés à l'opposé l'un de l'autre, une tête unique pourvue de quatre oreilles. En outre, chacun
15 avait deux sexes et tout le reste à l'avenant, comme on peut se le représenter à partir de ce qui vient d'être dit. Ils se déplaçaient, en adoptant une station droite comme maintenant, dans la direction qu'ils désiraient; et, quand ils se mettaient à courir vite, ils faisaient comme les acrobates qui font la culbute en soulevant leurs jambes du sol pour opérer une révolution avant
20 de les ramener à la verticale; comme à ce moment-là ils prenaient appui sur huit membres, ils avançaient vite en faisant la roue.

La raison qui explique pourquoi il y avait ces trois catégories et pourquoi elles étaient telles que je viens de le dire, c'est que, au point de départ, le mâle était un rejeton du soleil, la femelle un rejeton de la terre, et le genre
25 qui participait de l'un et de l'autre un rejeton de la lune car la lune participe

1 Ce personnage du dialogue emprunte le nom d'un poète comique athénien (vers 450-386 av. J.-C.), auteur d'une satire de Socrate (*Les Nuées*) présentée dans l'*Apologie de Socrate* (18 d et 19 c) comme indirectement responsable de son procès. Le mythe qui suit n'exprime donc pas la pensée de Platon et sera du reste en partie critiqué dans la suite du *Banquet* (205 d-e).

des deux. Et si justement eux-mêmes et leur démarche avaient à voir avec le cercle, c'est qu'ils ressemblaient à leur parent.

Cela dit, leur vigueur et leur force étaient redoutables, et leur orgueil était immense. Ils s'en prirent aux dieux, et ce que Homère raconte au sujet d'Éphialte et d'Otos², à savoir qu'ils entreprirent l'escalade du ciel dans l'intention de s'en prendre aux dieux, c'est à ces êtres qu'il convient de le rapporter.

C'est alors que Zeus et les autres divinités délibérèrent pour savoir ce qu'il fallait en faire; et ils étaient bien embarrassés. Ils ne pouvaient en effet ni les faire périr et détruire leur race comme ils l'avaient fait pour les Géants³ en les foudroyant – car c'eût été la disparition des honneurs et des offrandes qui leur venaient des hommes –, ni supporter plus longtemps leur impudence. Après s'être fatigué à réfléchir, Zeus déclara: «Il me semble, dit-il, que je tiens un moyen pour que, tout à la fois, les êtres humains continuent d'exister et que, devenus plus faibles, ils mettent un terme à leur conduite déplorable. En effet, dit-il, je vais sur-le-champ les couper chacun en deux; en même temps qu'ils seront plus faibles, ils nous rapporteront davantage, puisque leur nombre sera plus grand⁴. Et ils marcheront en position verticale sur deux jambes; mais, s'ils font encore preuve d'impudence, et s'ils ne veulent pas rester tranquilles, alors, poursuivit-il, je les couperai en deux encore une fois, de sorte qu'ils déambuleront sur une seule jambe à cloche-pied.» Cela dit, il coupa les hommes en deux, ou comme on coupe les œufs avec un crin.

Quand il avait coupé un être humain, il demandait à Apollon de lui retourner du côté de la coupure le visage et la moitié du cou, pour que, ayant cette coupure sous les yeux, cet être humain devînt plus modeste; il lui demandait aussi de soigner les autres blessures. Apollon retournait le visage et, ramenant de toutes parts la peau sur ce qu'on appelle à présent le ventre, procédant comme on le fait avec les bourses à cordons, il l'attachait fortement au milieu du ventre en ne laissant qu'une cavité, ce que précisément on appelle le «nombril». Puis il effaçait la plupart des autres plis en les lissant et il façonnait la poitrine, en utilisant un outil analogue à celui qu'utilisent les cordonniers pour lisser sur la forme les plis du cuir. Il laissa pourtant subsister quelques plis, ceux qui se trouvent dans la région du ventre, c'est-à-dire du nombril, comme un souvenir de ce qui était arrivé dans l'ancien temps.

Quand donc l'être humain primitif eut été dédoublé par cette coupure, chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir de nouveau à elle. Et, passant leurs bras autour l'un de l'autre, ils s'enlaçaient mutuellement, parce qu'ils désiraient se confondre en un même être, et ils finissaient par mourir de faim et de l'inaction causée par leur refus de rien faire l'un sans l'autre. Et, quand il arrivait que l'une des moitiés était morte tandis que l'autre survivait, la moitié qui survivait cherchait une autre moitié, et elle s'enlaçait à elle, qu'elle rencontrât la moitié d'une femme entière, ladite moitié étant bien sûr ce que maintenant nous appelons une «femme», ou qu'elle trouvât la moitié d'un «homme». Ainsi l'espèce s'éteignait.

Mais, pris de pitié, Zeus s'avisa d'un autre expédient⁵: il transporte les organes sexuels sur le devant du corps de ces êtres humains. Jusqu'alors en effet, ils avaient ces organes eux aussi sur la face extérieure de leur corps; aussi ce n'est pas en s'unissant les uns les autres, qu'ils s'engendraient et se reproduisaient

2 *Odyssée*, chant XI, v. 305-320: Éphialte et Otos étaient les plus grands des hommes. Ils entreprirent de s'élever jusqu'au ciel en entassant des montagnes les unes sur les autres.

3 Selon la mythologie, les dieux grecs durent vaincre les Titans et les Géants pour établir leur propre pouvoir.

4 En doublant le nombre des hommes, on double celui des sacrifices offerts aux dieux.

5 Solution.

mais, à la façon des cigales en surgissant de la terre. Il transporta donc leurs
75 organes sexuels à la place où nous les voyons, sur le devant, et ce faisant il rendit possible un engendrement mutuel, l'organe mâle pouvant pénétrer dans l'organe femelle. Le but de Zeus était le suivant. Si, dans l'accouplement, un homme rencontrait une femme, il y aurait génération et l'espèce se perpétuerait; en revanche, si un homme tombait sur un homme, les deux êtres trou-
80 veraient de toute façon la satiété dans leur rapport, ils se calmeraient, ils se tourneraient vers l'action et ils se préoccuperaient d'autre chose dans l'existence.

C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour
85 ainsi guérir la nature humaine.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *Le Banquet*, 189 d-191 d, trad. L. Brisson, Flammarion, coll. «GF», 1998, p. 114-117.

Les paradoxes de l'amour

TEXTE 4

SARTRE

Sartre dénonce ici l'ambiguïté fondamentale de l'expérience de l'amour. L'amour n'est pas simple désir de possession physique: il s'adresse à autrui en tant que sujet lui-même désirant. L'amour est à la fois une demande d'amour (désir de désir) et le respect par l'amant de la subjectivité de l'aimé dans sa liberté.

1 L'être aimé n'est pas considéré comme un objet, car ce qui m'importe en lui, c'est le regard qu'il porte sur moi en tant que sujet, en tant que conscience qui m'apprécie.

2 Au sens étymologique: «[se] donner à autrui». Le terme n'est donc pas forcément négatif. (Voir par exemple le sens qu'il a chez Marx dans le texte 3 du chapitre «Le travail», ► p. 269.)

3 L'autre en tant que corps, mais aussi en tant que sujet lui-même désirant.

4 «Transcendance» désigne ici le fait pour un sujet de ne pas être réductible à son être physique. L'amour est une relation entre deux consciences. Chacune y exige que l'autre la perçoive comme prolongement nécessaire de soi.

En soi Autrui-objet n'a jamais assez de force pour occasionner l'amour. Si l'amour a pour idéal l'appropriation d'autrui en tant qu'autrui, c'est-à-dire en tant que subjectivité regardante¹, cet idéal ne peut être projeté qu'à partir de ma rencontre avec autrui-sujet, non avec autrui-objet. La séduction ne peut
5 parer autrui-objet qui tente de me séduire que du caractère d'objet précieux «à posséder»; elle me déterminera peut-être à risquer gros pour le conquérir; mais ce désir d'appropriation d'un objet au milieu du monde ne saurait être confondu avec l'amour. L'amour ne saurait donc naître chez l'aimé que de l'épreuve qu'il fait de son aliénation² et de sa fuite vers l'autre. Mais, de
10 nouveau, l'aimé, s'il en est ainsi, ne se transformera en amant que s'il projette d'être aimé, c'est-à-dire si ce qu'il veut conquérir n'est point un corps mais la subjectivité de l'autre³ en tant que telle. Le seul moyen, en effet, qu'il puisse concevoir pour réaliser cette appropriation, c'est de se faire aimer. Ainsi nous apparaît-il qu'aimer est, dans son essence, le projet de se faire aimer. D'où
15 cette nouvelle contradiction et ce nouveau conflit: chacun des amants est entièrement captif de l'autre en tant qu'il veut se faire aimer par lui à l'exclusion de tout autre; mais en même temps, chacun exige de l'autre un amour qui ne se réduit nullement au «projet d'être-aimé». Ce qu'il exige, en effet, c'est que l'autre, sans chercher originellement à se faire aimer, ait une intuition à la fois contemplative et affective de son aimé comme la limite objec-
20 tive de sa liberté, comme le fondement inéluctable et choisi de sa transcendance⁴, comme la totalité d'être et la valeur suprême. L'amour ainsi exigé de l'autre ne saurait rien demander: il est pur engagement sans réciprocité.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943), Gallimard, coll. «Tel», 1994, p. 424.

Excitation externe et pulsion interne

TEXTE 5

FREUD

La distinction freudienne entre pulsion (interne) et excitation (externe) permet de mettre en évidence des mécanismes de satisfaction distincts, selon qu'il s'agit de l'une ou de l'autre. L'excitation est liée à une stimulation extérieure que l'on peut fuir, tandis que la pulsion est relative à la constitution interne du sujet, qui ne peut se fuir lui-même et doit donc trouver un moyen direct ou indirect de la satisfaire.

Quelle relation y a-t-il, maintenant, entre la « pulsion » et l'« excitation » ? [...]

Premièrement, l'excitation pulsionnelle ne vient pas du monde extérieur, mais de l'intérieur de l'organisme lui-même. C'est pourquoi elle agit aussi de manière différente sur le psychique et exige, pour être éliminée, d'autres actions. En second lieu : on a dit l'essentiel au sujet de l'excitation lorsque l'on a admis qu'elle agit comme un impact unique ; elle peut alors être supprimée aussi par une unique action appropriée, dont il faut voir le type dans la fuite motrice devant la source d'excitations¹. Naturellement ces impacts peuvent se répéter et s'additionner, mais cela ne change rien à la conception du processus et aux conditions de la suppression de l'excitation. La pulsion, au contraire, n'agit jamais comme une *force d'impact momentanée* mais toujours comme une force *constante*. Et comme elle n'attaque pas de l'extérieur mais de l'intérieur du corps, il n'y a pas de fuite qui puisse servir contre elle. Il existe un meilleur terme que celui d'excitation pulsionnelle : celui de « besoin » ; ce qui supprime ce besoin, c'est la « *satisfaction* ». Elle ne peut être obtenue que par une modification conforme au but visé (adéquante) de la source interne d'excitation².

Plaçons-nous dans la situation d'un être vivant qui se trouve dans une détresse presque totale, qui n'est pas encore orienté dans le monde et qui reçoit des excitations dans sa substance nerveuse. Cet être sera très rapidement en mesure d'effectuer une première distinction et de parvenir à une première orientation. D'une part, il sentira des excitations auxquelles il peut se soustraire par une action musculaire (fuite) : ces excitations, il les met au compte d'un monde extérieur, mais d'autre part, il sentira aussi des excitations contre lesquelles une telle action demeure vaine et qui conservent, malgré cette action, leur caractère de poussée constante ; ces excitations sont le signe distinctif d'un monde intérieur, la preuve des besoins pulsionnels. [...]

Nous découvrons donc l'essence de la pulsion d'abord dans ses caractères principaux : origine dans des sources d'excitation à l'intérieur de l'organisme, manifestation comme force constante ; nous en déduisons un de ses autres caractères : impossibilité d'en venir à bout par des actions de fuite.

Sigmund Freud, « Pulsions et destin des pulsions », *Métapsychologie* (1915), trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, 1977, p. 13-15.

¹ Puisque la cause de l'excitation est externe, il suffit de supprimer la relation à cette cause extérieure pour supprimer l'excitation.

² Contrairement à l'excitation, la pulsion a sa source à l'intérieur du sujet. Nul ne peut donc totalement fuir ses pulsions : la psychanalyse met en évidence qu'elles ne s'apaisent que par un mode de satisfaction ou un autre.

II. Désir et besoin

Désirs nécessaires et désirs conditionnels

TEXTE 6 ÉPICURE

L'épicurisme est un hédonisme : selon cette doctrine, le bonheur est le but de la sagesse et la source de ce bonheur est le plaisir. Mais cette quête ne donne pas libre cours à tous les désirs. En distinguant désirs naturels et désirs vains, puis désirs naturels nécessaires et désirs naturels optionnels, la classification qui suit ouvre la voie à la maîtrise mesurée du plaisir (« métriopathie ») qui est l'objectif véritable du sage épicurien.

Maintenant, il faut parvenir à penser que, parmi les désirs, certains sont naturels, d'autres sont vains. Parmi les désirs naturels, certains sont nécessaires, d'autres sont simplement naturels. Parmi les désirs nécessaires, les uns le sont pour le bonheur¹, d'autres pour le calme du corps, d'autres enfin simplement pour le fait de vivre. En effet, une vision claire de ces différents désirs permet à chaque fois de choisir ou de refuser quelque chose, en fonction de ce qu'il contribue ou non à la santé du corps et à la sérénité de l'âme, puisque ce sont ces deux éléments qui constituent la vie heureuse dans sa perfection. Car nous n'agissons qu'en vue d'un seul but : écarter de nous la douleur et l'angoisse². Lorsque nous y sommes parvenus, les orages de l'âme se dispersent, puisque l'être vivant ne s'achemine plus vers quelque chose qui lui manque, et ne peut rien rechercher de plus pour le bien de l'âme et du corps. En effet, nous ne sommes en quête du plaisir que lorsque nous souffrons de son absence. Mais quand nous n'en souffrons pas, nous ne ressentons pas le manque de plaisir.

Et c'est pourquoi nous disons que le bonheur est le commencement et la fin de la vie heureuse. Car il est le premier des biens naturels. Il est au principe de nos choix et refus, il est le terme auquel nous atteignons chaque fois que nous décidons quelque chose, avec, comme critère du bien, notre sensibilité. Précisément parce qu'il est le bien premier, épousant notre nature, pour cela précisément nous ne recherchons pas tout plaisir. Il est des cas où nous méprisons bien des plaisirs : lorsqu'ils doivent avoir pour suite des désagréments qui les surpassent ; et nous estimons bien des douleurs meilleures que les plaisirs : lorsque, après les avoir supportées longtemps, le plaisir qui les suit est plus grand pour nous. Tout plaisir est en tant que tel un bien et cependant il ne faut pas rechercher tout plaisir ; de même la douleur est toujours un mal, pourtant elle n'est pas toujours à rejeter. Il faut en juger à chaque fois, en examinant et comparant avantages et désavantages, car parfois nous traitons le bien comme un mal, parfois au contraire nous traitons le mal comme un bien.

1 Selon Épicure, c'est le cas de la philosophie, nécessaire pour la conduite de la vie heureuse.

2 Notons le caractère négatif de ce but : éviter la douleur et non poursuivre absolument le plaisir.

Épicure (341-270 av. J.-C.), *Lettre à Ménécée*, trad. P. Pénisson, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 10-12.

La logique du luxe

TEXTE 7

ROUSSEAU

En dénonçant le goût du luxe, qui est recherche de biens dont la jouissance n'est pas absolument nécessaire à la vie, Rousseau ne veut pas tant condamner les conquêtes matérielles de l'humanité que mettre les hommes en garde contre les risques qu'ils courent en oubliant des valeurs plus fondamentales.

Je sais que notre philosophie, toujours féconde en maximes¹ singulières, prétend, contre l'expérience de tous les siècles, que le luxe fait la splendeur des États ; mais après avoir oublié la nécessité des lois somptuaires², osera-t-elle nier encore que les bonnes mœurs ne soient essentielles à la durée des empires, et que le luxe ne soit diamétralement opposé aux bonnes mœurs ? Que le luxe soit un signe certain des richesses ; qu'il serve même si l'on veut à les multiplier : Que faudra-t-il conclure de ce paradoxe³ si digne d'être né de nos jours ; et que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit ? Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent. L'un vous dira qu'un homme vaut en telle contrée la somme qu'on le vendrait à Alger ; un autre en suivant ce calcul trouvera des pays où un homme ne vaut rien, et d'autres où il vaut moins que rien. Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail. Selon eux, un homme ne vaut à l'État que la consommation qu'il y fait.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1751), Flammarion, coll. « GF », 1971, p. 49-50.

1 Formule par laquelle s'exprime une règle de conduite.

2 Lois ayant pour objet de restreindre le luxe et la dépense.

3 Un paradoxe est généralement ce qui heurte l'opinion générale. Ici, il s'agit plutôt de ce qui heurte le bon sens.

Besoins nécessaires et « dépenses improductives »

TEXTE 8

BATAILLE

Nombre d'activités et de dépenses humaines n'ont pas du tout pour but de répondre à un besoin. Georges Bataille montre en effet que de nombreuses pratiques, comme les cadeaux somptueux, les jeux d'argent, les dépenses luxueuses, les sacrifices exigés par les religions... sont autant de preuves que la majorité des désirs humains ne vise pas véritablement des choses utiles.

L'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation et la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, réductible, est représentée par l'usage du minimum nécessaire, pour les individus d'une société donnée, à la conservation de la vie et à la continuation de l'activité productive : il s'agit donc simplement de la condition fondamentale de cette dernière. La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives : le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptueux¹, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes. Or, il est nécessaire de réserver le nom de *dépense* à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production.

1 Qui entraîne une dépense excessive, correspondant à un luxe et non à une nécessité.

Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses
15 formes énumérées, elles constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas l'accent est placé sur la *perte* qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens.

Georges Bataille, « La notion de dépense »,
La Part maudite (1933), Éd. de Minuit, 1967, p. 28.

III. La maîtrise des désirs

La volonté, reine des facultés?

TEXTE 9 ÉPICTÈTE

C'est la volonté qui décide si et quand le désir doit être satisfait. C'est pourquoi les stoïciens en ont fait la faculté souveraine, seule source possible de sagesse. En effet, la volonté, en ajoutant au désir la décision éclairée de donner suite ou non à ce désir, est à la fois source de liberté, de dignité, et de bonheur: c'est elle qui fait de l'homme son propre maître.

Homme, ne sois pas ingrat, ne sois pas oublieux de ces dons excellents: sois reconnaissant à Dieu pour ta vue, pour ton ouïe et, par Zeus! pour ta vie elle-même et tout ce qui y sert, les fruits, le vin, l'huile; mais souviens-toi qu'il t'a fait un don supérieur à tous les autres, la faculté d'user
5 d'eux, de les juger, de déterminer la valeur de chacun d'entre eux. [...] Comment peut-il y avoir une faculté supérieure à celle qui use des autres comme servantes, qui estime et déclare le prix de chacune d'elles? Laquelle parmi les autres sait ce qu'elle est et ce qu'elle vaut? Laquelle sait quand on doit user d'elle ou ne pas en user? Quelle est celle qui ouvre ou ferme nos
10 yeux, qui écarte le regard des objets dont on doit l'écarter, ou le fixe sur les autres? Est-ce la faculté de voir? Non, c'est celle de vouloir. Quelle est celle qui vous fait boucher les oreilles ou qui les ouvre? Quelle est celle qui nous rend curieux et questionneurs ou, à l'inverse, indifférents aux paroles entendues? Est-ce la faculté d'entendre? Ce n'est pas une autre que la volonté
15 libre. Et quand cette faculté a vu qu'elle est dans toutes les autres, qui sont sourdes, aveugles et incapables de rien percevoir sinon les actes mêmes dans lesquels elles s'ordonnent à elle pour la servir et lui obéir, alors que seule elle a la vue perçante et voit quelle est la valeur des autres et la sienne propre, va-t-elle nous déclarer que la supériorité appartient à d'autres ou à elle-même?
20 Que fait d'autre un œil ouvert que de voir? Mais qui dit si et comment il faut regarder la femme d'un autre? C'est la volonté réfléchie.

Épictète (vers 50-130 av. J.-C.), *Entretiens II*, trad. É. Brehier, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 949-950.

Changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde

TEXTE 10 DESCARTES

Dans le cadre de sa morale « par provision¹ », et dans le sillage du stoïcisme, Descartes s'efforce de montrer que notre bonheur et notre sagesse sont suspendus au bon usage de notre volonté. Il suffit de ne vouloir que ce qui est en notre pouvoir, et de faire alors tout ce qui est en notre pouvoir pour l'obtenir, et l'on sera toujours légitimement satisfait.

Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune², et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et plus généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées³, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible⁴. Et ceci seul me semblait être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquiesce, et ainsi pour me rendre content. Car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles, il est certain que, si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous⁵ comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons pas plus de regret de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou du Mexique; et que faisant, comme on dit, de nécessité vertu, nous ne désirerons pas davantage d'être sains, étant malades, ou d'être libres, étant en prison, que nous faisons maintenant d'avoir des corps d'une matière aussi peu corruptible que les diamants, ou des ailes pour voler comme les oiseaux. Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses; et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes⁶, qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux. Car, s'occupant sans cesse à considérer les bornes qui leur étaient prescrites par la nature, ils se persuadaient si parfaitement que rien n'était en leur pouvoir que leurs pensées, que cela seul était suffisant pour les empêcher d'avoir aucune affection pour d'autres choses; et ils disposaient d'elles si absolument, qu'ils avaient en cela quelque raison de s'estimer plus riches, et plus puissants, et plus libres, et plus heureux, qu'aucun des autres hommes qui, n'ayant point cette philosophie, tant favorisés de la nature et de la fortune qu'ils puissent être, ne disposent jamais ainsi de tout ce qu'ils veulent.

René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), III^e partie, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 30-31.

1 À la différence des règles absolument indiscutables de sa méthode, les maximes de la morale proposée par Descartes sont simplement pour lui les plus vraisemblablement utiles. De même que l'on peut verser une provision pour garantir le paiement ultérieur d'une grosse somme d'argent, cette « morale par provision » (et non provisoire, selon une confusion courante) constitue donc une sorte de « garantie de l'avenir », pour bien se diriger dans la vie, même en l'absence de principes aussi solidement fondés que ceux de la méthode.

2 Les événements incertains.

3 Il n'y a rien d'autre que nos pensées sur quoi nous ayons du pouvoir.

4 Quand nous faisons de notre mieux et échouons néanmoins, la réussite ne dépend pas de nous. Il n'est alors pas raisonnable de désirer absolument réussir.

5 Ne dépendent pas de nous.

6 Les stoïciens.

L'idéal ascétique, haine de la vie

TEXTE 11

NIETZSCHE

Sous le nom de « nihilisme » Nietzsche dénonce un travers qu'il croit pouvoir repérer tout au long de l'histoire de l'Occident judéo-chrétien : la condamnation a priori de tout désir, par crainte de la souffrance. À la volonté de puissance, qui est créative et qui s'efforce d'élever l'homme au-dessus de sa condition première, s'oppose une volonté de néant, essentiellement réactive, qui prône le renoncement et le sacrifice.

L'homme, l'animal le plus vaillant et le plus endurci à la souffrance, ne refuse pas en soi la souffrance, il la *veut*, il la recherche même, pourvu qu'on lui en montre le *sens*, un pourquoi de la souffrance. C'est l'absence de sens et non celle-ci qui était la malédiction jusqu'ici répandue sur l'humanité, – et l'idéal ascétique¹ lui offrait un sens ! Jusqu'ici c'était le seul sens ; n'importe quel sens vaut mieux que pas du tout ; à cet égard l'idéal ascétique était le « *faute de mieux* » par excellence qu'on pouvait trouver. En lui, la souffrance était *interprétée* ; l'énorme lacune paraissait comblée ; la porte se fermait sur tout nihilisme suicidaire. L'interprétation – c'est indubitable – apportait une souffrance nouvelle, plus profonde, plus intérieure, plus vénéneuse, plus corrosive pour la vie : elle mettait toute souffrance sous la perspective de la *faute*... Mais en dépit de tout cela – l'homme était par là *sauvé*, il avait un *sens*, il cessait désormais d'être une feuille au vent, le jouet du non-sens, de l'« absence de sens », il pouvait désormais *vouloir* quelque chose, – peu importait d'abord vers quoi, pour quoi et par quoi il voulait : la *volonté elle-même était sauvée*. On ne peut absolument pas se cacher ce qu'exprime précisément toute cette volonté qui a reçu sa direction de l'idéal ascétique : cette haine de l'humain, plus encore, de l'animalité, plus encore, de la matérialité, cette répulsion devant les sens, devant la raison même, cette peur du bonheur et de la beauté, cette exigence d'échapper à toute apparence, à tout changement, à tout devenir, à la mort, au désir, à l'exigence même – tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté de néant*, une répugnance à la vie, une révolte contre les conditions les plus fondamentales de la vie, mais c'est et cela reste une *volonté* !... Et pour répéter en conclusion ce que je disais en commençant : l'homme préfère encore vouloir le *néant* plutôt que de *ne pas vouloir* du tout...

1 Le fait d'ériger l'ascèse – c'est-à-dire le renoncement à tout plaisir, à tout ce qui n'est pas strictement nécessaire à la survie – en idéal. Selon Nietzsche, les religions judéo-chrétiennes ont érigé en idéal ce qui n'était en réalité qu'une impuissance à assumer pleinement les multiples possibilités offertes par la vie.

Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (1887), III^e traité, § 28, trad. É. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach, P. Pénisson, Flammarion, coll. « GF », 1996, p. 180-181.

Raison et passion

TEXTE 12

SPINOZA

La maîtrise des désirs requiert la connaissance claire de leur véritable nature et de leurs conditions de satisfaction. Ainsi, l'action et la passion ne sont que deux modalités du même désir: action quand on en comprend la vraie nature et qu'on se donne ainsi les moyens de le satisfaire, passion quand on cherche à satisfaire un désir dont on ignore les causes.

PROPOSITION 4

SCOLIE

Ce à quoi nous devons principalement nous appliquer c'est à connaître autant que possible chaque affect¹ clairement et distinctement, de telle sorte que l'Esprit soit déterminé par l'affect à penser avec clarté et distinction ce qu'il perçoit dans cet affect même, et ce en quoi il trouve une entière satisfaction; et que, par suite, l'affect lui-même soit séparé de la pensée d'une cause extérieure et soit joint à des pensées vraies; il suivra de là non seulement que l'Amour, la Haine, etc., seront détruits (*par la Prop. 2²*), mais encore que les appétits ou les Désirs naissant d'habitude de tels affects ne pourront pas avoir d'excès (*par la Prop. 61, Part. IV*). Car il est primordial de noter que c'est par un seul et même appétit que l'homme est aussi bien actif que passif. Nous avons par exemple montré que la nature humaine est ainsi faite que chacun désire que les autres vivent selon sa propre constitution (*par le Scol. de la Prop. 31, Part. III*); et chez un homme qui n'est pas conduit par la Raison, cet appétit est une passion appelée Ambition et qui ne diffère guère de l'Orgueil; au contraire, chez un homme qui vit selon le commandement de la Raison c'est une action c'est-à-dire une vertu appelée Moralité (*voir le Scol. I de la Prop. 37, Part. IV, et la deuxième Dém. de cette même Prop.*). Ainsi, les appétits ou Désirs sont des passions dans la seule mesure où ils naissent d'idées inadéquates; mais ces mêmes Désirs sont reconnus comme des vertus lorsqu'ils sont excités ou engendrés par des idées adéquates. Tous les Désirs en effet par lesquels nous sommes déterminés à accomplir quelque action peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (*voir la Prop. 59, Part. IV*). Et ainsi (pour revenir à mon point de départ) on ne saurait concevoir quant aux affects aucun remède qui dépende de notre pouvoir et qui soit supérieur à celui qui consiste dans la connaissance vraie de ces affects, puisqu'il n'existe pas d'autre pouvoir de l'Esprit que celui de penser et de former des idées adéquates, comme nous l'avons montré plus haut.

Baruch Spinoza, *Éthique* (1677, publication posthume), V^e partie, trad. R. Misrahi, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990, p. 296-297.

¹ Ce qui nous affecte et nous inspire des désirs et des craintes.

² Suivant l'ordre démonstratif de son livre, Spinoza renvoie aux propositions qui justifient ce qu'il dit ici.

LA TECHNIQUE, L'ART ET LE BEAU

I. Les arts, entre l'utile, le bon et le beau

De la *tekhnê* aux arts et aux techniques

Le mot grec *tekhnê* désignait l'ensemble des pratiques utilitaires (« savoir-faire », métiers) et des beaux-arts. Ce double sens s'est longtemps maintenu, d'abord dans le mot latin *ars*, puis dans le mot français « art », qui conserve une référence privilégiée à certaines techniques dans des expressions telles que les « arts et métiers », l'« art du jardinier », « du médecin », « du pédagogue »¹, etc. Au XVIII^e siècle apparaît le mot « technique », qui désigne les procédés reproductibles et transmissibles employés pour obtenir un résultat déterminé. Parallèlement, le mot « art » en vient à désigner plus exclusivement l'ensemble des activités ayant pour finalité la réalisation d'« œuvres » esthétiques. Ce dernier terme vient lui-même du grec *aisthêtikos* (« ce qui est perceptible par les sens »). Il désigne, au sens large, tout ce qui plaît d'un point de vue sensible. De façon plus précise, « esthétique » renvoie à tout ce qui est beau, ou nous séduit, dans l'art ou dans la nature. Enfin, l'esthétique est la discipline qui s'efforce de rendre compte de la beauté, plus spécialement des œuvres d'art, qui relèvent d'un jugement de goût.

Le mot *tekhnê* désignait donc indistinctement toutes les activités par lesquelles les hommes produisent quelque chose que la nature ne leur fournit pas spontanément. Le mot « art » ayant progressivement réduit son champ au domaine des beaux-arts, tandis que le mot « technique » investissait le monde des productions utilitaires, il peut être tentant d'opposer purement et simplement ces deux notions. L'art, contrairement à la technique, ne vise pas la production de quelque chose d'**utile**. Il ne se limite pas même à la recherche de l'**agréable** : comme le montre Kant, de façon bien plus exigeante que l'agréable – qui se contente de nous procurer un plaisir relatif –, la beauté des œuvres aspire à l'universalité et à l'**absolu**. Les beaux-arts ne relèvent donc pas du même type de jugement de valeur que les activités techniques : un objet technique se juge essentiellement à son efficacité et à sa fiabilité ; tandis que la valeur esthétique d'une œuvre d'art provient sans doute fondamentalement de l'effet émotionnel (et parfois indistinctement intellectuel) qu'elle produit. Pour ces raisons, les questions éthiques ne se posent pas de la même façon dans le domaine des techniques et dans celui de l'art.

¹ Dans ces expressions, le mot « art » souligne que, malgré tout le savoir requis par ces activités, celles-ci ne sont jamais réductibles à l'application mécanique d'un savoir et encore moins de recettes.



Frank Stella (né en 1936), construction du kiosque à musique dans les hangars des chantiers navals de Cherbourg, 2001. (La photo montre l'envergure de cette œuvre de plus de dix mètres de haut. Le chantier naval français a relevé le défi que représente le montage – avant son installation à Miami – de cette structure complexe en aluminium imaginée par l'artiste américain.)

L'héritage de Prométhée

En mettant la notion de production au cœur de sa définition de la *tekhnê* (« une disposition à produire accompagnée de règle »), Aristote donnait à penser qu'un **jugement technique** se rapporte strictement aux moyens susceptibles d'atteindre une fin quelconque. On pourrait alors être tenté de tenir les jugements techniques à distance de tout **jugement éthique**, ce dernier ne considérant pas l'action humaine du seul point de vue de son efficacité, mais dans sa valeur propre, comme une fin en soi. La technique ne serait alors ni bonne ni mauvaise, puisqu'elle se

prêterait de façon neutre à des usages très divers. Pourtant, l'idée d'une mauvaise technique peut être envisagée, et cela de deux façons très distinctes : une technique peut être mauvaise parce qu'inefficace ou dangereuse (par exemple, lorsque la question se pose de savoir si la production d'énergie nucléaire est une « bonne technique », ce qui est en cause n'est pas la fin poursuivie, mais la maîtrise des moyens employés et l'évaluation des risques auxquels ils exposent) ; une technique peut cependant aussi être déclarée d'autant plus « mauvaise » qu'elle sera plus efficace (l'incontestable efficacité des armes nucléaires, par exemple, invite à s'interroger sur l'opportunité de leur existence : ce qui est en cause ici n'est donc plus l'efficacité des moyens, mais la nature de la fin poursuivie)¹.

Le mythe de Prométhée nous rappelle opportunément ces ambiguïtés de la technique à une époque où non seulement nous partageons le préjugé selon lequel tout ce qui est techniquement possible gagne à être mis en œuvre, mais où même, comme le soulignait Heidegger, la technique tend à devenir une espèce de grille de lecture du monde, au risque d'exclure de notre regard tout ce qui fait la vraie richesse de l'existence humaine : « ... partout s'installe la frénésie de la technique jusqu'au jour où, à travers toutes les choses techniques, l'essence de la technique déploiera son être dans l'avènement de la vérité² »).

Le mythe de Prométhée révélait en effet que l'homme, d'abord voué à un dénuement absolu, à une détresse sans équivalent parmi les différentes espèces animales, ne surmonte cette situation qu'en se procurant artificiellement ce dont les autres êtres vivants sont pourvus par la nature. Mais le même mythe nous signale que le remède peut être pire que le mal si la mise en œuvre des techniques n'est pas subordonnée à un art de vivre ensemble (littéralement : la politique³) et à une définition préalable de la justice. Ce n'est jamais la technique qui définit la **valeur des fins** qu'elle poursuit ni des résultats qu'elle produit, c'est un jugement préalable par lequel les hommes déterminent la façon dont ils produisent leur propre humanité.

La contemplation esthétique

Les questions d'efficacité ou d'éthique ne se posent pas dans les mêmes termes à propos des beaux-arts : le beau n'est en lui-même ni l'agréable, ni l'utile, ni le bon, même s'il est susceptible d'entretenir des liens avec chacune de ces valeurs. La contemplation d'une œuvre saisit cette œuvre en elle-même et pour elle-même, sans se demander essentiellement à quoi elle sert, ni même si ce qui y est représenté est susceptible d'une autre forme d'existence que celle de l'objet d'art. L'appréciation « c'est **beau** » concerne exclusivement le sentiment que telle représentation éveille en nous. Il se distingue à la fois de l'**agréable** (lorsque je dis qu'un aliment ou une boisson me « plaît »), de l'**utile**, et du **bon** (accompli par devoir). En outre, une œuvre d'art qui se contente

1 L'ensemble de ces questions est développé dans le chapitre « Enjeux du progrès technique » ■■ p. 310-335.

2 « La question de la technique », dans *Essais et conférences* (1954), trad. A. Préau, Gallimard, 1958, p. 47. Selon Heidegger, ce qui est dangereux n'est pas tant la technique que la réduction de l'horizon humain aux rationalités techno-scientifiques qu'elle entraîne. Mais, en même temps, les aveuglements provoqués par cette réduction exposent l'humanité à de tels dangers qu'il ne désespère pas que le développement même de la technique impose un retour à des préoccupations plus essentielles.

3 « Politique » vient du grec *polis*, « cité » ; « lieu d'habitation en commun » ; « communauté des citoyens ».

de nous plaire parce qu'elle flatte nos désirs, nos préjugés, ou notre façon de vivre est déclarée « complaisante » : elle n'est pas une œuvre d'art. Une œuvre d'art qui se fixe essentiellement de nous transmettre un message moral ou politique est qualifiée d'« édifiante » : elle non plus n'est pas une œuvre d'art. C'est la présence nécessaire de cette dimension désintéressée¹ qui confère à l'art son aptitude spécifique à dévoiler l'être.

Cela ne signifie évidemment pas que l'œuvre d'art n'a aucun effet moral ou politique, ni qu'elle est toujours totalement séparable de l'utile ou du plaisir sensuel. Kant, par la distinction qu'il établit entre **beauté libre** et **beauté adhérente**, admet qu'il existe un sentiment de beauté dont la source doit être recherchée dans la représentation d'une fin utile : l'athlète est « beau » parce que ses performances semblent déjà s'annoncer dans la simple vision de son anatomie ; les qualités esthétiques d'un édifice architectural ne peuvent être totalement séparées de la fonctionnalité de cet édifice, non seulement parce que l'architecte s'exposerait au risque de faire construire des bâtiments inhabitables, mais surtout parce que le sentiment même que le bâtiment est beau n'est pas indépendant de l'usage qu'on en attend. C'est ce que Kant appelle la « beauté adhérente » et qui inspire sans doute la problématique actuelle du *design*. Mais il faut reconnaître que, même dans ce dernier cas, la beauté reste suffisamment désintéressée pour qu'on puisse dire qu'elle n'est pas réductible à une « ustensilité », comme c'est le cas dans la simple préoccupation technique. Car s'il existe des architectes ou des *designers*, c'est précisément parce que les hommes ne se contentent pas de l'utilité de leurs ustensiles...

En revanche, il est peut-être possible de se poser la question de la dimension éthique des œuvres d'art dans des termes comparables au domaine de la technique. Dire qu'une œuvre est immorale, est-ce forcément lui dénier ses qualités d'œuvre d'art ? Le texte admirablement écrit d'un raciste, par exemple, perd-il ses qualités

esthétiques parce qu'il est moralement inacceptable ? On distinguera alors la question de l'interdiction de la diffusion de l'œuvre pour des raisons morales de celle du jugement esthétique qu'on peut porter sur elle. Il faut inversement se garder de réduire le jugement éthique ou politique à des questions d'ordre esthétique. La séduction que l'œuvre exerce sur nous ne nous dispense pas de conserver notre sens critique. Les valeurs esthétiques ne sont en tout cas pas directement traduisibles en valeurs éthiques.

■ TEXTES 1 à 4.

Philippe Starck (né en 1949), presse-agrumes *Juicy Salif*, 1987, fabriqué par Alessi (Italie). (Le designer résume la finalité de sa démarche en parlant d'« objets justes ».)

¹ Il est vrai que l'art est également l'objet d'un commerce, mais la valeur et l'intention esthétiques d'une œuvre ne peuvent en aucun cas être réduites à des questions de marché de l'art. Sur ce point délicat, voir par exemple la notion de « dépense gratuite » dans le chapitre « Le désir » p. 55 et le texte 8 de Bataille ■ p. 63.

II. Le domaine spécifique des beaux-arts

L'art, imitation de la nature?...

La question de l'**effet idéologique** des œuvres d'art s'est posée très tôt dans l'histoire. On sait que la philosophie telle que nous la connaissons est née en Grèce pour combattre la séduction exercée sur les esprits, essentiellement par un art des discours persuasifs qui menaçait la liberté de jugement et pervertissait la vie politique de la démocratie athénienne. C'est la raison pour laquelle Platon est souvent si sévère envers les sophistes et les rhéteurs¹. Dans le même esprit, il lui arrive de s'en prendre aux poètes et aux artistes en général², lorsque ceux-ci sont susceptibles, par voie de tromperie, d'insinuer dans les esprits des valeurs inacceptables. Platon prêche ainsi à Socrate dans certains passages de son œuvre la volonté d'exclure de la cité les poètes qui ne représentent pas dignement les dieux et répandent des valeurs fausses. Il lui fait également exprimer une **conception** purement **mimétique** de l'art : l'art ne serait qu'une imitation très indirecte et très imparfaite de la nature. Ainsi, lorsqu'un peintre s'efforce de reproduire une grappe de raisin, il semble imiter une apparence, éventuellement avec virtuosité. Est-ce à dire que l'œuvre est belle parce qu'elle suit fidèlement son modèle et restitue une qualité esthétique inhérente à celui-ci ? Évidemment pas. Les artistes, contrairement à ce que suggèrent

ces passages de Platon (qui n'expriment pas toute sa conception de l'art), ne sont pas de simples illusionnistes. Une telle vue, comme le montre Hegel, dévaloriserait l'activité artistique, la rendant insignifiante et vaine.

La peinture, la sculpture, la musique, la danse... peuvent nous charmer, par le simple jeu des formes et de la matière, indépendamment de toute représentation d'un modèle ou d'une signification préalable.

... ou bien : la beauté naturelle, imitation de l'art ?

Lorsque l'art ou la nature nous paraissent beaux, c'est sans démonstration possible de leur beauté (sans « concept », dit Kant). Et même, il n'est pas vraiment possible de dire si c'est l'art qui imite la nature – comme le veut souvent le sens commun – ou bien si ce n'est pas plutôt « la



Henri Matisse (1869-1954), *Poissons rouges et sculpture*, 1912, huile sur toile, 1,16 x 1 m, Museum of Modern Art, New York. donation de M. et Mme John Hay Whitney. Succession H. Matisse.

¹ Les sophistes contestaient la possibilité d'établir sur des bases sûres une quelconque science ou une sagesse. Les valeurs communes reposaient selon eux sur l'opinion publique plus que sur le savoir. C'est pourquoi ils enseignaient à la jeunesse aisée un art de manipuler les foules. Les rhéteurs, quant à eux, étaient à la fois des auteurs de discours séduisants et des théoriciens de l'art de bien discourir.

² Voir La République, fin de livre II, début du livre III et livre X.



Roy Lichtenstein (1923-1997), *Nature morte aux poissons rouges*, 1972, huile sur toile, 1,32 x 1 m, collection privée.

nature qui imite l'art¹ ». Car la nature en vient à exprimer ce que l'art nous a appris à voir. Elle paraît ainsi empreinte de spiritualité. Il est donc vain de chercher à opposer le beau naturel et le beau artistique, présenté par Hegel comme la plus haute des **manifestations sensibles de l'esprit**. Car, loin de nous éloigner du réel, l'art nous le dévoile à sa manière, en nous le restituant sous une forme épurée par le travail de l'artiste. Le théâtre ou le cinéma, par exemple, n'ont pas pour fonction de témoigner de la vie ordinaire comme s'ils étaient une espèce de reportage objectif. Ils peuvent aussi bien puiser leur inspiration dans un imaginaire fantastique que dans le quotidien le plus banal. Mais ils ne produisent de véritables œuvres que lorsqu'ils donnent naissance à un monde spécifique dans lequel les corps et les décors, les formes, les couleurs et les mouvements manifestent une intention de sens qui, si elle n'est pas forcément sans rapport avec « la vraie vie », n'a certainement pas pour objet de l'imiter de façon servile et

stérile. Comme le montre Diderot, le jeu même de l'acteur est sans efficacité s'il ne produit pas un effet de **représentation** réfléchie. L'art de l'acteur ne sert ni à reproduire la vie ni à manifester la « personnalité » de l'acteur, mais à ouvrir un espace spécifique qui n'existerait pas sans le théâtre. Tout le paradoxe étant que le théâtre doit en même temps faire oublier qu'il est théâtre.

Il arrive souvent, cependant, que l'art se prenne au contraire lui-même pour objet. Mise en abyme² dans la littérature ou la peinture ou effets de distanciation visant à rappeler sans cesse au spectateur que l'on est bien au théâtre, **jeux de citations ou de réinterprétations**, etc., soulignent à quel point l'art ne se laisse pas enfermer dans une définition étroite et en vient parfois à prendre pour thème l'interrogation sur sa propre nature. On peut remarquer également qu'un grand nombre de mouvements artistiques contemporains s'efforcent de concentrer l'attention du spectateur sur le geste artistique lui-même plus que sur une quelconque prétention à représenter le réel. C'est du reste la raison pour laquelle les productions de la nature ne peuvent finalement être des beautés que par analogie avec les productions de l'art : leurs formes donnent le

¹ Oscar Wilde, *Le Déclin du mensonge*, trad. H. Juin, 10/18, 1986, p. 56-57. Wilde ajoute, quelques pages plus loin : « De nos jours, les gens voient les brouillards non parce qu'il y a des brouillards, mais parce que peintres et poètes leur ont appris le charme mystérieux de tels effets » (p. 68).

² Opération par laquelle un artiste représente son art dans son œuvre (par exemple, un tableau représentant un peintre au travail).

sentiment qu'elles sont produites en fonction d'une intention préalable, comme lorsque les hommes produisent leurs ouvrages. Ce n'est pas le tisserand qui imite la toile d'araignée, c'est l'araignée qui évoque le travail du tisserand. En ce sens, on peut dire que la nature imite l'art.

TEXTES 5 à 8.

III. Le génie de l'artiste et le talent du technicien

Le travail du matériau

Les techniques et les beaux-arts ont ceci de commun qu'ils agissent toujours sur un **matériau**. Toute technique, toute industrie supposent l'emploi et la transformation de matières premières. Tous les arts s'exercent eux-mêmes sur un matériau : le son pour la musique, les formes et les couleurs pour la peinture, la pierre, le bois ou toute autre matière pour la sculpture, le corps pour la danse et les arts dramatiques, la langue elle-même (considérée non comme vecteur de communication, mais comme matériau à travailler) pour la poésie ou la littérature, etc.



Coiffe de la danse des Macheteros, Bolivie, XX^e siècle, armature de bois, plumes, élytres de coléoptères, 89 x 158 x 20 cm, musée de l'Homme, Paris.

On peut, là encore, être tenté d'opposer la technique et l'art, non plus cette fois par leurs finalités, mais par la façon dont est mis en œuvre ce travail de la matière. Comme l'indiquait déjà la définition aristotélienne de la *tekhnê*, la technique suppose l'existence d'une règle. La maîtrise d'une technique consiste donc dans la connaissance des moyens produisant à coup sûr la fin et dans l'**habileté** nécessaire pour mettre en œuvre ces moyens. C'est la raison pour laquelle la technique peut et tend de plus en plus à prendre appui sur les sciences. À tel point que le savoir-faire personnel tend de plus en plus à s'effacer devant la maîtrise des connaissances scientifiques et techniques qui permettront d'obtenir les effets désirés : l'usage très fréquent du mot « **technologie** » à la place du mot « technique », l'apparition de la notion de « technoscience » témoignent de cette situation.

La création et le génie

Inversement, l'activité artistique ne semble pas pouvoir faire l'économie de ce savoir-faire qui fait de l'artiste un être singulier et irremplaçable, ce que manifeste par exemple la possibilité d'identifier les œuvres d'un artiste grâce à son **style** personnel. Les notions de création et de génie, qui ont longtemps désigné l'opération par laquelle l'artiste donne naissance à son œuvre, soulignent le caractère en partie inexplicable et indécodable de cette opération. Il n'existe pas *a priori* de recette pour réussir une œuvre d'art.

La notion de **création** est d'abord d'origine religieuse. C'est l'opération inexplicable par laquelle un dieu est capable, à partir de rien (*ex nihilo*), de produire l'univers. L'usage du mot « création » pour désigner l'activité de l'artiste soulignerait ainsi non seulement que celui-ci crée en quelque sorte son propre monde, mais que l'action par laquelle il le fait est à son tour au moins en partie incompréhensible et non codifiable. On peut alors soutenir que la création de l'artiste s'oppose à la **production** du technicien non seulement en ce qu'on n'y applique pas des règles déterminantes, mais en ce que, même s'il n'y a pas d'art sans matériau, la matière n'y est que le support d'une intention spirituelle qui prime sur elle. La notion de **génie** – qu'on la rapporte, comme le fait Platon, à un don divin ou, comme Kant, à une inspiration de la nature – renverrait de la même façon à cette incapacité dans laquelle nous nous trouvons de rendre compte de l'activité de création de l'artiste. C'est la raison pour laquelle, même s'ils aident à comprendre la nature d'une démarche esthétique, il reste en général quelque chose d'insatisfaisant dans les discours qui se tiennent sur les œuvres et, *a fortiori*, sur l'art en général.

Le travail de l'artiste et l'inspiration de l'artisan

Il faut cependant nuancer ces oppositions. S'il est vrai que l'art n'est l'application mécanique ni d'un savoir scientifique ni d'une technique, il suppose cependant le recours à des procédés et des règles et se fonde sur un « savoir-faire » et sur l'acquisition patiente d'une maîtrise technique. Il faut en général des années de **travail** pour devenir capable de création artistique. La notion de génie ne doit pas nourrir l'illusion d'un jaillissement sans préparation. Il faut par exemple ignorer les longues répétitions d'un musicien pour s'imaginer que son art est un pur don ou le

fruit d'une improvisation totale. S'il est vrai que l'art n'est pas réductible à la maîtrise d'une technique, cette maîtrise est absolument nécessaire et doit même être suffisamment accomplie pour se faire oublier. Ainsi se produit une illusion d'exécution « naturelle ». De même, l'existence d'écoles ou de courants montre que, même si un style n'est pas vraiment codifiable, il n'est pas non plus absolument intransmissible.

Inversement, on ne peut pas réduire toute activité technique à une exécution aveugle et mécanique. Comme le souligne Alain, il y a de l'improvisation, de l'initiative et du **tour de main** dans le travail de tout artisan. Il y a par exemple de l'artiste dans le cuisinier qui ne se contente pas d'exécuter en aveugle des instructions écrites en matière de dosage ou de minutage. Ici aussi, la connaissance de la règle est nécessaire, mais ne suffit pas.

L'autodénonciation de l'art et la remise en cause de la tradition esthétique

Ces nuances sont rendues encore plus nécessaires depuis l'avènement de « l'art moderne » ou « contemporain ». L'art, par sa nature même, est le plus souvent « rebelle ». Et c'est de fait par là qu'il devient novateur et que, secouant nos habitudes, il ouvre nos yeux sur des réalités ignorées ou inconscientes. Mais l'art peut appliquer à lui-même cet esprit rebelle et remettre en question ou – ce qui revient parfois au même – caricaturer les pratiques dans lesquelles il a fait préalablement ses preuves. Le maniérisme, par exemple, fut une mise en scène ironique qui hypertrophiait les techniques de la Renaissance afin d'échapper à une nouvelle forme de classicisme et de retrouver des formes d'expression propres. Plus proche de nous, l'art contemporain pratique souvent de la façon la plus radicale une contestation des traditions antérieures : mise en avant du matériau de l'œuvre aux dépens de la « spiritualité » autrefois revendiquée ; mise en œuvre systématique de principes mathématiques ou géométriques et répétitifs pour contester l'idée même de génie ; geste provocateur par lequel l'artiste décide arbitrairement de promouvoir un objet usuel comme lorsque Marcel Duchamp, promoteur du « ready-made », décide d'exposer un urinoir en faïence ; performances éphémères et créations d'œuvres vouées à une rapide disparition – innombrables sont les exemples d'innovations par lesquelles les artistes s'ingénient à réinventer inlassablement l'art et à le faire échapper par là même aux définitions et classifications proposées par les discours esthétiques ou les rationalisations historiques *a posteriori*.

Enfin, la technique elle-même a contribué à transformer le statut de l'œuvre d'art, en particulier grâce aux moyens de reproduction qu'elle nous fournit aujourd'hui. Les œuvres ont ainsi perdu leur *aura*, c'est-à-dire ce caractère mystérieux et sacré qui était sans doute l'héritage d'un certain passé, mais qui tirait également son origine de leur **unicité**. Un disque, une photographie, un film ne sont guère comparables au plafond de la chapelle Sixtine. Mais la « **désublimation** » des œuvres d'art, l'extrême ouverture dont nous faisons preuve aujourd'hui à l'égard de toutes les formes d'activités créatrices n'éludent pas, bien au contraire, la question traditionnelle de l'esthétique : « Qu'est-ce que le beau ? » // TEXTES

9 à 14.



Bertrand Lavier
(né en 1949),
*Jaune soleil par Astral
et Valentine*, 1985,
peinture glycérophthalique
sur toile, dimensions
variables et *Westinghouse*,
1981, 145 x 71 x 61 cm,
frigorifère enduit,
collection Jean Brolly,
Paris, dépôt au musée
d'Art moderne et
contemporain de
Strasbourg.

IV. Les mystères de la beauté

L'Idée du Beau

Dès l'Antiquité, la pensée platonicienne nous interroge sur la nature de l'expérience de la beauté. Car, s'il est vrai que nous n'éprouvons le beau que par les voies de la sensibilité, cette expérience n'en semble pas moins renvoyer à des normes absolues et universelles qui échappent aux événements singuliers qui la révèlent. Par exemple, si deux interlocuteurs s'opposent sur la question de savoir si telle chose est belle, encore faut-il qu'ils aient une idée commune de la beauté pour pouvoir ainsi s'opposer. Dans la lignée des critiques qu'il adresse au relativisme des sophistes et suivant en cela une technique éprouvée, Platon confie ainsi à Socrate la mission d'interroger le sophiste Hippias, dans le dialogue qui porte son nom, sur ce qu'est le beau. Hippias ne comprend pas la question et répond par des exemples non de ce *qu'est* le beau, mais de ce *qui* est beau. Le dialogue, après bien des malentendus, ne parviendra à aucune réponse à la question posée, si ce n'est que « le beau est difficile »... C'est que l'Idée du Beau, comme les autres Idées selon Platon, ne relève peut-être pas tant d'un discours explicatif que d'une intuition directe.

L'expression sensible de l'esprit

En vérité, la beauté artistique recèle par nature une part de mystère, non parce qu'elle relèverait d'un miracle, mais simplement parce qu'on l'éprouve sans pouvoir la prouver. L'activité de l'artiste, on l'a vu, ne se laisse pas enfermer dans un discours explicatif. La réception de l'œuvre n'est effective que dans la mesure où elle produit une authentique **émotion** du spectateur.

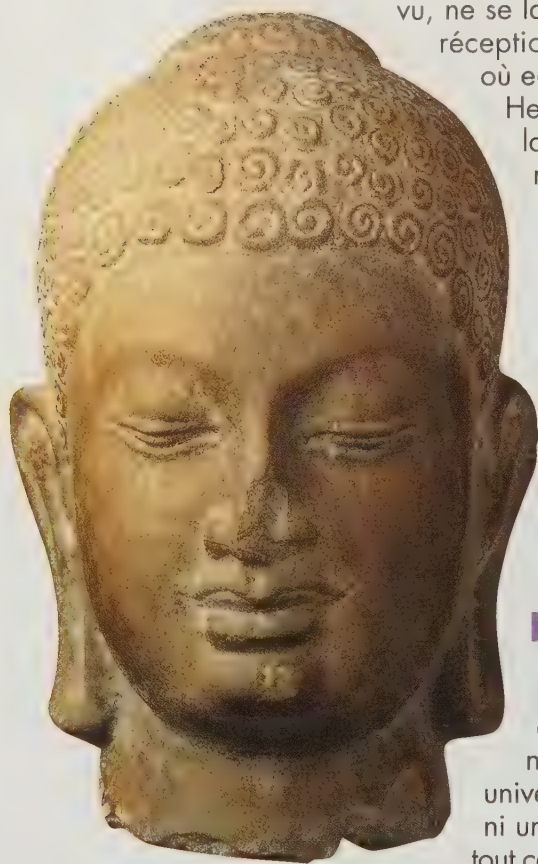
Hegel lui-même considérait que l'art, par ses œuvres, lançait une espèce de défi à la philosophie dans la mesure où il parvenait à exprimer par les voies de la sensibilité un rapport spirituel au monde que la raison elle-même ne parvenait pas (ou pas encore) à formuler. La musique par exemple, comme l'écrit Schopenhauer, nous parle du monde dans une langue que «la raison ne comprend pas», mais qui éclaire le fond le plus intime de la volonté et de la sensibilité humaines. Le plaisir esthétique tient à cette possibilité que nous offre l'art de saisir l'essence de la vie, mais métamorphosée, toujours selon Schopenhauer, en un imposant et consolant spectacle.

Une «patrie pour les mortels»

Il y a donc un mystère, une irrationalité, maintes fois soulignés, de la création esthétique. Protestation contre les normes et les raideurs d'un temps, l'art nous entrouvre les portes d'un autre monde. Mais cet univers «sur-réel», plutôt qu'irréal, n'est ni un fantasme, ni une utopie. Il constitue plutôt l'approfondissement de tout ce «qui existe dans l'esprit humain» et que l'art a pré-

cisément pour tâche, selon Hegel, de représenter en l'inscrivant

dans la matière sensible. Inutiles au sens rigoureux du terme (c'est-à-dire ne répondant à aucun besoin vital), les œuvres d'art ne sont pas des productions arbitraires, «narcissiques» ou «asociales». L'art répond plutôt à certaines des aspirations les plus fondamentales des hommes, ce qui explique que l'œuvre d'un individu puisse en toucher des milliers d'autres, malgré les distances géographiques et les siècles qui peuvent les séparer. Comme l'écrit Hannah Arendt, les créateurs et les poètes inventent une «patrie» inespérée pour les mortels¹. À travers le temps et par la voie d'une tradition, ils transmettent ainsi un univers stable de significations permanentes au sein desquelles les hommes peuvent s'orienter. En dépit du caractère mystérieux de la création artistique, les œuvres s'adressent à nous parce qu'elles touchent en nous quelque chose que nous partageons, souvent sans le savoir clairement, avec leurs auteurs. L'artiste est ainsi un révélateur, au sens photographique du terme. Si Proust peut écrire que «la vraie vie, c'est la littérature», c'est peut-être parce que c'est grâce à la littérature que nous pouvons accéder à la vérité de notre propre vie. **TEXTES 15 à 20.**



Tête du Bouddha, art khmer, VI^e-VII^e siècles, sculpture, 0,28 x 1,50 x 1,65 m, Musée national de Phnom Penh, Cambodge.

¹ *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. G. Fradier, Calmann-Lévy, Pocket, coll. «Agora», 1983, p. 222.

I. Les arts, entre l'utile, le bon et le beau

Définition de la *tekhnê*

TEXTE 1 ARISTOTE

Aristote propose ici une définition de l'art (tekhnê), incluant à la fois ce que nous nommons « art » et ce que nous nommons « technique ». La tekhnê n'est pas seulement une action, elle est une activité de production, qui suppose un résultat (un produit) extérieur à l'action.

1 Les choses contingentes, qui ne sont pas soumises à la nécessité naturelle.

2 La fabrication produit quelque chose, l'action se réduit à elle-même.

3 Discours compréhensibles même pour les non-initiés à la doctrine du philosophe.

Les choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont¹ comprennent à la fois les choses qu'on fabrique et les actions qu'on accomplit². Production et action sont distinctes (sur leur nature nous pouvons faire confiance aux discours exotériques³); il s'ensuit que la disposition à agir accompagnée de règle est différente de la disposition à produire accompagnée de règle. De là vient encore qu'elles ne sont pas une partie l'une de l'autre, car ni l'action n'est une production, ni la production une action. Et puisque



Frank O. Gehry (1929), musée Guggenheim, Bilbao, 1997.

4 Confirmation de la définition sur un exemple.

l'architecture est un art⁴, et est essentiellement une certaine disposition à produire, accompagnée de règle, et qu'il n'existe aucun art qui ne soit une disposition à produire accompagnée de règle, ni aucune disposition de ce genre qui ne soit un art, il y aura identité entre art et disposition à produire accompagnée de règle exacte.

Aristote (IV^e siècle av. J.-C.), *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», 1990, p. 282-283.

Le mythe de Prométhée

TEXTE 2 PLATON

Dans cette reprise platonicienne du mythe de Prométhée¹, attribuée au sophiste Protagoras², deux points sont particulièrement à considérer. En premier lieu, le don de la technique aux hommes vient compenser leur exceptionnelle détresse à l'état de nature. En second lieu, ce don, réparti en compétences spécialisées, est insuffisant, voire dangereux, pour assurer la vie civile des hommes, car celle-ci exige la participation de tous à la recherche de ce qui est juste : c'est le fondement de la république athénienne.

Il fut un temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas. Lorsque fut venu le temps de leur naissance, fixé par le destin, les dieux les façonnent à l'intérieur de la terre, en réalisant un mélange de terre, de feu et de tout ce qui se mêle au feu et à la terre. Puis, lorsque vint le moment de les produire à la lumière, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée³ de répartir les capacités entre chacune d'entre elles, en bon ordre, comme il convient. Épiméthée demande alors avec insistance à Prométhée de le laisser seul opérer la répartition : « Quand elle sera faite, dit-il, tu viendras la contrôler. » L'ayant convaincu de la sorte, il opère la répartition. Et dans sa répartition, il dotait les uns de force sans vitesse et donnait la vitesse aux plus faibles ; il armait les uns et, pour ceux qu'il dotait d'une nature sans armes, il leur ménageait une autre capacité de survie. À ceux qu'il revêtait de petitesse, il donnait des ailes pour qu'ils puissent s'enfuir ou bien un repaire souterrain ; ceux dont il augmentait la taille voyaient par là même leur sauvegarde assurée ; et dans sa répartition, il compensait les autres capacités de la même façon. Il opérait de la sorte pour éviter qu'aucune race ne soit anéantie ; après leur avoir assuré des moyens d'échapper par la fuite aux destructions mutuelles, il s'arrangea pour les prémunir contre les saisons de Zeus : il les recouvrit de pelages denses et de peaux épaisses, protections suffisantes pour l'hiver, mais susceptibles aussi de les protéger des grandes chaleurs, et constituant, lorsqu'ils vont dormir, une couche adaptée et naturelle pour chacun ; il chaussa les uns de sabots, les autres de peaux épaisses et vides de sang. Ensuite, il leur procura à chacun une nourriture distincte, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres encore les racines ; il y en a à qui il donna pour nourriture la chair d'autres animaux ; à ceux-là, il accorda une progéniture peu nombreuse, alors qu'à leurs proies il accorda une progéniture abondante, assurant par là la sauvegarde de leur espèce.

1 Avant Platon, des versions différentes du mythe de Prométhée ont été exposées par Hésiode, VIII^e-VII^e siècles av. J.-C. (*Théogonie*, vers 510 à 614, *Les Travaux et les Jours*, 46-86) et par Eschyle, VI^e-V^e siècles av. J.-C. (*Prométhée enchaîné*).

2 Protagoras fut le premier penseur grec à revendiquer le titre de « sophiste » et à donner des cours rémunérés.

3 Prométhée (« celui qui réfléchit à l'avance ») et Épiméthée (« celui qui comprend après coup ») sont littéralement deux frères ennemis.

Cependant, comme il n'était pas précisément sage, Épiméthée, sans y prendre garde, avait dépensé toutes les capacités pour les bêtes, qui ne parlent pas; il restait encore la race humaine, qui n'avait rien reçu, et il ne savait pas quoi faire.

Alors qu'il était dans l'embarras, Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes. Et c'était déjà le jour fixé par le destin, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la lumière. Face à cet embarras, ne sachant pas comment il pouvait préserver l'homme, Prométhée dérobo le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna⁴, ainsi que le feu – car, sans feu, il n'y avait pas moyen de l'acquiescer ni de s'en servir –, et c'est ainsi qu'il en fait présent à l'homme. De cette manière, l'homme était donc en possession du savoir qui concerne la vie, mais il n'avait pas le savoir politique; en effet, celui-ci se trouvait chez Zeus. Or Prométhée n'avait plus le temps d'entrer dans l'acropole où habite Zeus, et il y avait en plus les gardiens de Zeus, qui étaient redoutables; mais il parvient à s'introduire sans être vu dans le logis commun d'Héphaïstos et d'Athéna, où ils aimaient à pratiquer leurs arts, il dérobo l'art du feu, qui appartient à Héphaïstos, ainsi que l'art d'Athéna, et il en fait présent à l'homme. C'est ainsi que l'homme se retrouva bien pourvu pour sa vie, et que, par la suite, à cause d'Épiméthée, Prométhée, dit-on, fut accusé de vol.

Puisque l'homme avait sa part du lot divin, il fut tout d'abord, du fait de sa parenté avec le dieu, le seul de tous les vivants à reconnaître des dieux, et il entreprit d'ériger des autels et des statues de dieux; ensuite, grâce à l'art, il ne tarda pas à émettre des sons articulés et des mots, et il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures et les aliments qui viennent de la terre. Ainsi équipés, les hommes vivaient à l'origine dispersés, et il n'y avait pas de cités; ils succombaient donc sous les coups des bêtes féroces, car ils étaient en tout plus faibles qu'elles, et leur art d'artisans, qui constituait une aide suffisante pour assurer leur nourriture, s'avérait insuffisant dans la guerre qu'ils menaient contre les bêtes sauvages. En effet, ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Ils cherchaient bien sûr à se rassembler pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités. Mais à chaque fois qu'ils étaient rassemblés, ils se comportaient d'une manière injuste les uns envers les autres, parce qu'ils ne possédaient pas l'art politique, de sorte que, toujours, ils se dispersaient à nouveau et périssaient. Aussi Zeus, de peur que notre espèce n'en vînt à périr tout

4 Dans la mythologie grecque, Héphaïstos et Athéna sont les détenteurs des arts (techniques).



Yves Klein (1928-1962), *Rêve de feu*, photographie de Harry Shunk.

5 Le messager des dieux.
 6 À la fois pudeur, retenue, honte et sentiment de l'honneur, de la dignité.
 7 Selon le sophiste Protagoras, le sens de la justice n'est donc pas du ressort d'un savoir, d'une compétence particulière, mais il est commun à tous les hommes.

entière, envoie Hermès⁵ apporter à l'humanité la Vergogne⁶ et la Justice, pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes. Hermès demande alors à Zeus de quelle façon il doit faire don aux hommes de la Justice et de la Vergogne: «Dois-je les répartir de la manière dont les arts l'ont été? Leur répartition a été opérée comme suit: un seul homme qui possède l'art de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes, et il en est de même pour les autres artisans. Dois-je répartir ainsi la Justice et la Vergogne entre les hommes, ou dois-je les répartir entre tous?» Zeus répondit: «Répartis-les entre tous, et que tous y prennent part⁷; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part, comme c'est le cas pour les autres arts; et instaure en mon nom la loi suivante: qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la Vergogne et à la Justice.»

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *Protagoras* (IV^e s. av. J.-C.), trad. Fr. Ildefonse, Flammarion, coll. «GF», 1997, p. 84-87.

Le beau n'est ni l'agréable, ni l'utile, ni le bon

TEXTE 3

KANT

Définir, c'est délimiter, ou circonscrire. Pour bien définir le beau, Kant s'emploie ici à le distinguer de ce qu'il n'est pas. Le beau, l'agréable, l'utile et le bon désignent des modes de satisfaction ou de plaisir qu'il ne faut pas confondre, même si une personne, un objet, une situation peuvent être à la fois belles, agréables, utiles ou bonnes.

1 Les trois facultés de l'âme sont, selon Kant: la faculté de connaître, le sentiment de plaisir et de déplaisir et la faculté de désirer.

2 Ce qui signifie qu'elle est l'effet subi d'un sentiment. La satisfaction pathologique s'oppose, dans cette phrase, à la «satisfaction pratique».

3 Est «pratique», chez Kant, ce qui relève de la faculté d'agir librement.

4 Le beau est ce qui plaît «universellement sans concept» c'est-à-dire sans être déterminé par une règle préalable. C'est la deuxième définition du beau selon Kant (§ 6 du même ouvrage), qui en propose quatre dans la *Critique de la faculté de juger*.

5 C'est-à-dire «sensible». «Animal» n'est pas ici péjoratif.

L'agréable et le bon ont l'un et l'autre une relation avec la faculté de désirer¹ et entraînent par suite avec eux, le premier une satisfaction pathologiquement conditionnée² (par des excitations, *stimulos*), le second une pure satisfaction pratique³; celle-ci n'est pas seulement déterminée par la représentation de l'objet, mais encore par celle du lien qui attache le sujet à l'existence de l'objet. Ce n'est pas seulement l'objet, mais aussi son existence qui plaît. En revanche le jugement de goût est seulement *contemplatif*; c'est un jugement qui, indifférent à l'existence de l'objet, ne fait que lier sa nature avec le sentiment de plaisir et de peine. Toutefois cette contemplation elle-même n'est pas réglée par des concepts; en effet le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance (ni théorique, ni pratique), il n'est pas *fondé* sur des concepts⁴, il n'a pas non plus *des concepts pour fin*.

L'agréable, le beau, le bon désignent donc trois relations différentes des représentations au sentiment de plaisir et de peine, en fonction duquel nous distinguons les uns des autres les objets ou les modes de représentation. Aussi bien les expressions adéquates pour désigner leur agrément propre ne sont pas identiques. Chacun appelle *agréable* ce qui lui FAIT PLAISIR, *beau* ce qui lui PLAÎT simplement; *bon* ce qu'il ESTIME, *approuve*, c'est-à-dire ce à quoi il attribue une valeur objective. L'agréable a une valeur même pour des animaux dénués de raison: la beauté n'a de valeur que pour les hommes, c'est-à-dire des êtres d'une nature animale⁵, mais cependant raisonnables, et cela non pas seulement en tant qu'êtres raisonnables (par exemple des esprits), mais aussi

en même temps en tant qu'ils ont une nature animale; le bien en revanche a une valeur pour tout être raisonnable. Cette proposition ne pourra être complètement justifiée et éclaircie que plus tard. On peut dire qu'entre ces trois genres de satisfaction, celle du goût pour le beau est seule une satisfaction désintéressée et *libre*; en effet, aucun intérêt, ni des sens, ni de la raison, ne contraint l'assentiment. C'est pourquoi l'on pourrait dire de la satisfaction que, dans les trois cas indiqués, elle se rapporte à *l'inclination*, à la *faveur* ou au *respect*. La FAVEUR est l'unique satisfaction libre. Un objet de l'inclination ou un objet qu'une loi de la raison nous impose de désirer⁶, ne nous laissent aucune liberté d'en faire pour nous un objet de plaisir. Tout intérêt suppose un besoin ou en produit un, et comme principe déterminant de l'assentiment, il ne laisse plus le jugement sur l'objet être libre.

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), § 5, trad. A. Philonenko, Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», 1993, p. 70-72.

6 Il s'agit des objets que la liberté se donne pour fin lorsque nous agissons par devoir.



Harry Bertoia (1915-1978), chaise Diamond, 1950-1952, fil d'acier gainé de vinyle, cintré et soudé à la main.

Beauté adhérente et beauté libre

TEXTE 4

KANT

Si la nature, la technique et les beaux-arts peuvent, chacun à sa manière, produire des objets qui inspirent un sentiment de beauté, celle-ci n'est pas toujours du même ordre, selon que notre jugement est désintéressé ou inspiré par la représentation de la fonction de l'objet considéré.

Il existe deux espèces de beauté : la beauté libre (*pulchritudo vaga*) ou la beauté simplement adhérente (*pulchritudo adhaerens*). La première ne présuppose aucun concept de ce que l'objet doit être ; la seconde suppose un tel concept et la perfection¹ de l'objet d'après lui. Les beautés de la première espèce s'appellent les beautés (existant par elles-mêmes) de telle ou telle chose ; l'autre beauté, en tant que dépendant d'un concept (beauté conditionnée), est attribuée à des objets compris sous le concept d'une fin particulière.

Des fleurs sont de libres beautés naturelles. Ce que doit être une fleur peu le savent hormis le botaniste et même celui-ci, qui reconnaît dans la fleur l'organe de la fécondation de la plante, ne prend pas garde à cette fin naturelle quand il en juge suivant le goût. Ainsi au fondement de ce jugement il n'est aucune perfection de quelque sorte, aucune finalité interne, à

1 Au sens propre : l'achèvement, la réalisation (du latin *perfectus* : « ce qui est accompli »).



Imogen Cunningham (1883-1976), *Fleur de magnolia*, 1925, photographie. Courtesy of the Imogen Cunningham trust.



James Dyson,
aspirateur DC 05.



2 Ornement architectural, se présentant souvent comme un feuillage disposé sous forme de frise.

3 Kant passe ici à des exemples de beauté qui, selon lui, dépendent de la représentation d'un but ou d'une fonction.

4 Voir le texte précédent.

5 Le concept de ce que doit être la chose est lié à la représentation de son but, ce qui n'est pas le cas de la beauté libre, qui est pour ainsi dire gratuite, désintéressée.

laquelle se rapporte la composition du divers. Beaucoup d'oiseaux (le per-
 15 roquet, le colibri, l'oiseau de paradis), une foule de crustacés marins
 sont en eux-mêmes des beautés, qui ne se rapportent à aucun
 objet déterminé quant à sa fin par des concepts, mais qui plai-
 sent librement et pour elles-mêmes. Ainsi les dessins à la
 grecque, des rinceaux² pour des encadrements ou sur des
 20 papiers peints, etc., ne signifient rien en eux-mêmes; ils ne
 représentent rien, aucun objet sous un concept déterminé et
 sont de libres beautés. On peut encore ranger dans ce genre
 tout ce que l'on nomme en musique improvisation (sans
 thème) et même toute la musique sans texte.

25 Dans l'appréciation d'une libre beauté (simplement
 suivant la forme) le jugement de goût est pur. [...]

Mais la beauté de l'homme³ (et dans cette espèce,
 celle de l'homme proprement dit, de la femme ou de
 l'enfant), la beauté d'un cheval, d'un édifice (église,
 30 palais, arsenal, ou pavillon) suppose un concept
 d'une fin, qui détermine ce que la chose doit être
 et par conséquent un concept de sa perfection; il
 s'agit donc de beauté adhérente. Tout de même
 que la liaison de l'agréable (de la sensation) avec
 35 la beauté, qui ne concerne véritablement que
 la forme, était un obstacle à la pureté du
 jugement de goût⁴, de même la liaison du
 bon (c'est-à-dire de ce pour quoi la diver-
 sité est bonne pour l'objet lui-même,
 40 selon sa fin) avec la
 beauté porte préjudice
 à la pureté de celle-ci.

On pourrait adapter
 à un édifice maintes choses

45 plaisant immédiatement dans l'intuition, si cet édifice ne devait être une
 église; on pourrait embellir une figure humaine avec toutes sortes de des-
 sins en spirale et avec des traits légers, bien que réguliers, comme en usent
 les Néo-Zélandais avec leurs tatouages, s'il ne s'agissait d'un homme;
 et celui-ci pourrait avoir des traits plus fins et un visage d'un contour plus
 50 gracieux et plus doux, s'il ne devait représenter un homme ou même un
 guerrier.

Or la satisfaction qui résulte de la diversité dans une chose en rela-
 tion à la fin interne, qui détermine sa possibilité, est une satisfaction fon-
 dée sur un concept⁵; la satisfaction résultant de la beauté ne suppose en
 55 revanche aucun concept et elle est immédiatement liée à la représentation
 par laquelle l'objet est donné (et non à celle par laquelle il est pensé). Si donc
 par rapport à l'objet le jugement de goût est dépendant de la fin contenue
 dans le concept comme dans un jugement rationnel et si de ce fait il est
 limité, ce n'est plus un jugement de goût libre et pur.

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), § 16,
 trad. A. Philonenko, Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»,
 1993, p. 71-72.

II. Le domaine spécifique des beaux-arts

TEXTE 5

PLATON

L'artiste est-il un illusionniste?

Comme il le fait à l'égard des sophistes et des rhéteurs qui cultivent l'art de bien parler pour séduire l'opinion publique, Platon exprime sa méfiance à l'égard des artistes. L'artisan utilise son savoir-faire pour produire des objets dont il connaît l'utilité. Mais si l'artiste, qui ne possède pas ce savoir-faire, prétend instruire par ses œuvres, qu'est-il d'autre qu'un illusionniste?

Maintenant, considère ce point; lequel de ces deux buts se propose la peinture relativement à chaque objet: est-ce de représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui paraît, tel qu'il paraît? Est-elle l'imitation de l'apparence ou de la réalité?

5 De l'apparence.

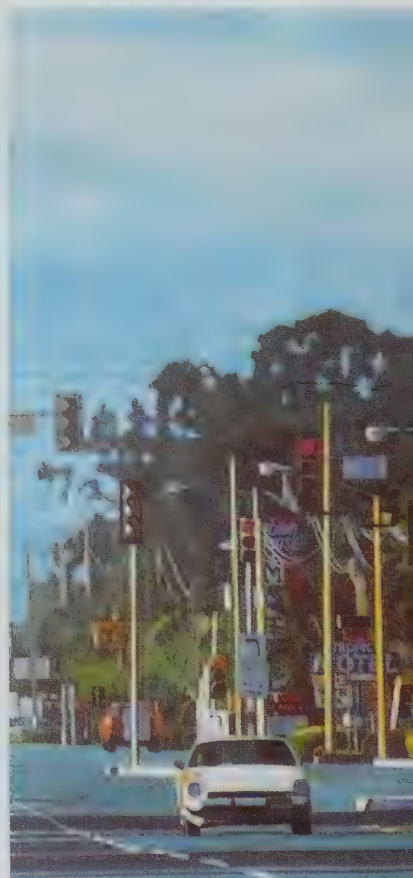
L'imitation est donc loin du vrai, et si elle façonne tous les objets, c'est, semble-t-il, parce qu'elle ne touche qu'à une petite partie de chacun, laquelle n'est d'ailleurs qu'une ombre. Le peintre, dirons-nous par exemple, nous représentera un cordonnier, un charpentier ou tout autre artisan sans
10 avoir aucune connaissance de leur métier; et cependant, s'il est bon peintre, ayant représenté un charpentier et le montrant de loin, il trompera les enfants et les hommes privés de raison, parce qu'il aura
15 donné à sa peinture l'apparence d'un charpentier véritable.

Certainement.

Eh bien! ami, voici, à mon avis, ce qu'il faut penser de tout cela. Lorsque
20 quelqu'un vient nous annoncer qu'il a trouvé un homme instruit de tous les métiers, qui connaît tout ce que chacun connaît dans sa partie, et avec plus de précision que quiconque, il faut lui répondre
25 qu'il est un naïf, et qu'apparemment il a rencontré un charlatan et un imitateur, qui lui en a imposé au point de lui paraître omniscient, parce que lui-même n'était pas capable de distinguer la science, l'igno-
30 rance et l'imitation.

Rien de plus vrai, dit-il.

Nous avons donc à considérer maintenant la tragédie et Homère qui en est le père, puisque nous entendons certaines



1 Dans ce qui précède cet extrait, Platon a distingué trois sortes de lits : l'idée du lit, dont s'inspire le charpentier est le degré le plus élevé de réalité. Le lit en bois est le deuxième degré, et l'apparence du lit en peinture est le troisième degré.

35 personnes dire que les poètes tragiques sont versés dans tous les arts, dans toutes les choses humaines relatives à la vertu et au vice, et même dans les choses divines; il est en effet nécessaire, disent-elles, que le bon poète, s'il veut créer une belle œuvre, connaisse les sujets qu'il traite, qu'autrement il ne serait pas capable de créer. Il faut donc examiner si ces personnes, étant
40 tombées sur des imitateurs de ce genre, n'ont pas été trompées par la vue de leurs ouvrages, ne se rendant pas compte qu'ils sont éloignés au troisième degré du réel¹, et que, sans connaître la vérité, il est facile de les réussir (car les poètes créent des fantômes et non des réalités), où si leur assertion a quelque sens, et si les bons poètes savent vraiment ce dont, au jugement
45 de la multitude, ils parlent si bien.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *La République*, livre X, 598 a-599 b, trad. R. Baccou, Flammarion, coll. «GF», 1966, p. 362-363.

Stephen Hopkins, *Denny's Arco*, 1987, huile sur toile. Courtesy of Modernism Gallery, San Francisco.



Imiter la nature n'est pas le but de l'art

TEXTE 6

HEGEL

Imiter est-il le but de l'art ? Bien évidemment non, comme l'établit ici le raisonnement a contrario de Hegel : si les œuvres d'art ne valaient qu'en tant que simulacres, ou trompe-l'œil, nous leur préférerions leurs modèles. Rien ne vaudra jamais en effet ni le chant du rossignol ni la saveur du grain de raisin réel.

1 Si l'art est « *mimesis* » (imitation) pour Aristote, il n'est toutefois pas reproduction plate ni servile (*Poétique*, 6). L'imitation poétique révèle des « essence épurées » qui ne se réduisent pas aux manifestations les plus courantes, les plus superficielles des choses. Les œuvres d'art ne sont donc pas de simples « *pseudos* » (mensonges, fictions trompeuses).

C'est un vieux précepte que l'art doit imiter la nature ; on le trouve déjà chez Aristote¹. Quand la réflexion n'en était encore qu'à ses débuts, on pouvait bien se contenter d'une idée pareille ; elle contient toujours quelque chose qui se justifie par de bonnes raisons et qui se révélera à nous comme un des moments de l'idée ayant, dans son développement, sa place comme tant d'autres moments.

D'après cette conception, le but essentiel de l'art consisterait dans l'imitation, autrement dit dans la reproduction habile d'objets tels qu'ils existent dans la nature, et la nécessité d'une pareille reproduction faite en 10 conformité avec la nature serait une source de plaisirs. Cette définition



Sebastian Stoskopff (1597-1657), *Corbeille de verres*, 1644, huile sur toile, 52 x 63 cm, musée de l'Œuvre Notre-Dame, Strasbourg.

assigne à l'art un but purement formel², celui de refaire une seconde fois, avec les moyens dont l'homme dispose, ce qui existe dans le monde extérieur, et tel qu'il y existe. Mais cette répétition peut apparaître comme une occupation oiseuse et superflue, car quel besoin avons-nous de revoir dans
 15 des tableaux ou sur la scène, des animaux, des paysages ou des événements humains que nous connaissons déjà pour les avoir vus ou pour les voir dans nos jardins, dans nos intérieurs ou, dans certains cas, pour en avoir entendu parler par des personnes de nos connaissances? On peut même dire que ces efforts inutiles se réduisent à un jeu présomptueux dont les résultats restent
 20 toujours inférieurs à ce que nous offre la nature. C'est que l'art, limité dans ses moyens d'expression, ne peut produire que des illusions unilatérales, offrir l'apparence de la réalité à un seul de nos sens; et, en fait, lorsqu'il ne va pas au-delà de la simple imitation, il est incapable de nous donner l'impression d'une réalité vivante ou d'une vie réelle: tout ce qu'il peut
 25 nous offrir, c'est une caricature de la vie [...]

C'est ainsi que Zeuxis peignait des raisins qui avaient une apparence tellement naturelle que les pigeons s'y trompaient et venaient les picorer, et Praxeas³ peignit un rideau qui trompa un homme, le peintre lui-même. On connaît plus d'une de ces histoires d'illusions créées par l'art. On parle, dans
 30 ces cas, d'un triomphe de l'art. [...] En présence de ces exemples, et d'autres du même genre, on devrait du moins comprendre qu'au lieu de louer des œuvres d'arts parce qu'elles ont réussi à tromper des pigeons [...], on devrait plutôt blâmer ceux qui croient exalter la valeur d'une œuvre d'art en faisant ressortir ces banales curiosités et en voyant dans celles-ci l'expression la plus
 35 élevée de l'art. On peut dire d'une façon générale qu'en voulant rivaliser avec la nature par l'imitation, l'art restera toujours au-dessous de la nature et pourra être comparé à un ver faisant des efforts pour égaler un éléphant. Il y a des hommes qui savent imiter les trilles du rossignol, et Kant a dit⁴ à ce propos que, dès que nous nous apercevons que c'est un homme qui chante
 40 ainsi, et non un rossignol, nous trouvons ce chant insipide. Nous y voyons un simple artifice, non une libre production de la nature ou une œuvre d'art. Le chant du rossignol nous réjouit naturellement, parce que nous entendons un animal, dans son inconscience naturelle, émettre des sons qui ressemblent à l'expression de sentiments humains. Ce qui nous réjouit donc
 45 ici, c'est l'imitation de l'humain par la nature.

En prétendant que l'imitation constitue le but de l'art, que l'art consiste par conséquent dans une fidèle imitation de ce qui existe déjà, on met en somme le souvenir à la base de la production artistique. C'est priver l'art de sa liberté, de son pouvoir d'exprimer le beau.

Friedrich Hegel, *Introduction à l'esthétique. Le beau* (1829), chap. I, II^e section, 1, trad. S. Jankélévitch, Flammarion, coll. «Champs», 1979, p. 35-37.

2 C'est-à-dire artificiel, mais creux. L'art ne créerait que des formes sans contenu, sans signification véritable.

3 Zeuxis et Praxeas furent des peintres de grande renommée à la fin du V^e siècle av. J.-C.

4 Dans *Analytique du beau*, trad. J. Barni revue par O. Hansen-Løve, Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 2000, p. 67.

Jouer n'est pas singer

TEXTE 7 DIDEROT

Qu'est-ce qu'un acteur qui joue « vrai » ? Diderot répond par un paradoxe : l'acteur de qualité n'est ni celui qui joue éternellement son propre rôle en puisant dans sa sensibilité, ni celui dont le jeu trop visible rend la scène peu crédible ; le véritable acteur fait taire sa sensibilité pour émouvoir le public, grâce à un jeu réfléchi, mais dont les artifices se font oublier sur scène. Un acteur joue avec sa tête avant de jouer avec son corps.

Une femme malheureuse, et vraiment malheureuse, pleure et ne vous touche point : il y a pis, c'est qu'un trait léger qui la défigure vous fait rire ; c'est qu'un accent qui lui est propre dissone à votre oreille et vous blesse ; c'est qu'un mouvement qui lui est habituel vous montre sa douleur ignoble et maussade ; c'est que les passions outrées sont presque toutes sujettes à des grimaces que l'artiste sans goût copie servilement, mais que le grand artiste évite. Nous voulons qu'au plus fort des tourments l'homme garde le caractère d'homme, la dignité de son espèce. Quel est l'effet de cet effort héroïque ? De distraire de la douleur et de la tempérer. Nous voulons que cette femme tombe avec décence, avec mollesse, et que ce héros meure comme le gladiateur ancien, au milieu de l'arène, aux applaudissements du cirque, avec grâce, avec noblesse, dans une attitude élégante et pittoresque. Qui est-ce qui remplira notre attente ? Sera-ce l'athlète que la douleur subjuguée et que la sensibilité décompose ? Ou l'athlète académisé qui se possède et

pratique les leçons de la gymnastique en rendant le dernier soupir ? Le gladiateur ancien, comme un grand comédien, un grand comédien, ainsi que le gladiateur ancien, ne meurent pas comme on meurt sur un lit, mais sont tenus de nous jouer une autre mort pour nous plaire, et le spectateur délicat sentirait que la vérité nue, l'action dénuée de tout apprêt serait mesquine et contrasterait avec la poésie du reste.

Ce n'est pas que la pure nature n'ait ses moments sublimes ; mais je pense que s'il est quelqu'un sûr de saisir et de conserver leur sublimité, c'est celui qui les aura pressentis d'imagination ou de génie, et qui les rendra de sang-froid.

Cependant je ne nierais pas qu'il n'y eût une sorte de mobilité d'entrailles acquise ou factice ; mais si vous m'en demandez mon avis, je la crois presque aussi dangereuse que la sensibilité naturelle. Elle doit conduire peu à peu l'acteur à la manière et à la monotonie. C'est un élément contraire à la diversité des fonctions d'un grand comédien ; il est souvent obligé de s'en dépouiller, et cette abnégation de soi n'est possible qu'à une tête de fer.

Denis Diderot, *Paradoxe sur le comédien* (1769-1778), dans *Œuvres esthétiques*, Classiques Garnier, 1968, p. 317-318.

Andromaque de Racine, mise en scène de Daniel Mesguich au théâtre du Vieux-Colombier, mai 1999.



Ce que l'art n'est pas

TEXTE 8

KANT

Kant établit ici que les beaux-arts sont libres en distinguant l'art de la nature, puis de la science, et enfin du métier. Les œuvres de l'art, contrairement aux actions naturelles ou instinctives, supposent une représentation préalable et volontaire de ce qui sera produit. Mais, en art, l'activité de production n'est pas l'effet direct d'un savoir préalable et le but recherché n'est pas une rétribution extérieure au plaisir de l'activité en elle-même.

1. **L'**art est distingué de la nature, comme le « faire » (*facere*) l'est de l'« agir » ou « causer » en général (*agere*) et le produit ou la conséquence de l'art se distingue en tant qu'œuvre (*opus*) du produit de la nature en tant qu'effet (*effectus*).

5 En droit on ne devrait appeler art que la production par liberté, c'est-à-dire par un libre arbitre, qui met la raison au fondement de ses actions. On se plaît à nommer une œuvre d'art le produit des abeilles (les gâteaux de cire régulièrement construits), mais ce n'est qu'en raison d'une analogie avec l'art; en effet, dès que l'on songe que les abeilles ne fondent leur travail sur aucune réflexion proprement rationnelle, on déclare aussitôt qu'il s'agit d'un produit de leur nature (de l'instinct), et c'est seulement à leur créateur qu'on l'attribue en tant qu'art. Lorsqu'en fouillant un marécage on découvre, comme il est arrivé parfois, un morceau de bois taillé, on ne dit pas que c'est un produit de la nature, mais de l'art; la cause productrice de celui-ci a pensé à une fin, à laquelle l'objet doit sa forme. On discerne d'ailleurs un art en toute chose, qui est ainsi constituée, qu'une représentation de ce qu'elle est a dû dans sa cause précéder sa réalité (même chez les abeilles), sans que toutefois cette cause ait pu précisément *penser* l'effet¹; mais quand on nomme simplement une chose une œuvre d'art, pour la distinguer d'un effet naturel, on entend toujours par là une œuvre de l'homme.

2. *L'art*, comme habileté de l'homme, est aussi distinct de la science (comme *pouvoir* l'est de *savoir*), que la faculté pratique est distincte de la faculté théorique, la technique de la théorie (comme l'arpentage² de la géométrie). Et de même ce que l'on *peut*, dès qu'on *sait* seulement ce qui doit être fait, et que l'on connaît suffisamment l'effet recherché, ne s'appelle pas de l'art. Seul ce que l'on ne possède pas l'habileté de faire, même si on le connaît de la manière la plus parfaite, relève de l'art. Camper³ décrit très exactement comment la meilleure chaussure doit être faite, mais il ne pouvait assurément pas en faire une.

3. *L'art* est également distinct du *métier*; l'art est dit *libéral*, le métier est dit *mercenair*⁴. On considère le premier comme s'il ne pouvait obtenir de la finalité (réussir) qu'en tant que jeu, c'est-à-dire comme une activité en elle-même agréable; on considère le second comme un travail, c'est-à-dire comme une activité, qui est en elle-même désagréable (pénible) et qui n'est attirante que par son effet (par exemple le salaire), et qui par conséquent peut être imposée de manière contraignante.

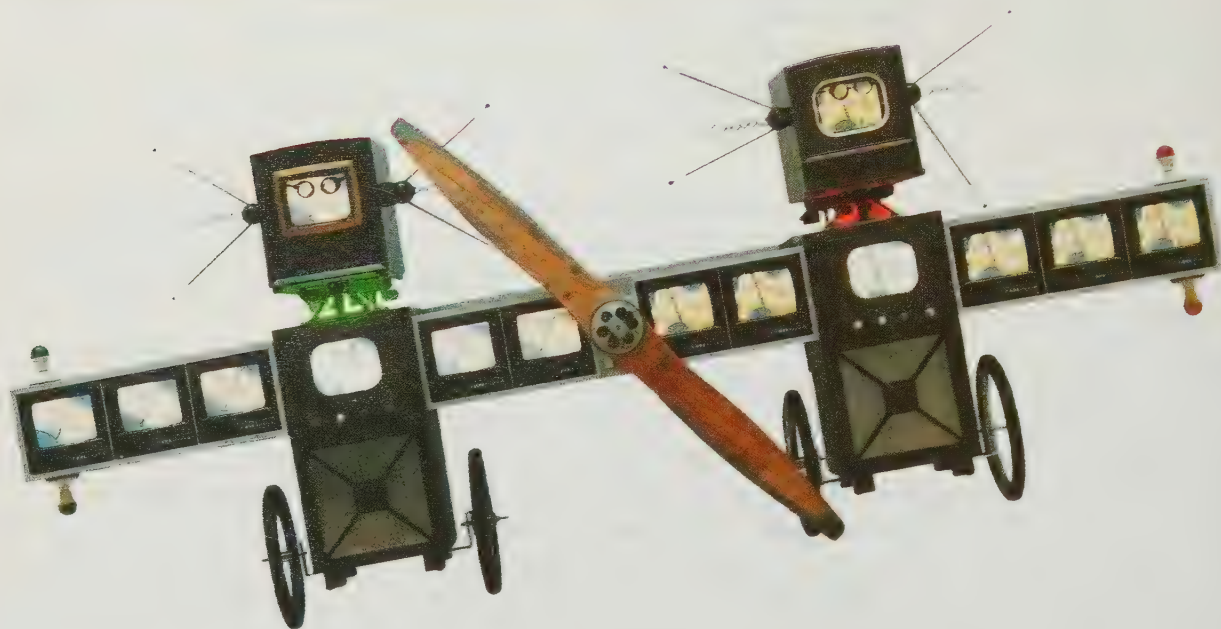
1 L'abeille produit la ruche sans en avoir formé préalablement le projet ni le plan. Seul l'homme pense, et par là élabore des « œuvres » à proprement parler, comme le rappellera Marx dans un texte fameux du *Capital*. Voir dans le chapitre « La conscience, l'inconscient, le sujet » le texte 9 de Marx ► p. 27.

2 Mesure de la superficie des terrains.

3 Anatomiste hollandais (1722-1789).

4 Au sens usuel de ce terme : celui qui n'agit que pour un salaire.

III. Le génie de l'artiste et le talent du technicien



Nam June Paik (né en 1932), installation vidéo, 1995, Kuntmuseum, Wolfsburg.

Poète inspiré et poète technicien

TEXTE 9

PLATON

S'il arrive à Platon d'assimiler les artistes à des illusionnistes¹, il reconnaît cependant que leur œuvre peut, dans le meilleur des cas, entretenir un rapport mystérieux avec la vérité. Les vrais poètes, par exemple, sont ici présentés comme inspirés par une espèce de folie, qui n'est en aucun cas réductible à une technique codifiable, et qui en fait comme des messagers des dieux.

SOCRATE. [...] La troisième forme de possession et de folie est celle qui vient des Muses. Lorsqu'elle saisit une âme tendre et vierge, qu'elle l'éveille et qu'elle la plonge dans une transe bachique² qui s'exprime sous forme d'odes et de poésies de toutes sortes, elle fait l'éducation de la postérité en glorifiant par milliers les exploits des anciens. Mais l'homme qui, sans avoir été saisi par cette folie dispensée par les Muses, arrive aux portes de la poésie avec la conviction que, en fin de compte, l'art³ suffira à faire de lui un poète, celui-là est un poète manqué; de même, devant la poésie de ceux qui sont fous, s'efface la poésie de ceux qui sont dans leur bon sens.

10 Tu vois tous les beaux effets – et ce ne sont point les seuls – que je suis en mesure de mettre au compte d'une folie dispensée par les dieux.

1 Voir le texte 5 ► p. 88.

2 «Transe bachique» (ou «dionysiaque») renvoie aux bacchantes romaines, fêtes en l'honneur de Bacchus (équivalent romain de Dionysos, dieu grec du vin) durant lesquelles les participants s'enivraient.

3 Traduction du mot *tekhnê*, qui désigne ici la simple technique du poète, insuffisante sans inspiration.

Le savoir-faire ineffable de l'artiste

TEXTE 10
JANKÉLÉVITCH

L'œuvre d'art n'est en aucun cas réductible à un discours qui parle d'elle. Elle est toujours une « performance ». Même lorsqu'un discours s'efforce d'en faciliter l'accès au néophyte, ce discours n'épuisera pas l'œuvre ni ne la remplacera. L'exemple de la musique est particulièrement convaincant : la musique se joue, elle ne se dit pas.

La musique a ceci de commun avec la poésie et l'amour, et même avec le devoir : elle n'est pas faite pour qu'on en parle, elle est faite pour qu'on en fasse ; elle n'est pas faite pour être dite, mais pour être « jouée »... Non, la musique n'a pas été inventée pour qu'on parle de musique ! N'est-ce pas la définition même du Bien ? Le Bien est fait pour être fait, non pas pour être dit ou connu ; et de même le mal est une manière de commettre l'acte plutôt qu'une chose sue ; bien et mal sont d'ordre sinon dramatique, du moins drastique¹. Le bien est l'affaire des militants ! La poésie, en cela, n'est-elle pas une sorte de *bienfaisance* ? Faire comme on dit, et même faire sans dire² : telle serait sans doute la devise de celui dont toute la vocation intentionnelle est de faire, de faire transitivement³, de faire purement et simplement, et non pas de faire faire... Car qu'est-ce que la parole, sinon une action secondaire, une action avec exposant⁴ ou, mieux encore, comme dans l'art de persuader des rhéteurs, une action sur de l'action ? Le Dire est un Faire atrophié, avorté et un peu dégénéré : action en retrait ou simplement ébauchée, la parole est volontiers pharisienne⁵ et n'agit qu'indirectement... , sauf bien entendu en poésie, où c'est le dire lui-même qui est le faire ; le poète parle, mais ce ne sont pas des paroles pour dire, comme les paroles du Code civil : ce sont des paroles pour suggérer ou captiver, des paroles de charme ; la poésie est faite, immédiatement, pour faire le poème, et la poétique, qui est un faire avec exposant, pour réfléchir sur la poésie. La même différence sépare en musique le créateur et le théoricien. On parle trop, aujourd'hui, pour avoir musicalement quelque chose à dire ! Tels les philosophes, oubliant de philosopher, parlent de la philosophie du voisin...

Vladimir Jankélévitch,

La Musique et l'Ineffable (1961),
Éd. du Seuil, 1983, p. 101-102.

1 Drastique qualifie une action dont l'effet est énergétique. L'auteur veut dire que l'effet est dans l'action elle-même, non dans ce qu'on en dit.

2 Épicète, *Manuel* 46. (Note de l'auteur.)

3 En produisant directement un effet sur un objet.

4 Comme en mathématiques, l'exposant indique qu'on va multiplier un nombre par lui-même ; ici, la parole est présentée comme une action sur l'action, ce qui a cependant trop souvent pour effet de ne rien faire...

5 Les pharisiens appliquent à la lettre une règle (au départ religieuse), mais de façon hypocrite, en trahissant ainsi l'esprit. Leur action (ou inaction) fait le contraire des principes dont ils se réclament.



Par le génie, la nature donne ses règles à l'art

TEXTE 11

KANT

Les productions de l'art sont libres. Elles ne sont asservies ni à la nature – puisque l'artiste transfigure celle-ci – ni à des règles préexistantes qui interdiraient toute innovation. Seuls les « arts du génie », comme l'explique ici Kant, méritent donc le titre de « beaux-arts ». Un artiste, même génial, a cependant besoin de règles, et c'est du côté de la « nature » – dans un second sens de ce terme – qu'il va chercher les contraintes qu'il s'impose à lui-même.

1 Le génie est la capacité de produire quelque chose d'exceptionnel (idées, concepts, œuvres), à tel ou tel égard. Ici, Kant ne parle que des génies artistiques.

2 « La nature » ne désigne pas ici « l'ensemble des phénomènes qui existent en dehors de l'homme et indépendamment de lui », mais la « connexion des phénomènes » d'après des règles nécessaires. La « nature », ce sont les lois régissant toutes les productions, y compris humaines.

3 Les génies ne s'appuient pas sur des règles établies. Pourtant, leurs œuvres constituent des modèles et suivent donc certaines règles, que les disciples imitent. Ces règles non énonçables, dictées par un « principe invisible », sont ce que Kant appelle « nature », d'autres « inspiration ».

Le génie est le talent (don naturel), qui donne les règles à l'art. Puisque le talent, comme faculté productive innée de l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait s'exprimer ainsi : le génie¹ est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par laquelle la nature² donne les règles à l'art.

5 Quoi qu'il en soit de cette définition, qu'elle soit simplement arbitraire, ou qu'elle soit ou non conforme au concept que l'on a coutume de lier au mot de *génie*, on peut toutefois déjà prouver que, suivant la signification en laquelle ce mot est pris ici, les beaux-arts doivent nécessairement être considérés comme des arts du *génie*.

10 Tout art en effet suppose des règles sur le fondement desquelles un produit est tout d'abord représenté comme possible, si on doit l'appeler un produit artistique. Le concept des beaux-arts ne permet pas que le jugement sur la beauté de son produit soit dérivé d'une règle quelconque, qui possède comme principe de détermination un *concept*, et par conséquent
15 il ne permet pas que l'on pose au fondement un concept de la manière dont le produit est possible. Aussi bien les beaux-arts ne peuvent pas eux-mêmes concevoir la règle d'après laquelle ils doivent réaliser leur produit. Or puisque sans une règle qui le précède un produit ne peut jamais être dit un produit de l'art, il faut que la nature donne la règle à l'art³ dans le sujet (et cela par
20 la concorde des facultés de celui-ci) ; en d'autres termes les beaux-arts ne sont possibles que comme produits du génie.

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), § 46, trad. A. Philonenko, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1993, p. 204-205.

L'art de l'artisan

TEXTE 12

ALAIN

Alain explique ici, à la suite de Kant, que l'artisanat est une activité intermédiaire entre l'industrie et l'art. Tout comme l'ouvrier (ou l'ingénieur), l'artisan agit en se conformant à un projet et à des règles. Contrairement à eux, il lui arrive d'improviser. Il peut donc conférer une dimension esthétique à ses ouvrages. Seul l'artiste toutefois est comme le « spectateur » d'une œuvre – la sienne – qui ne suit jamais servilement aucune règle préétablie.

Il reste à dire maintenant en quoi l'artiste diffère de l'artisan. Toutes les fois que l'idée précède et règle l'exécution, c'est industrie. Et encore est-il vrai que l'œuvre souvent, même dans l'industrie, redresse l'idée en ce



Sandro Botticelli (1444-1510), *Portrait de jeune homme*, 1480-1485, peinture sur bois, 37,5 x 28,3 cm, musée des Offices, Florence.

1 Le mariage.

2 Fabuliste grec (VI^e siècle av. J.-C.).

3 En art, il y a bien des règles, mais celles-ci ne peuvent être dissociées complètement du contenu de l'œuvre qu'elles structurent. L'application mécanique de règles hors de leur contexte (l'œuvre originelle) est cependant possible.

Mais elle débouche sur l'académisme (systématisation de la règle) ou le maniérisme (exagération de la règle).

mais il se montre beau au poète; et la belle statue se montre belle au sculpteur, à mesure qu'il la fait; et le portrait naît sous le pinceau. La musique est ici le meilleur témoin, parce qu'il n'y a pas alors de différence entre imaginer et faire; si je pense, il faut que je chante. Ce qui n'exclut pas assurément qu'on forme l'idée de chanter pour la mémoire d'un héros ou pour l'hyménée¹, pour célébrer les bois, les moissons ou la mer; mais cette idée est commune au médiocre musicien et au vrai musicien, comme la fable de don Juan est commune à Molière et à d'autres, comme Ésope² est le modèle de tant de fabulistes, comme un modèle à peindre est modèle. Le génie ne se connaît que dans l'œuvre peinte, écrite ou chantée. Ainsi la règle du beau n'apparaît que dans l'œuvre, et y reste prise³, en sorte qu'elle ne peut servir jamais, d'aucune manière, à faire une autre œuvre.

sens que l'artisan trouve
5 mieux qu'il n'avait pensé
dès qu'il essaye; en cela il
est artiste, mais par éclairs.
Toujours est-il que la représentation d'une idée dans
10 une chose, je dis même
d'une idée bien définie
comme le dessin d'une
maison, est une œuvre
mécanique seulement, en
15 ce sens qu'une machine
bien réglée d'abord ferait
l'œuvre à mille exemplaires.
Pensons maintenant au travail du peintre de portrait;
20 il est clair qu'il ne peut
avoir le projet de toutes les
couleurs qu'il emploiera à
l'œuvre qu'il commence;
l'idée lui vient à mesure
25 qu'il fait; il serait même
plus rigoureux de dire que
l'idée lui vient ensuite,
comme au spectateur, et
qu'il est spectateur aussi de
30 son œuvre en train de
naître. Et c'est là le propre
de l'artiste. Il faut que le
génie ait la grâce de nature,
et s'étonne lui-même. Un
35 beau vers n'est pas d'abord
en projet, et ensuite fait;

Émile Chartier dit **Alain**, *Système des beaux-arts* (1920), livre I, chap. 7, dans *Les Arts et les Dieux*, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1958, p. 239-240.

À l'origine du génie, il y a toujours du travail

TEXTE 13

NIETZSCHE

Nous usons de la notion de génie pour accorder à l'artiste des qualités surhumaines. C'est qu'en vérité son œuvre nous dépasse et que nous ne comprenons pas comment sa création a été possible. Mais c'est oublier, même s'il est vrai qu'il n'explique pas tout, l'inlassable travail qui a précédé la formation du talent de l'artiste et l'œuvre elle-même. L'inexplicable n'est pas miraculeux.

CULTE DU GÉNIE PAR VANITÉ. — Pensant du bien de nous, mais n'attendant pourtant pas du tout de nous de pouvoir former seulement l'ébauche d'un tableau de Raphaël ou une scène pareille à celles d'un drame de Shakespeare, nous nous persuadons que le talent de ces choses est un miracle tout à fait démesuré, un hasard fort rare, ou, si nous avons encore des sentiments religieux, une grâce d'en haut. [...] Mais abstraction faite de ces suggestions de notre vanité, l'activité du génie ne paraît pas le moins du monde quelque chose de foncièrement différent de l'activité de l'inventeur en mécanique, du savant astronome ou historien, du maître en tactique. Toutes ces activités s'expliquent si l'on se représente des hommes dont la pensée est active dans une direction unique, qui utilisent toutes choses comme matière première, qui ne cessent d'observer diligemment leur vie intérieure et celle d'autrui, qui ne se lassent pas de combiner leurs moyens. Le génie ne fait rien que d'apprendre d'abord à poser des pierres, ensuite à bâtir, que de chercher toujours des matériaux et de travailler toujours à y mettre la forme. Toute activité de l'homme est compliquée à miracle, non pas seulement celle du génie : mais aucune n'est un « miracle ».

Miquel Barcelo
(né en 1957), *Peintre peignant le tableau*, 1983,
huile sur toile. Courtesy of
galerie Bischofberger, Zurich.

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, partie I, ch. 4, aphorisme 162,
trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert revue par A. Kremer-Marietti,
Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1995, p. 157.



L'œuvre d'art à l'ère de la reproduction technique

TEXTE 14 BENJAMIN

La signification et le statut des œuvres d'art ont considérablement évolué depuis la préhistoire, comme le montre ici le philosophe de langue allemande Walter Benjamin. Autrefois, les œuvres, qui avaient un caractère unique, comportaient toujours une dimension religieuse ou magique. Avec la possibilité technique de les reproduire, par exemple par le tirage photographique ou la gravure du disque, tout a changé. Les œuvres tendent à perdre ce caractère sacré.

La réception des œuvres d'art est diversement accentuée et s'effectue notamment selon deux pôles. L'un de ces accents porte sur la valeur culturelle de l'œuvre, l'autre sur sa valeur d'exposition. La production artistique commence par des images qui servent au culte. On peut supposer que l'existence même de ces images a plus d'importance que le fait qu'elles sont vues. L'élan que l'homme figure sur les parois d'une grotte, à l'âge de pierre, est un instrument magique. Cette image est certes exposée aux regards de ses semblables, mais elle est destinée avant tout aux esprits. Aujourd'hui, la valeur culturelle en tant que telle semble

presque exiger que l'œuvre d'art soit gardée au secret : certaines statues de dieux ne sont accessibles qu'au prêtre dans la *cella*¹, et certaines Vierges restent couvertes presque toute l'année, certaines sculptures de cathédrales gothiques sont invisibles si on les regarde du sol. À mesure que les différentes pratiques artistiques s'émancipent du rituel, les occasions deviennent plus nombreuses de les exposer. Un buste peut être envoyé ici ou là ; il est plus exposable par conséquent qu'une statue de dieu, qui a sa place assignée à l'intérieur d'un temple. Le tableau est plus exposable que la



Archer avec son arc, peinture pariétale du Tassili, Algérie, 7000-6000 av. J.-C.

¹ Lieu clos du temple grec, romain ou égyptien, abritant la statue du dieu.

3 Autrement, les œuvres d'art étaient immobiles et parfois cachées. Avec les temps modernes (dès la Renaissance) les œuvres se déplacent, s'échangent et surtout (au XX^e siècle) se reproduisent. Du fait de cette exposition constante, elles perdent leur « aura » (leur caractère unique et sacré). Ce phénomène s'est considérablement accentué aujourd'hui, avec par exemple la diffusion de musiques et de films en direct sur Internet.

mosaïque ou la fresque qui l'ont précédé. Et s'il se peut qu'en principe une messe fût aussi exposable qu'une symphonie, la symphonie cependant est apparue en un temps où l'on pouvait prévoir qu'elle deviendrait plus exposable que la messe¹.

Les diverses méthodes de reproduction technique de l'œuvre d'art l'ont rendue exposable à un tel point que, par un phénomène analogue à celui qui s'était produit à l'âge préhistorique, le déplacement quantitatif intervenu entre les deux pôles de l'œuvre d'art s'est traduit par un changement qualitatif, qui affecte sa nature même. De même, en effet, qu'à l'âge préhistorique la prépondérance absolue de la valeur culturelle avait fait avant tout un instrument magique de cette œuvre d'art, dont on n'admit que plus tard, en quelque sorte, le caractère artistique, de même aujourd'hui la prépondérance absolue de sa valeur d'exposition lui assigne des fonctions tout à fait neuves, parmi lesquelles il se pourrait bien que celle dont nous avons conscience – la fonction artistique – apparaisse par la suite comme accessoire. Il est sûr que, dès à présent, la photographie, puis le cinéma fournissent les éléments les plus probants à une telle analyse.

Walter Benjamin, *Œuvres III* (1935),
trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rusch,
Gallimard, coll. «Folio essais», 2000, p. 282-285.



Andy Warhol (1931-1987), *Bouteilles de Coca-Cola*, 1962, acrylique, sérigraphie et stylo sur toile.
Courtesy of Thomas Ammann Fine Art, Zurich.

IV. Les mystères de la beauté

L'art est universel

TEXTE 15 HEGEL

Le sentiment du beau est subjectif. Ce n'est pas pour autant, comme l'explique ici Hegel, qu'il ne touche pas à l'universel. L'œuvre d'art a toujours une dimension universelle. Elle peut plaire à tous les hommes, pourvu que leur goût ait été éduqué. L'art vise à exprimer, sous forme sensible, des invariants humains que le discours rationnel n'est pas parvenu à formuler.

1 C'est-à-dire du point de vue des sentiments, des émotions qu'elle suscite.

Le point principal est celui-ci : le sentiment est subjectif, mais l'œuvre d'art doit avoir un caractère d'universalité, d'objectivité. En la contemplant, je dois pouvoir m'y plonger, jusqu'à m'oublier moi-même ; mais le sentiment a toujours un côté particulier, et c'est pourquoi les hommes ressentent si facilement. L'œuvre d'art doit, comme la religion, nous faire oublier le particulier pendant que nous sommes en train de l'examiner ; en l'examinant à la lumière du sentiment¹, nous ne considérons pas la chose elle-même, mais nous-mêmes avec nos particularités subjectives. Du fait que l'attention se trouve concentrée sur les petites particularités du sujet, un pareil examen d'une œuvre d'art devient une occupation fastidieuse, désagréable.

Une réflexion qui se rattache à ce que nous venons de dire est celle-ci : l'art a un but qui lui est commun avec beaucoup d'autres manifestations de l'esprit et qui consiste à s'adresser aux sens et à éveiller, susciter des sentiments. Et, pour être plus précis, on ajoute que l'art est fait pour éveiller en nous le sentiment du beau. Le sentiment aurait donc un aspect particulier qui est celui du *sens du beau*. Ce sens ne serait pas inhérent à l'homme, en tant qu'instinct, ou comme quelque chose qui lui serait imparti par la nature et qu'il posséderait dès sa naissance, comme il possède ses organes, l'œil par exemple. Non, il s'agirait d'un sens qui a besoin d'être formé et qui, une fois formé, deviendrait ce qu'on appelle le *goût*.

Friedrich Hegel, *Introduction à l'esthétique. Le beau* (1829), chap. II, 1^{re} section, 2, trad. S. Jankélévitch, Flammarion, coll. « Champs », 1979, p. 63-64.

Cuiller sculpture, Bembe, Congo,
bois, 20 cm, musée Dapper, Paris.

À la recherche de l'Idée du Beau

TEXTE 16

PLATON

Qu'est-ce que le beau ? Telle est la question faussement naïve que Socrate adresse au sophiste¹ Hippias dans le dialogue du même nom. Mais il s'agit d'un piège. On ne saurait en effet définir le beau en se contentant de fournir des exemples, ou des illustrations, de la beauté (c'est-à-dire de ce qui est beau). C'est ce que Hippias ne comprend pas.

SOCRATE. – Étranger, poursuivra-t-il, dis-moi donc ce que c'est que le beau.

HIPPIAS. – Celui qui pose cette question, Socrate, veut qu'on lui apprenne ce qui est beau ?

SOCRATE. – Ce n'est pas là ce qu'il demande, ce me semble, Hippias, mais ce que c'est que le beau.

HIPPIAS. – Et quelle différence y a-t-il entre ces deux questions ?

SOCRATE. – Tu n'en vois pas ?

HIPPIAS. – Non, je n'en vois aucune.

SOCRATE. – Il est évident que tu en sais davantage que moi. Cependant fais attention, mon cher. Il te demande, non pas ce qui est beau, mais ce que c'est que le beau.

HIPPIAS. – Je comprends, mon cher ami : je vais lui dire ce que c'est que le beau, et il n'aura rien à répliquer. Tu sauras donc, puisqu'il faut te dire la vérité, que le beau, c'est une belle jeune fille.

SOCRATE. – Par le chien², Hippias, voilà une belle et brillante réponse. Si je réponds ainsi, aurai-je répondu, et répondu juste à la question, et n'aura-t-on rien à répliquer ?

HIPPIAS. – Comment le ferait-on, Socrate, puisque tout le monde pense de même, et que ceux qui entendront ta réponse te rendront tous témoignage qu'elle est bonne ?

SOCRATE. – Admettons... Mais permets, Hippias, que je reprenne ce que tu viens de dire. Cet homme m'interrogera à peu près de cette manière : « Socrate, réponds-moi : toutes les choses que tu appelles belles ne sont-elles pas belles, parce qu'il y a quelque chose de beau par soi-même ? » Et moi, je lui répondrai que, si une jeune fille est belle, c'est qu'il existe quelque chose qui donne leur beauté aux belles choses.

HIPPIAS. – Crois-tu qu'il entreprenne après cela de te prouver que ce que tu donnes pour beau ne l'est point ; ou s'il l'entreprend, qu'il ne se couvrira pas de ridicule ?

1 Maître itinérant. Les sophistes se vantaient de tout savoir et de pouvoir répondre sur-le-champ à n'importe quelle question.
2 Interjection grecque.



Johannes Vermeer (1632-1675), *L'Art de la peinture*, 1665, huile sur toile, 1,20 x 1 m, Kunsthistorisches Museum, Vienne.

SOCRATE. – Je suis bien sûr, mon cher, qu'il l'entreprendra ; mais s'il se rend ridicule par là, c'est ce que la chose elle-même fera voir. Je veux néanmoins te faire part de ce qu'il me dira.

HIPPIAS. – Voyons.

45 SOCRATE. – « Que tu es plaisant, Socrate ! me dira-t-il. Une belle jument n'est-elle pas quelque chose de beau, puisque Apollon lui-même l'a vantée dans un de ses oracles ? » Que répondrons-nous, Hippias ? N'accorderons-nous pas qu'une cavale³ est quelque chose de beau, je veux dire une cavale qui soit belle ? Car, comment oser soutenir que ce qui est beau n'est pas
50 beau ?

HIPPIAS. – Tu dis vrai, Socrate, et le dieu a très bien parlé. En effet, nous avons chez nous des cavales parfaitement belles.

SOCRATE. – « Fort bien, dira-t-il. Mais quoi ! une belle lyre n'est-elle pas quelque chose de beau ? » En conviendrons-nous, Hippias ?

55 HIPPIAS. – Oui.

SOCRATE. – Cet homme me dira après cela, j'en suis à peu près sûr, je connais son humeur : « Quoi donc, mon cher ami, une belle marmite n'est-elle pas quelque chose de beau ? »

60 HIPPIAS. – Quel homme est-ce donc là, Socrate ? Qu'il est malappris d'oser employer des termes si bas dans un sujet si noble !

SOCRATE. – Il est ainsi fait, Hippias. Il ne faut point chercher en lui de politesse ; c'est un homme grossier, qui ne se soucie que
65 de la vérité. Il faut pourtant lui répondre, et je vais dire le premier mon avis. Si une marmite est faite par un habile potier ; si elle est unie, ronde et bien cuite, comme sont quelques-unes de ces belles marmites à deux
70 anses, qui contiennent six mesures, et sont faites au tour ; si c'est d'une pareille marmite qu'il veut parler, il faut avouer qu'elle est belle. Car comment refuser la beauté à ce qui est beau ?



3 Jument de race.



Izis et René Vital, *Van Dongen peignant Brigitte Bardot*, 1959, photographie.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.),

Hippias majeur, 287 d-288 e,

trad. V. Cousin revue par J. Lacoste,

Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie »,

2001, p. 19-22.

Le plaisir esthétique

TEXTE 17

FREUD

Tout ce qui est beau nous stimule et nous éclaire, parvenant ainsi, momentanément, à réconcilier notre sensibilité et notre intelligence. Freud explique de façon originale le plaisir que nous procure la contemplation de certaines œuvres d'art. Une œuvre, selon lui, tout comme un rêve, peut exprimer certains désirs, qu'elle affranchit et détourne partiellement de leur but originel.

1 Les productions du rêve, propres à chacun, sont difficilement et rarement transmissibles. C'est là évidemment la supériorité de l'artiste sur le simple rêveur. L'univers onirique de l'artiste est accessible à tous. Ses satisfactions sont donc, dans une certaine mesure, transmissibles.

À l'instar du névrosé, l'artiste s'était retiré de la réalité insatisfaisante dans ce monde imaginaire, mais, à la différence du névrosé, il savait trouver le chemin qui permettait d'en sortir et de reprendre pied dans la réalité. Ses créations, les œuvres d'art, étaient des satisfactions fantasmatiques de vœux inconscients, tout comme les rêves avec lesquels elles avaient également en commun le caractère de compromis, car elles aussi devaient éviter d'entrer en conflit ouvert avec les puissances du refoulement. Mais, à la différence des productions du rêve, asociales et narcissiques¹, elles étaient conçues pour que d'autres hommes y participassent, elles pouvaient susciter et satisfaire chez ceux-ci les mêmes motions de désirs inconscients. En outre, elles se servaient du plaisir que procure la perception de la beauté formelle comme d'une « prime de séduction ». L'apport spécifique de la



Paul Klee (1879-1940), *Éclair physiologique*, 1927, aquarelle sur papier, collection particulière.

psychanalyse pouvait consister à reconstruire, par recoupement des impressions vécues, des destinées fortuites et des œuvres de l'artiste, sa constitution et les motions pulsionnelles qui étaient à l'œuvre en elle, soit ce qu'il y avait en lui d'universellement humain. C'est dans une telle intention que j'ai pris par exemple Léonard de Vinci comme objet d'une étude² qui repose sur un seul souvenir d'enfance communiqué par lui-même, et qui vise pour l'essentiel à expliquer son tableau *La Vierge, l'Enfant Jésus et Sainte Anne*. Mes amis et élèves ont ensuite entrepris un grand nombre d'analyses semblables sur des artistes et leurs œuvres. Il n'est point arrivé que le plaisir pris à l'œuvre d'art fût gâté par l'intelligence analytique³ ainsi obtenue. Mais il faut confesser au profane, qui attend peut-être ici trop de l'analyse, qu'elle ne jette aucune lumière sur deux problèmes qui sont sans doute ceux qui l'intéressent le plus. L'analyse ne peut rien dire qui éclaire le problème du don artistique, de même que la mise au jour des moyens avec lesquels l'artiste travaille, soit de la technique artistique, ne relève pas de sa compétence.

Sigmund Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même* (1925), trad. F. Cambon, Gallimard, coll. «Folio essais», 1984, p. 109-111.

La beauté des objets techniques

TEXTE 18

SIMONDON

Le philosophe contemporain Gilbert Simondon montre que le sentiment esthétique provoqué par les objets techniques n'est pas indépendant d'une compréhension de leur fonction. Un peu plus loin, il en tirera d'ailleurs argument pour soutenir que la perception de la beauté d'une œuvre d'art n'est elle-même jamais totalement indépendante d'un jugement sur la technique de l'artiste¹.

L'objet technique n'est pas beau dans n'importe quelles circonstances et n'importe où; il est beau quand il rencontre un lieu singulier et remarquable du monde; la ligne à haute tension est belle quand elle enjambe une vallée, la voiture quand elle vire, le train, quand il part ou sort du tunnel. L'objet technique est beau quand il a rencontré un fond qui lui convient, dont il peut être la figure propre, c'est-à-dire quand il achève et exprime le monde. L'objet technique peut même être beau par rapport à un objet plus vaste qui lui sert de fond, d'univers en quelque sorte. L'antenne du radar est belle quand elle est vue du pont du navire, surmontant la plus haute superstructure; posée au sol, elle n'est plus qu'un cornet assez grossier, monté sur un pivot; elle était belle comme achèvement structural et fonctionnel de cet ensemble qu'est le navire, mais elle n'est pas belle en elle-même et sans référence à un univers.

C'est pourquoi la découverte de la beauté des objets techniques ne peut pas être laissée à la seule perception: il faut que la fonction de l'objet soit comprise et pensée; autrement dit, il faut une éducation technique pour que la beauté des objets techniques puisse apparaître comme insertion des schèmes techniques dans un univers, aux points clefs de cet univers.

Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (1958), Flammarion, 1999.

2 Dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*.

3 Cette jouissance peut être immédiate et ne pas être fondée sur une analyse préalable. Mais l'analyse de l'œuvre ne compromet pas pour autant le plaisir esthétique. Elle peut même parfois l'enrichir.

1 «Le jugement esthétique reste en général un mélange de jugement technique et de jugement esthétique pur.» (*Du mode d'existence des objets techniques*, p. 194.)

La musique exprime l'essence du monde

TEXTE 19

SCHOPENHAUER

L'art est-il une forme de langage? Schopenhauer explique dans le texte qui suit que la musique exprime l'essence du monde, en faisant toutefois l'économie des mots et des concepts. Elle atteint le cœur du réel qu'elle nous rend ainsi accessible, précisément parce qu'elle ne le représente pas.



1 De même que les concepts ne retiennent des choses particulières que leurs caractères communs, de même la musique s'élève au-dessus du langage ordinaire, et c'est ainsi qu'elle peut toucher à l'essentiel.

2 La représentation (discours ou imitation figurée) peut tromper, donc mentir. (Voir dans ce chapitre les textes 5 de Platon et 6 de Hegel ► p. 88 et 90.)

La musique ne ment pas.

3 C'est-à-dire le monde réel pour Schopenhauer. Voir les *Repères historiques* ► p. 410.

4 «Da capo» (expression italienne: «depuis la tête») signifie qu'il faut reprendre le morceau au début.

La musique, considérée comme expression du monde, est donc au plus haut point un langage universel qui est à la généralité des concepts à peu près ce que les concepts sont eux-mêmes aux choses particulières¹. Mais la généralité de la musique ne ressemble en rien à la généralité creuse de l'abstraction; elle est d'une tout autre nature; elle s'allie à une précision et à une clarté absolues. [...]

Il y a dans la musique quelque chose d'ineffable et d'intime; aussi passe-t-elle près de nous semblable à l'image d'un paradis familier quoique éternellement inaccessible; elle est pour nous à la fois parfaitement intelligible et tout à fait inexplicable; cela tient à ce qu'elle nous montre tous les mouvements de notre être, même les plus cachés, délivrés désormais de la réalité et de ses tourments. De même, si elle a pour caractère propre d'être sérieuse et n'admet en aucune manière l'élément risible, c'est qu'elle n'a pas pour objet la représentation – la représentation seule entraîne l'erreur et le ridicule²; – elle a, au contraire, directement pour objet la volonté³, chose essentiellement sérieuse, puisque d'elle tout dépend. Voulez-vous mieux comprendre la valeur substantielle et significative du langage musical, songez aux signes des reprises et aux *da capo*⁴; supporteriez-vous dans le langage articulé ces répétitions qui ont en musique leur raison d'être et leur utilité? C'est que, pour bien comprendre cette langue de la musique, il la faut entendre deux fois.

Par ces réflexions sur la musique j'ai tâché de prouver que, dans une langue éminemment universelle, elle exprime d'une seule manière, par les sons, avec vérité et précision, l'être, l'essence du monde, en un mot, ce que nous concevons sous le concept de volonté, parce que la volonté en est la plus visible manifestation.

Arthur Schopenhauer,

Le Monde comme volonté et comme représentation (1818),

trad. A. Burdeau, PUF, 15^e éd., 1998, p. 335-338.



Vassili Kandinsky (1866-1944), *Dans le carré noir*, 1923, musée Guggenheim, New York.

La vraie vie, c'est la littérature

TEXTE 20 PROUST

La littérature — l'art en général — ne constitue pas un monde parallèle accessible à quelques personnalités d'exception. Proust affirme ici au contraire que les œuvres d'art nous donnent la clé d'un monde, le nôtre, dont nous disposons déjà, d'une certaine manière, mais sans le savoir. Les artistes sont des visionnaires et non pas des techniciens ni des virtuoses.

1 Métaphore inspirée par la photographie. L'artiste est comme un photographe, et ses œuvres sont, par rapport au monde ordinaire, comme les différents tirages d'un négatif plongés dans des bains différents.

2 Peintre flamand (1606-1669).

3 Peintre hollandais (1632-1675).

4 Classifications que nous appliquons à la réalité et qui sont inspirées par le souci de son utilisation à notre profit plus que par celui de la véritable compréhension de la « vraie vie ».

La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature. Cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir. Et ainsi leur passé est encombré d'innombrables clichés qui restent inutiles parce que l'intelligence ne les a pas « développés¹ ». Notre vie; et aussi la vie des autres; car le style pour l'écrivain aussi bien que la couleur pour le peintre est une question non de technique mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Par l'art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre,

15 nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini et, bien des siècles
20 après qu'est éteint le foyer dont il émanait, qu'il s'appelât Rembrandt² ou Ver Meer³, nous envoient encore leur rayon spécial. Ce travail de l'artiste, de chercher à apercevoir sous de la matière, sous de
25 l'expérience, sous des mots quelque chose de différent, c'est exactement le travail inverse de celui que, à chaque minute, quand nous vivons détournés de nous-même, l'amour propre, la passion, l'intelligence et l'habitude aussi accomplissent en nous, quand elles amassent au-dessus de nos impressions vraies, pour nous les cacher entièrement, les nomenclatures⁴, les buts pratiques que nous
35 appelons faussement la vie.

Marcel Proust,

À la recherche du temps perdu (1913-1927), t. III, *Le Temps retrouvé*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 895-896.



Rembrandt (1606-1669), *Titus lisant*, 1657, huile sur toile, 70,5 x 64 cm, Kunsthistorisches Museum, Vienne.

Peut-on ne pas être soi-même ?

Les termes du sujet

1. Le verbe «pouvoir» recouvre différentes significations : A-t-on le pouvoir de... ? Est-il possible que... ? Est-il concevable que... ? A-t-on le droit de... ? Est-il légitime que... ? etc. Quel(s) sens faut-il donner ici au verbe «pouvoir» pour que le sujet présente un enjeu pertinent ?

2. On pourrait répondre qu'on est toujours soi-même : on est ce qu'on est... On n'est pas autre chose... Que dit-on de plus quand on dit que quelqu'un est «lui-même» ? En particulier : qu'est-ce qu'être «authentique» ? Analysez et illustrez cette notion d'authenticité.

3. Inversement : en quel sens pourrait-on ne pas être soi-même ? Qu'est-ce qu'être «aliéné» ? Donnez des exemples et montrez en quoi ils s'appliquent à des situations où l'on n'est pas soi-même.

Les présupposés du sujet

4. Dénoncer une situation d'aliénation, c'est supposer qu'on devrait être autre chose que ce qu'on est. Montrez que vos exemples de la question 3 renvoient forcément à des normes qui disent ce qu'on *devrait* être.

5. Si la nature humaine était une *nature* (un système déterminé par des lois invariables), la question formulée par le sujet ne se poserait pas. Expliquez pourquoi. Quelle conception se fait-on ici de «la nature humaine» ?

6. Expliquez en quoi la question présuppose que les hommes sont libres. Jusqu'à quel point un sujet humain peut-il être ce qu'il veut ?

7. La question proposée ne se poserait pas si l'homme était un être «brut», sans conscience. Définissez le rôle que joue la conscience dans l'appréhension et surtout la construction de soi.

Éléments pour une problématique

8. Dénoncez l'illusion de celui qui croit qu'on peut être soi-même sans aucun effort : d'où vient une telle illusion ? Dans cette perspective, analysez le rôle de la volonté dans la construction de soi.

9. De nombreux obstacles empêchent d'être soi-même. Disposons-nous toujours de pouvoirs efficaces pour lutter contre ces obstacles ? Les stoïciens, par exemple, préconisent de se soumettre à «ce qui ne dépend pas de nous». Montrez qu'on passe alors d'un effort du type «travaille à devenir ce que tu es» (comme dans la question 8) à un effort du type : «Accepte ce que tu ne peux pas ne pas être.»

10. Les autres – qui nous influencent, nous imposent des comportements – sont souvent présentés comme des obstacles à notre liberté. Est-il justifié de ne se représenter autrui que sous cet aspect négatif ? Serions-nous «nous-mêmes» hors de toute existence collective ?

11. Nos pulsions inconscientes font-elles obstacle à la maîtrise de soi ? Nous empêchent-elles d'être nous-mêmes ? On peut, par exemple, reprendre la division freudienne de la personnalité psychique en trois instances (le ça, le moi, le surmoi) : voyez si le rôle que chacune joue dans la construction de soi est un obstacle ou un facteur positif.

LECTURES :

● «La conscience, l'inconscient, le sujet», textes 3 (Descartes), 6 (Sartre), 7 (Tournier), 10 (Pascal), 12 (Marx et Engels), 13 (Nietzsche), 14 et 16 (Freud), 18 (Alain).

● «Le désir», textes 1 (Rousseau), 3 (Platon), 7 (Rousseau), 9 (Épictète), 10 (Descartes), 11 (Nietzsche) et 12 (Spinoza).

● «La raison et l'expérience» : texte 3 (Platon).

Dissertation

Dans quelle mesure la maîtrise du langage contribue-t-elle à nous donner du pouvoir sur le monde et sur nos semblables ?

Les termes du sujet

1. Définissez le mot « langage ». Cherchez les caractéristiques propres au langage humain.
2. L'expression « maîtrise du langage » ne doit pas être traitée comme si la question portait seulement sur le langage. Quelle différence y a-t-il entre savoir ou pouvoir parler et « maîtriser le langage » ?
3. Quel pouvoir les hommes peuvent-ils exercer sur le monde et sur leurs semblables ? Cherchez des exemples précis à la fois des formes que peut prendre ce pouvoir et des situations dans lesquelles il peut s'exercer.
4. Quelles sont les sources les plus courantes du pouvoir ? Une faculté d'ordre intellectuel peut-elle conférer un pouvoir ?

Les présupposés du sujet

5. Le mot « langage » désigne d'autres formes d'expression et de communication que la parole, mais on peut s'en tenir ici à son sens premier de faculté de parler. À quoi se reconnaît la maîtrise de cette faculté de parler ? Comment l'acquiert-on ?
6. Le fait que tous les hommes (sauf handicap particulier) apprennent très tôt à parler entraîne-t-il chez tous le même niveau de « maîtrise du langage » ? Appuyez-vous sur des exemples précis pour illustrer votre réponse.
7. Complétez votre réponse aux questions 3 et 4 en cherchant plusieurs exemples précis de situations dans lesquelles c'est la maîtrise du langage qui donne du pouvoir.
8. Comment définiriez-vous une « mauvaise » maîtrise du langage ? Quelles conséquences peut avoir le fait de « mal » maîtriser le langage ? Donnez des exemples précis.

Éléments pour une problématique

9. Le langage et la pensée sont deux facultés à la fois spécifiquement humaines et interdépendantes. Pour répondre à la question posée par le sujet, il faut d'abord en traiter une autre : en quoi le fait de parler et de penser confère-t-il aux hommes un pouvoir sur le monde ?
10. Peut-on déduire du fait que la maîtrise du langage donne du pouvoir que le langage est comparable à l'action ? En quel sens ?
11. Jusqu'à quel point les relations entre les hommes sont-elles déterminées par la façon dont les uns et les autres maîtrisent le langage ? Les différences dans ce domaine peuvent-elles fonder des rapports de domination des uns sur les autres ? Si oui, cela vous semble-t-il légitime ?

LECTURES :

- « Le langage, la communication », textes 1 (Descartes), 2 (Rousseau), 3 (Hegel), 4 (Merleau-Ponty), 5 (Monod), 8 (Platon) et 9 (Ducrot).
- « L'État et la société », textes 3 (Kant), 4 (Hume) et 6 (Hobbes).
- « Enjeux du progrès technique », textes 1 (Descartes) et 15 (Sophocle).

Pour bien penser, faut-il ne rien aimer?

Les termes du sujet

1. Précisez ce qu'il faut entendre ici par « bien penser ». Analysez la signification de cette expression par rapport à ses contraires (mal penser, penser « de travers », avoir des préjugés, être irréfléchi, avoir de « mauvaises » pensées, être déraisonnable...).
2. Pour construire une dissertation qui traite vraiment ce sujet, faut-il considérer que « bien penser » renvoie ici aux décisions relatives à la conduite de la vie? À la construction de connaissances? Aux deux?
3. Quel sens faut-il donner au verbe « aimer » pour que le sujet débouche sur la discussion d'un problème philosophique pertinent? (Éprouver de l'affection pour quelqu'un ou quelque chose? Être amoureux? Être passionné? Éprouver des sentiments? Avoir des préférences?)
4. Le verbe « falloir » renvoie généralement à une obligation. En vous appuyant sur des exemples, montrez qu'on ne saurait être obligé de faire ce qu'on n'a pas le pouvoir de faire.

Les présupposés du sujet

5. On présuppose parfois une opposition entre d'un côté ce qui relève de la *sensibilité* et des sentiments, ou du désir, et de l'autre ce qui relève de la pensée, de la *raison* et des raisonnements, de la théorie. Explicitez et illustrez cette opposition. Est-elle toujours pertinente? Cherchez des contre-exemples.
6. Montrez en quoi présupposer une telle opposition invite à choisir entre l'amour (et, d'une façon générale, les sentiments, voire les passions) et le jugement sain. Mettez en évidence les préjugés de celui qui choisit d'emblée les passions contre le jugement; puis les préjugés de celui qui fait le choix inverse.

Éléments pour une problématique

7. Peut-on souhaiter une existence « raisonnable » si celle-ci consiste à n'éprouver aucun sentiment ni aucune passion? Être raisonnable, est-ce nécessairement cela?
8. À quelles conditions nos passions sont-elles raisonnables? Sont-elles condamnées dès lors qu'on s'interroge sur leur caractère raisonnable? Une passion raisonnable est-elle encore une passion?
9. La pensée rigoureuse peut-elle être l'objet d'une passion? Par exemple: est-il envisageable d'éprouver une passion pour la science ou une passion pour la sagesse?
10. Le souci d'une pensée consciente et rigoureuse, la volonté de lucidité nous empêchent-ils nécessairement d'éprouver de l'affection et de l'attachement pour autrui? d'aimer le monde dans lequel nous vivons? Montrez en quoi certaines façons d'être rigoureux peuvent conduire à des dérives inhumaines; donnez-en des exemples. Comment ces dérives peuvent-elles être évitées?

LECTURES :

- « La conscience, l'inconscient, le sujet », textes 10 (Pascal) et 14 (Freud).
- « Le désir », textes 1 (Rousseau), 4 (Sartre), 6 (Épicure), 9 (Épictète), 10 (Descartes) et 12 (Spinoza).
- « La raison et l'expérience », textes 2 (Malebranche), 3 (Platon) et 10 (Bachelard).

Dissertation

Peut-on soutenir que le désir est l'essence de l'homme ?**Les termes du sujet**

1. Définissez le mot « désir », en particulier par rapport aux mots « besoin », « manque » et « volonté ». Cherchez des exemples qui illustrent de façon claire les différences entre ces notions voisines.
2. Dire « le désir », ce n'est pas la même chose que parler d'« un désir » particulier. Expliquez la différence induite par le changement de déterminant dans les deux expressions.
3. Que signifie l'expression « essence de l'homme » ? Cherchez un synonyme du mot « essence » qui convienne ici.
4. Quels sont les sens usuels du verbe « soutenir » ? Lequel est ici le plus pertinent ? Distinguez « soutenir », « affirmer » et « démontrer ».

Les présupposés du sujet

5. Il y a plusieurs façons de répondre à la question : « Quelle est l'essence de l'homme ? » Cherchez-en quelques-unes, en précisant pour chacune pourquoi elles vous paraissent ou non pertinentes.
6. On peut désirer des choses très différentes, pour des raisons très différentes. Donnez un certain nombre d'exemples de désirs. Proposez des critères qui permettent de les regrouper dans différentes catégories.
7. À première vue, le rapprochement entre les termes « désir » et « essence » peut surprendre. Pourquoi ? Quelles sont les attitudes souvent associées au désir qui peuvent conduire en quelque sorte à s'en méfier ? Appuyez votre réponse sur des exemples précis.

Éléments pour une problématique

8. Supposer que le désir est l'essence de l'homme, ce n'est pas la même chose qu'affirmer que tous les hommes sont susceptibles d'éprouver *des désirs* (ce qui est une évidence). En vous aidant de vos réponses aux questions 2 et 5, expliquez en quoi le fait de désirer « en général » (et non pas le fait d'éprouver tel ou tel désir dans telle ou telle circonstance) est fondamentalement humain.
9. Supposons que le désir ne soit pas l'essence de l'homme : quels arguments pourraient être invoqués à l'appui de cette thèse ?
10. Soutenir que le désir est l'essence de l'homme, cela revient-il à le placer au-dessus de la volonté ? Quelle que soit votre réponse, précisez les rapports entre désir et volonté.

LECTURES :

- « La conscience, l'inconscient, le sujet », textes 2 (Bergson), 4 (Kant), 10 (Pascal), 16 et 19 (Freud), 18 (Alain).
- « Le désir ».
- « La liberté », textes 12 (La Boétie) et 15 (Sartre).
- « Enjeux du progrès technique », texte 15 (Sophocle).

Prendre son temps, est-ce le perdre ?

Les termes du sujet

1. Cherchez différentes significations de l'expression « prendre son temps ». Illustrez-les. Faites le même exercice avec l'expression « perdre son temps ».
2. À partir de vos exemples précédents, identifiez les cas où les deux expressions sont manifestement synonymes. Identifiez ceux où elles s'opposent.
3. « Prendre son temps », « perdre son temps » sont deux expressions qui supposent un temps de référence : si on « prend son temps », on pourrait donc aller plus vite. Si on le « perd », on aurait dû l'employer à autre chose. En vous appuyant sur des exemples, montrez si la temporalité est appréhendée ici comme un temps objectif ou un sentiment de durée.
4. Quelle importance faut-il, dans le sujet, accorder au possessif « son » ? Jusqu'à quel point la relation au temps et l'appréciation de l'usage qu'on en fait sont-ils une affaire purement personnelle ? Montrez que notre notion du temps serait différente si nous ne nous référons pas à un temps collectif. (Pensez par exemple à la façon dont on mesure le temps et dont on l'organise socialement.)

Les présupposés du sujet

5. L'un des opposés de « perdre son temps » semble être : « gagner du temps ». Est-ce toujours le cas ? N'y a-t-il pas des situations où, en « gagnant du temps », on « perd son temps » ? Analysez la différence entre un temps purement quantitatif et un temps apprécié de façon qualitative.
6. Supposer que « prendre son temps » est synonyme de « perdre son temps », c'est donner à cette expression une connotation négative et lui faire désigner des comportements condamnables. Lesquels ? L'expression « prendre son temps » peut également renvoyer à des formes de sagesse. Lesquelles ?
7. Se prononcer sur le bon ou le mauvais usage du temps, c'est affirmer une certaine conception de l'existence. Montrez, par exemple, que ce que les existentialistes appellent précisément un « projet » suppose un engagement dans le temps et comment, dans ce cadre, on apprécie ce qui est temps perdu et ce qui est temps fécond.

Éléments pour une problématique

8. Apprécier l'usage que chacun fait de son temps suppose des critères permettant d'évaluer les activités humaines et de les hiérarchiser. Est-il possible de distinguer des critères relatifs (par exemple personnels ou n'appartenant qu'à une communauté humaine donnée) et des critères universels (valant pour tous les hommes) ?
9. Existe-t-il un moment de l'existence (par exemple, la mort avant laquelle rien ne serait décidé ; ou bien l'enfance qui serait alors considérée comme décisive pour la suite) par référence auquel on peut décider si on perd (ou si on a perdu) son temps ?
10. Quelle que soit la problématique choisie, il faudra montrer que je ne peux pas vraiment me prononcer sur la valeur de ce que je fais en ne me référant qu'à moi-même. L'inscription de mes actions dans le temps se fait par référence à des valeurs qui sont partagées avec autrui. Qu'est-ce qui dans l'usage que je fais de *mon* temps relève bien de mes choix et de ma responsabilité ? Qu'est-ce qui ne peut pas y être apprécié sans référence à l'existence d'autrui ?

LECTURES :

- « La conscience, l'inconscient, le sujet », textes 6 (Sartre), 7 (Tournier) et 12 (Marx et Engels).

Dissertation

Suis-je ce que mon passé a fait de moi ?**Les termes du sujet**

1. L'emploi du possessif « mon » renvoie à un passé qui me concerne personnellement. Jusqu'où s'étendent les limites de ce passé personnel ? Jusqu'à quel point incluent-elles ou excluent-elles un passé collectif (historique par exemple) ?
2. Comment faut-il ici comprendre le verbe « être » ? A-t-il un sens ontologique ou grammatical (définit-il une identité profonde ou a-t-il simplement pour fonction de mettre en relation un sujet avec des attributs) ?
3. Analysez les problèmes que posent les notions de sujet et surtout de personne : Quelle est ma part d'initiative dans ce que je suis ? Par quels moyens peut-on dire ou définir ce que je suis ?
4. Le passé composé renvoie généralement à une action définitivement achevée. Le présent, au contraire, renvoie à une action dont on considère qu'elle est en cours de réalisation. En quoi cette remarque (et le fait que l'énoncé est en partie au présent et en partie au passé composé) permet-elle de préciser cet énoncé ?

Les présupposés du sujet

5. Que mon passé ait « fait » de moi quelque chose, cela suppose des liens de cause à effet entre ces deux termes. Donnez des exemples, dans différents domaines, de relations de cause à effet qui instaurent un lien entre mon passé et ce que je suis aujourd'hui.
6. Faire de mon passé la cause de ce que je suis pourrait sous-entendre que je n'en suis pas responsable. À partir de vos exemples précédents (question 5), analysez la part de responsabilité personnelle qu'ils engagent à propos de ce que je suis.
7. Si la cause de ce que je suis, c'est mon passé, cela m'assigne-t-il une identité, une personnalité, des qualités et des défauts, une situation... irréversibles ? Appuyez votre réponse sur des exemples.

Éléments pour une problématique

8. L'existence humaine se déploie dans le temps. Cela nous impose d'assumer notre passé. Cela signifie-t-il que notre passé nous lie et que nous ne sommes pas libres ? Jusqu'à quel point et comment peut-on « se libérer de son passé » ? Analysez précisément cette dernière expression.
9. Si nous dépendons de notre passé, cela signifie-t-il que nous ne jouons nous-mêmes aucun rôle dans la détermination de ce que nous sommes ? Y a-t-il, dans notre passé, des choses qui nous échappent inévitablement parce qu'elles ne dépendent pas seulement de nous ?
10. « Ce que je suis » est une expression qui suppose que nous sommes définissables, identifiables (voir la question 3). Jusqu'à quel point est-il légitime de définir une personne à partir de ce qu'elle n'est plus ?

LECTURES :

- « La conscience, l'inconscient, le sujet », textes 10 (Pascal), 11 (Hume), 12 (Marx et Engels), 14, 16 et 19 (Freud).

Pour avoir du goût, faut-il être cultivé?

Les termes du sujet

1. Quel est le sens exact de l'expression «avoir du goût» dans le langage courant? Identifiez les différentes formes de goût, en prenant pour point de départ le sens propre du mot. Distinguez le goût sensuel (qui correspond au verbe «goûter») et le goût esthétique (avoir du goût, avoir le sens du beau). Faut-il écarter le premier sens pour traiter le sujet?

2. Dégagez les différents sens du mot «culture». L'expression «être cultivé», et par conséquent la question posée, n'est pertinente que pour l'un de ces sens. Lequel?

Les présupposés du sujet

3. Quelle est l'alternative suggérée par le sujet? Explicitiez les deux réponses, positives et négatives, que l'on peut donner à la question posée.

4. Précisez les enjeux du sujet. S'il faut être cultivé pour avoir du goût, cela signifie-t-il que certains hommes seraient condamnés, faute de culture, à l'absence de goût? ou au mauvais goût? Montrez quelles sont les implications d'une telle approche. Vous paraît-elle acceptable?

Éléments pour une problématique

5. Tous les hommes ont du goût. Mais ils n'ont pas tous les mêmes goûts. Peut-on alors parler de bon et de mauvais goût?

6. Si la culture (prise dans son sens le plus classique) est constitutive de notre humanité, comme l'ont montré la plupart des philosophes à la suite de Rousseau, cela signifierait, en un sens, que tout homme est forcément «cultivé». Peut-on en conclure que le goût serait, tout comme le bon sens, «la chose du monde la mieux partagée» (Descartes)?

7. Le goût peut-il être à la fois naturel (comme le sens commun, comme l'intelligence) et cependant cultivé, c'est-à-dire affiné et approfondi par une éducation appropriée? Que signifie exactement l'expression «cultiver le goût»? Comment les parents développent-ils chez leurs enfants le sens et l'amour des belles choses?

8. L'expérience nous montre que certaines personnes (experts, amateurs d'art, professionnels de la culture...), sont apparemment mieux placées que d'autres pour apprécier la valeur des œuvres d'art. Comment analysez-vous cette situation? Cela signifie-t-il que l'accès à la beauté est le fait d'une élite? Nuancez votre réponse.

LECTURES :

- «La technique, l'art et le beau», textes 3, 4 et 11 (Kant), 7 (Diderot), 9 (Platon), 12 (Alain), 15 (Hegel), 17 (Freud) et 18 (Simondon).

Dissertation

Un objet technique peut-il être un objet d'art ?**Les termes du sujet**

1. Cherchez des exemples d'objets techniques, et précisez ce qui justifie, dans chaque cas, cette qualification.
2. Qu'est-ce qu'un objet d'art ? Qui détermine, et comment détermine-t-on qu'un objet mérite le nom d'objet d'art ? Procédez à une rapide classification des formes les plus courantes d'objets d'art.
3. Pour bien cerner le sujet, il faut distinguer objet (d'art) et œuvre (d'art). Expliquez, à partir d'exemples précis, en quoi une œuvre n'est pas un objet, et réciproquement.

Les présupposés du sujet

4. Quelle conclusion évidente semble-t-on pouvoir tirer de la racine commune des substantifs « art » et « technique » ? (Réfléchissez à ce propos aux étymologies des deux termes.)
5. Il y aurait, dans cet énoncé, une opposition manifeste entre un objet qui a été conçu dans une perspective strictement utilitaire (objet « technique ») et ce qui relève de l'art (objet « d'art ») ? Sur quoi cette opposition repose-t-elle ? (À quels titres, de quel point de vue, les oppose-t-on ?)

Éléments pour une problématique

6. Il y a différentes interprétations possibles de l'expression « objet technique ». Certaines sont péjoratives. Lesquelles et pourquoi ?
7. Le propre de l'objet « technique » est d'être voué à la consommation, puis à la destruction (un fer à repasser, un couteau électrique, par exemple, sont vite obsolètes). Cela signifie-t-il qu'il est forcément anodin, insignifiant, voire laid ?
8. Certains objets techniques sont beaux, certains objets d'art ne le sont pas. Commentez cette remarque.
9. Tout ce qui relève d'un processus technique, tout ce qui a été fabriqué en appliquant des règles précises, en se fondant sur un savoir-faire déterminé, n'est pas pour autant un objet dénué de qualités esthétiques. Illustrez cette observation en vous appuyant sur des exemples diversifiés d'objets techniques. Pensez en particulier aux objets produits par des artisans, qui sont intermédiaires entre les objets d'art et les objets techniques.
10. Si un objet technique est tenu pour un objet d'art, cela implique-t-il qu'il est destitué de son statut d'objet technique ? Le sujet vous invite à prendre en considération les finalités opposées de la technique et de l'art, puis à vous demander dans quelle mesure on peut néanmoins les concilier.

LECTURES :

- « La technique, l'art et le beau », textes 4 et 8 (Kant), 10 (Jankélévitch), 12 (Alain), 14 (Benjamin) et 18 (Simondon).
- « Enjeux du progrès technique », texte 3 (Bergson).

Étude de texte

Les animaux, autant que l'on peut deviner, n'ont point de passions. Un animal mord ou s'enfuit selon l'occasion ; je ne dirai pas qu'il connaît la colère ou la peur, car rien ne laisse soupçonner qu'il veuille résister à l'une ou à l'autre, ni qu'il se sente vaincu par l'une ou par l'autre. Or c'est aussi pour la même raison que je suppose qu'il n'a point conscience. Remarquez
5 que ce qui se fait par l'homme sans hésitation, sans doute de soi, sans blâme de soi, est aussi sans conscience. Conscience suppose arrêt, scrupule, division ou conflit entre soi et soi. Il arrive que, dans les terreurs paniques, l'homme est emporté comme une chose. Sans hésitation, sans délibération, sans égard d'aucune sorte. Il ne sait plus alors ce qu'il fait. Mais observez les actions habituelles tant qu'elles ne rencontrent point d'obstacles, nous ne savons
10 pas non plus ce que nous faisons. Le réveil vient toujours avec le doute ; il ne s'en sépare point. De même celui qui suit la passion n'a point de passion. La colère, le désir, la peur, ne sont plus alors que des mouvements.

Alain, *Propos*, 5 avril 1924, t. II, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1970, p. 624.

Relever les procédés d'argumentation

1. L'auteur commence sa démonstration en affirmant que les animaux n'ont pas de passions. Est-ce bien ce que le texte veut principalement démontrer ?

2. L'argumentation d'ensemble du texte est construite sur une analogie entre l'animal et l'homme, et surtout, *en même temps*, sur une opposition fondamentale entre les deux. Restituez les termes de cette analogie en montrant ce qui, dans le texte, peut s'appliquer aussi bien aux hommes qu'aux animaux. Montrez ensuite les oppositions essentielles entre les deux. À partir de là, mettez en évidence la spécificité de l'homme.

3. Pour distinguer une passion d'un mouvement irréfléchi, Alain renvoie à des faits (à l'expérience de l'hésitation, du doute, du blâme de soi, du scrupule, de la délibération, etc.). Qu'ont en commun toutes ces expériences ? Soulignez ce qui les oppose, par exemple, à l'habitude, à l'emportement. Dans quel but Alain construit-il cette opposition ?

4. L'affirmation « celui qui suit la passion n'a pas de passion » est une contradiction manifeste. Quelle compréhension de ce qu'est une passion l'auteur cherche-t-il à provoquer chez son lecteur ?

Trouver les enjeux philosophiques

5. Analysez la notion de scrupule. À partir de votre analyse, montrez quel est le rôle de la conscience selon ce texte.

6. Expliquez, illustrez et commentez le fait que les hommes éprouvent de la « division » et du « conflit entre soi et soi » (l. 6).

7. On entend parfois dire qu'il faut suivre ses passions sans trop se poser de questions. Montrez que, selon ce texte, cette position n'est pas seulement inacceptable mais d'abord absurde, car ignorante de ce qu'est vraiment une passion. Qu'en pensez-vous vous-même ?

8. Comparez le texte avec le texte 2 de Bergson ► p. 21 dans « La conscience, l'inconscient, le sujet ». À partir de cette comparaison, distinguez les situations dans lesquelles nos habitudes sont plutôt aliénantes et les situations dans lesquelles elles sont souhaitables.

9. La passion est-elle un signe de liberté ou d'aliénation ? (Vous vous appuyerez sur le texte, mais sans vous limiter nécessairement à ses arguments.)

10. Est-il possible, mais aussi est-il souhaitable de se libérer de toutes ses passions ? Pouvons-nous accepter de leur laisser libre cours à certaines conditions ? Si oui, quelles sont ces conditions ?

LECTURES :

- « La conscience, l'inconscient, le sujet », textes 1 (Pascal), 2 (Bergson), 9 (Marx), 13 (Nietzsche), 14 (Freud) et 18 (Alain).
- « Le désir », textes 4 (Sartre), 6 (Épicure), 8 (Bataille), 9 (Épictète), 10 (Descartes) et 12 (Spinoza).
- « La raison et l'expérience », texte 3 (Platon).

Étude de texte

Chaque objet reçut d'abord un nom particulier, sans égard aux genres, et aux espèces, que ces premiers instituteurs n'étaient pas en état de distinguer; et tous les individus se présentèrent isolés à leur esprit, comme ils le sont dans le tableau de la nature.

[...] les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions. C'est une des raisons pour quoi les animaux ne sauraient se former de telles idées, ni jamais acquérir la perfectibilité qui en dépend. Quand un singe va sans hésiter d'une noix à l'autre, pense-t-on qu'il ait l'idée générale de cette sorte de fruit, et qu'il compare son archétype à ces deux individus? Non sans doute; mais la vue de l'une de ces noix rappelle à sa mémoire les sensations qu'il a reçues de l'autre, et ses yeux, modifiés d'une certaine manière, annoncent à son goût la modification qu'il va recevoir. Toute idée générale est purement intellectuelle; pour peu que l'imagination s'en mêle, l'idée devient aussitôt particulière. Essayez de vous tracer l'image d'un arbre en général, jamais vous n'en viendrez à bout, malgré vous il faudra le voir petit ou grand, rare ou touffu, clair ou foncé, et s'il dépendait de vous de n'y voir que ce qui se trouve en tout arbre, cette image ne ressemblerait plus à un arbre. Les êtres purement abstraits se voient de même, ou ne se conçoivent que par le discours. La définition seule du triangle vous en donne la véritable idée: sitôt que vous en figurez un dans votre esprit, c'est un tel triangle et non pas un autre, et vous ne pouvez éviter d'en rendre les lignes sensibles ou le plan coloré. Il faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler pour avoir des idées générales; car sitôt que l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours. Si donc les premiers inventeurs n'ont pu donner des noms qu'aux idées qu'ils avaient déjà, il s'ensuit que les premiers substantifs n'ont pu jamais être que des noms propres.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 43-44.

Relever les procédés d'argumentation

1. Repérez les étapes du raisonnement de Rousseau. Résumez chacune d'elle en une phrase.
2. Repérez et caractérisez la nature des différents arguments utilisés à chaque étape (supposition, illustration par un exemple, raisonnement déductif, etc.)
3. Explicitiez les rapports établis par Rousseau entre «nom particulier» (l. 1), «idées générales» (l. 4), puis plusieurs fois dans la suite du texte, «mots», «entendement», «propositions» (l. 4-5), «idée particulière» (l. 12) et «noms propres» (l. 22).
4. «Il faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler pour avoir des idées générales» (l. 18-19). En prolongeant votre réponse à la question 3, définissez la conception des rapports entre langage et pensée qui sous-tend ces affirmations. Cherchez d'autres exemples que ceux de Rousseau.
5. Rousseau évoque le rôle de la mémoire et de l'imagination dans l'élaboration des idées qu'il qualifie de «particulières»: quel est ce rôle? Pourquoi, à l'inverse, les idées générales sont-elles qualifiées de purement intellectuelles?

Trouver les enjeux philosophiques

6. Il existe au moins une autre conception des rapports entre langage et pensée que celle développée par Rousseau dans ce texte: laquelle? Vous semble-t-elle plus ou moins convaincante que celle de Rousseau? Pourquoi?
7. Lorsque Rousseau parle des «premiers instituteurs» ou des «premiers inventeurs» (du langage), il ne peut qu'*imaginer* la situation des «premiers hommes». Le recours à ce type d'argumentation affaiblit-il la portée de son raisonnement? Peut-on s'y prendre autrement lorsqu'on cherche à expliquer l'origine du langage?

LECTURES :

- «Le langage, la communication», textes 1 (Descartes), 2 (Rousseau), 3 (Hegel) et 4 (Merleau-Ponty).

Étude de texte

Mais il me semble que la différence qui est entre les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires, consiste, principalement, en ce que les âmes vulgaires se laissent aller à leurs passions, et ne sont heureuses ou malheureuses, que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes; au lieu que les autres ont des raisonnements si forts et si puissants que, bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent dès cette vie. Car, d'une part, se considérant comme immortelles et capables de recevoir de très grands contentements, puis, d'autre part, considérant qu'elles sont jointes à des corps mortels et fragiles, qui sont sujets à beaucoup d'infirmités, et qui ne peuvent manquer de périr dans peu d'années, elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la fortune favorable en cette vie, mais néanmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'éternité, qu'elles n'en considèrent quasi les événements que comme nous faisons ceux des comédies.

René Descartes, *Lettre à la princesse Elisabeth*, 18 mai 1645, dans *Œuvres et Lettres*, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», p. 1183.

Relever les procédés d'argumentation

1. Déterminez les deux grandes étapes de ce texte. Montrez la logique de leur progression.
2. Explicitez point par point l'opposition entre «grandes âmes» (l. 1) et «âmes basses et vulgaires» (l. 2), opposition qui structure l'ensemble du texte.
3. Descartes écrit à propos des grandes âmes : «bien qu'elles aient aussi des passions, et même souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure néanmoins toujours la maîtresse, et fait que les afflictions même [...] contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent» (l. 5-7). Pourquoi éprouvent-elles de plus grandes passions? Pourquoi ces passions contribuent-elles néanmoins à leur bonheur, alors que ce n'est pas le cas pour les «âmes basses»? Appuyez-vous sur le texte.
4. Selon Descartes, les «grandes âmes» méprisent-elles la vie? Quels sont les arguments du texte qui vous permettent de répondre?

Trouver les enjeux philosophiques

5. Comment, à partir de ce texte, pourrait-on définir le bonheur? Comment l'atteint-on? Partagez-vous cette conception du bonheur? Justifiez votre réponse.
6. Les âmes qui «ne sont heureuses ou malheureuses que selon que les choses qui leur surviennent sont agréables ou déplaisantes» sont-elles libres? Quelle est la conception de la liberté qui se dégage de ce texte?
7. Le bonheur et la liberté sont-ils nécessairement conditionnés par la croyance en l'éternité de l'âme? (Vous vous appuyerez sur la position du texte, que vous explicitez, pour construire votre propre raisonnement.)
8. Jusqu'à quel point vous semble-t-il souhaitable de considérer la vie comme un spectacle? Montrez que, si la position de l'auteur n'est, sans aucun doute possible, pas celle d'un cynique (au sens commun de ce mot), un contresens sur ce qu'il dit pourrait conduire à le croire.

LECTURES :

- «Le désir», textes 6 (Épicure), 7 (Rousseau), 9 (Épictète) et 10 (Descartes).

Étude de texte

L'art doit surtout et avant tout *embellir* la vie, nous rendre donc supportables et, si possible, agréables aux autres : cette tâche sous les yeux, il nous modère et nous tient en bride, crée des formes de civilité, lie des êtres sans éducation à des lois de convenance, de propreté, de courtoisie, leur apprend à parler et se taire au bon moment. L'art doit ensuite *dissimuler* ou
 5 *réinterpréter* toute laideur, chaque trait pénible, horrible, dégoûtant, qui ne cessera de paraître en dépit de tous les efforts, conformément à l'origine de la nature humaine ; il doit surtout procéder ainsi au sujet des passions, des douleurs et des angoisses de l'âme, il doit, dans la laideur inévitable ou insurmontable, laisser transparaître son *côté significatif*. Après cette grande, cette trop grande tâche de l'art, ce qui se dit proprement l'art, celui des *œuvres*, n'est
 10 qu'un *appendice*. Un homme qui sent en soi une surabondance de ces vertus d'embellissement, d'occultation et de réinterprétation, cherchera finalement à se décharger encore de ce superflu dans des œuvres d'art ; dans certaines circonstances, tout un peuple fera de même. – Mais d'ordinaire, on prend maintenant l'art par l'autre bout, on se raccroche à sa queue, et on se figure que l'art des œuvres d'art est le vrai, que c'est à partir de lui qu'il faudra améliorer et
 15 transformer la vie – fous que nous sommes ! À commencer notre repas par le dessert et à savourer douceurs sur douceurs, quoi d'étonnant si nous nous gâtons l'estomac et même l'appétit pour la bonne chère solide et nourrissante, à laquelle l'art nous convie !

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain* (1878), t. II, § 174, trad. R. Rovini, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988, p. 91-92.

Relever les procédés d'argumentation

1. Le texte comprend deux moments distincts. Repérez-les et résumez chacun d'eux en une phrase.
2. Dans la première phrase du texte, Nietzsche distingue deux vocations de l'art. Quelles sont ces deux tâches de l'art ? Et quel rapport entretiennent-elles l'une avec l'autre ? En quoi et pourquoi une approche esthétique de la vie nous rend-elle plus sociables ?
3. « L'art doit *embellir* la vie » (l. 1). « L'art doit *dissimuler* toute laideur » (l. 4-5). Montrez comment ces deux aspects de la tâche de l'art, telle que Nietzsche la conçoit, se complètent et s'articulent.
4. Dans la seconde partie du texte, Nietzsche relativise la portée et la fonction de « l'art des œuvres d'art ». Pourquoi ? Montrez en quoi l'argumentation de la seconde partie confirme et complète, *a contrario*, la thèse énoncée par Nietzsche en première partie.
5. « On prend l'art par l'autre bout » : Nietzsche dénonce cette attitude en se fondant sur une analogie entre la vie et un repas (dernière phrase). Pourquoi Nietzsche présente-t-il les œuvres d'art comme de simples desserts ? Cela signifie-t-il que les œuvres d'art sont superflues ?

Trouver les enjeux philosophiques

6. « On se figure que l'art des œuvres d'art est le vrai » (l. 14-15) : expliquez et précisez le sens de cette formule.
7. Pour Nietzsche, l'art des œuvres d'art n'est pas le vrai : l'art serait plutôt une certaine manière d'appréhender l'existence. Essayez de préciser, en vous appuyant sur le début du texte, ce qui caractérise cette attitude, cette approche de la vie, recommandée ici par Nietzsche, et précisez quel bénéfice on doit en attendre.
8. L'art n'est pas, selon Nietzsche, l'apanage des seuls artistes attirés. Cela signifie-t-il que nous sommes tous des artistes en puissance ? Relevez les éléments du texte qui vont dans ce sens.
9. Efforcez-vous tout d'abord de rappeler quelle est la définition la plus courante de l'art (en vous appuyant sur l'introduction du chapitre « La technique, l'art et le beau », p. 68), puis opposez-lui celle qui ressort finalement de ce texte, mais que Nietzsche, toutefois, ne formule pas ici explicitement.

LECTURES :

- « La technique, l'art et le beau », textes 3 et 4 (Kant), 7 (Diderot), 17 (Freud), 19 (Schopenhauer) et 20 (Proust).

LA RAISON ET L'EXPÉRIENCE

I. Nécessité de la raison

Un pouvoir commun d'établir des relations méthodiques

Toutes les philosophies, même si quelques-unes en déplorent parfois les effets, s'accordent sur le fait que la raison est **le propre de l'homme**. Elle consiste en un pouvoir de poser des principes de pensée et d'action qui nous permet de conquérir une autonomie relative par rapport à la réalité immédiatement donnée. La faculté de raisonner est par là même ce qui nous permet de dépasser la singularité de notre expérience pour viser un horizon commun, tant en ce qui concerne la communication de nos pensées que la conduite de notre vie. En cela, la raison, parce qu'elle est recherche de principes universels et instance de recul critique, semble *a priori* devoir s'opposer à l'immédiateté, à la singularité et à l'irréflexion de l'expérience. Celle-ci n'est peut-être pas sans aucune régularité, mais se caractérise surtout par son imprévisibilité et sa relative confusion. User de notre raison nous libérerait, car cela nous permettrait de déterminer activement, de façon autonome, nos règles de vie et de pensée, mais aussi de comprendre, de contrôler et de justifier nos convictions et nos actions. L'expérience immédiate, plus passive, nous asservirait au contraire en ce qu'elle nous imposerait des contraintes extérieures dont nous ne sommes jamais totalement maîtres et dont nous ne comprenons pas forcément tous les mécanismes.

Pouvoir de mettre de l'ordre dans nos pensées, la raison¹ est à la fois «la chose du monde la mieux partagée²» et la faculté de partager nos expériences en les dépassant. Raisonner, c'est en effet accéder à des **principes universels** qui s'imposent à tous sans que personne ne soit arbitrairement contraint de s'y soumettre. La raison est ainsi au plan théorique un pouvoir de compréhension de la réalité grâce à des lois, source de la pensée scientifique, et au plan pratique une capacité d'**émancipation** vis-à-vis des contraintes de la nature et de dissolution des relations de violence. À ce second titre, l'exercice de la raison est donc aussi une condition de la morale: agir moralement, c'est user de sa raison pour décider de la meilleure façon de se comporter, quitte à réprimer ses penchants égoïstes.

Une faculté de déjouer les pièges de la sensibilité

C'est en s'appuyant sur les exigences de la raison, qui impose une prise de distance vis-à-vis de la réalité telle qu'elle est donnée, qu'une longue tradition a pu ainsi, parfois de façon excessive, enseigner la méfiance à l'égard du corps. La sensibilité, au double sens du mot (pouvoir sensoriel



¹ Du latin *ratio*, «faculté de calculer», «penser», «juger»; traduction du grec *logos*, «parole», «discours», «pensée», «calcul», «raison».

² Descartes, première phrase du *Discours de la méthode* (1637). Voir texte 1 ► p. 123.



Joan Blaeu (1596-1673), *Armillaee Aequatoriae*,
extrait de l'*Atlas Major*,
Newberry Library, Chicago.

d'appréhension de la réalité et pouvoir affectif d'éprouver du plaisir ou de la peine), apparaît comme un obstacle au jugement sain : l'**illusion sensible** nous incite à des représentations erronées de la réalité ; le plaisir immédiat et la douleur nous invitent trop souvent à des calculs à courte vue. Dans les deux cas, la faculté de raisonner ne semble pouvoir se déployer qu'en prenant ses distances à l'égard du corps. Comme l'affirme Platon, la sagesse exige de l'âme qu'elle se recueille en elle-même et par elle-même, loin des pièges de la sensibilité.

Une condition de l'expérience

Sans ce pouvoir de détachement et de mise en ordre exercé par la pensée, l'expérience sensible elle-même serait du reste totalement dénuée de cohérence. Elle serait comparable à une succession discontinue d'impressions sans fil conducteur. Dans sa célèbre analyse du morceau de cire, Descartes, tout en reconnaissant qu'il est difficile d'admettre que le laborieux travail de la pensée est une expérience plus claire et plus sûre que celle de la perception sensible, montre comment l'expérience est toujours préalablement conditionnée par une « **inspection de l'esprit** ». Contrairement à ce que donne à croire le langage (nous disons que nous « voyons » la cire), c'est le jugement, opération de l'entendement, qui nous permet d'identifier la cire, qu'elle soit solide ou liquide, et non la vue, qui ne voit pas la nature des choses, mais des formes sensibles incomplètes et changeantes. L'identité et la permanence de ce que nous percevons, indispensables à la cohérence de notre expérience du monde, relèvent donc de la pensée, non de la sensibilité.

Une condition de la science

Mais, fondamentalement, la raison est d'abord condition de toute science. L'expérience est toujours singulière. On peut la répéter autant de fois que l'on voudra, on ne prouvera aucune nécessité. Ce n'est pas parce qu'une chose s'est produite ainsi une fois, ce n'est même pas parce qu'elle s'est toujours produite ainsi, qu'elle doit nécessairement se répéter indéfiniment sous la même forme. L'histoire offre de multiples exemples d'un prétendu « ordre des choses » qui, parfois après des millénaires, fut un jour renversé. La pensée scientifique, qui établit les lois universelles de la nature, n'est possible que grâce à ce pouvoir, offert par la raison, de dépasser l'ordre immédiat de l'expérience, toujours singulière et contingente. **TEXTES 1 à 4.**

II. Vertus de l'expérience

Les excès de l'idéalisme

Le mérite de Descartes est d'avoir fait valoir qu'une science est d'abord une construction rigoureuse de la pensée. Il a ainsi contribué de façon décisive à l'entreprise de mathématisation des sciences de la nature qui a caractérisé son époque sous la forme de ce qu'on appelle la « révolution galiléo-cartésienne¹ ». À l'idéalisme – cette attitude philosophique qui consiste à privilégier la pensée aux dépens des faits –, on peut opposer l'**empirisme**, qui met au contraire en avant les leçons de l'expérience pour limiter une confiance excessive dans les pouvoirs de la raison. Il serait en effet insensé d'ignorer l'expérience. La physique de Descartes aurait ainsi été accusée par Pascal de n'être qu'un « roman de la nature² » en ce qu'elle sous-estimerait la nécessité de prendre en compte les données, irréductiblement empiriques, sans lesquelles la connaissance scientifique de la nature est tout simplement impossible.

Descartes lui-même accorde du reste à l'expérience un rôle souvent décisif, lorsque plusieurs hypothèses également soutenables sur le plan théorique ne peuvent être départagées que par le biais d'expérimentations parfois complexes à mettre en œuvre³. Mais l'exigence de clarté et de distinction qui anime la pensée cartésienne la conduit à un modèle de scientificité visant un degré de pureté comparable à ceux de l'arithmétique et de la géométrie, domaines privilégiés d'une « *mathesis universalis* » que Descartes voudrait pouvoir appliquer à tout domaine scientifique⁴. Or, l'ordre de la nature ne se soumet pas ainsi à l'ordre logique de la raison.

Pour justifier la confiance qu'il accordait aux raisonnements rigoureux, Descartes a eu recours à l'hypothèse métaphysique de la « vérité »

1 Cette question est traitée dans le chapitre « La révolution galiléenne » ■ p. 290. Sur les rôles respectifs de la théorie et de l'expérience, voir plus particulièrement le texte 2 de Galilée ■ p. 299.

2 *Pensées* [propos attribués à Pascal] (1670), éd. Lafuma 1008, Éd. du Seuil, coll. « L'intégrale », 1963, p. 41.

3 Voir la sixième partie du *Discours de la méthode* (1637).

4 Dans la deuxième des *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes emploie le mot *mathesis* pour désigner la méthode (que les mathématiques ont su mettre en œuvre) et la distinguer des disciplines (les mathématiques) qui jusqu'ici en ont fait un usage exemplaire.

divine»: Dieu, qui est un être parfait et donc infiniment bon, n'a pas pu faire que je me trompe lorsque je conçois clairement et distinctement l'ordre de la nature¹. Sinon, il m'aurait condamné à l'erreur. L'idée de Dieu devient ici une idée nécessaire à l'objectivité de la science rationnelle. On peut pousser à l'extrême le privilège ainsi accordé à l'expérience intérieure de la pensée. C'est ce que fait par exemple Berkeley en affirmant de façon très surprenante qu'«être, c'est être perçu» et qu'il n'existe par conséquent aucune réalité substantielle² extérieure à ce dont nous avons conscience. La permanence et l'ordre de cette réalité purement immatérielle sont alors à nouveau, comme chez Descartes, considérés comme un effet nécessaire de la puissance divine: Dieu a organisé nos représentations en les soumettant pour chacun de nous aux mêmes règles; c'est pourquoi nous partageons une expérience commune, bien que subjective (intérieure à la conscience) du monde.

Les mises en garde de l'empirisme

À l'opposé de l'idéalisme, l'empirisme anglais, dès la fin du XVII^e siècle, n'accorde pas autant d'autorité aux raisonnements humains: il pose que c'est l'expérience qui est à l'origine de toutes nos représentations et de tous nos principes. Selon Locke, l'esprit est comme une **table rase**³ sur laquelle l'expérience vient progressivement graver les principes de la pensée et de l'action. Dans la même perspective, Hume distingue les **vérités logiques** et les **vérités empiriques**: s'il existe bien des certitudes logiques qui, à la façon de ce qui se passe en mathématiques, relèvent de pures relations entre des idées, ces certitudes ne nous apprennent rien sur la réalité extérieure. Et si j'affirme: «Le soleil se lèvera demain», ce n'est pas sans raisons, mais ces «raisons» n'ont rien à voir avec la raison logique; et ce genre de vérités relève plutôt de la très haute probabilité que de la certitude. Ainsi, Hume établit que le principe de causalité, si essentiel à la pensée scientifique, n'inspire l'idée d'une «connexion nécessaire» entre la cause et l'effet qu'à la faveur d'une impression, due à l'effet de la répétition de l'expérience sur l'esprit. La prétention des sciences de la nature à l'universalité se trouve alors mise en doute: l'empirisme conduit ainsi à un certain scepticisme. ■ **TEXTES 5 à 7.**

III. L'expérience et la valeur des théories

Les conditions *a priori* de l'expérience

C'est contre ce scepticisme que va s'élever la philosophie critique et transcendantale de Kant. L'expérience est en effet nécessaire à toutes nos connaissances. Il faut donc soumettre la raison à une *critique* à l'issue de laquelle elle se verra interdire toute prétention à établir une science de

¹ Voir l'article 1 de la deuxième partie des *Principes de la philosophie* (1647).

² Voir le texte 5 de ce chapitre et, plus particulièrement, la note 2 ► p. 127.

³ Du latin *tabula rasa*: tablette vierge sur laquelle on peut écrire.

la réalité au-delà de l'expérience possible. Mais, en même temps, si la connaissance n'est possible qu'à condition de porter sur une matière fournie par l'expérience, cette matière ne peut être appréhendée rigoureusement qu'en lui appliquant des instruments de **pensée a priori**, c'est-à-dire antérieurs à l'expérience. C'est ce que Kant appelle conditions *transcendantes* de la connaissance. Le principe de causalité, par exemple, est bien un principe nécessaire de l'entendement, intérieur à la pensée, antérieur à l'expérience et indépendant d'elle. Il n'a toutefois de validité scientifique que lorsqu'il s'applique à des données fournies par l'expérience. Par là, la pensée scientifique se trouve mise à l'abri à la fois du scepticisme et de la tentation de pure ratiocination¹ qui expose la raison à prétendre s'appliquer au-delà de l'expérience, en prétendant, par exemple, *démontrer* l'existence de Dieu².

L'expérimentation contre l'expérience

L'expérience qui se trouve ainsi réhabilitée n'a toutefois plus grand rapport avec cette expérience première et naïve envers laquelle notre méfiance a été à juste titre éveillée. À ce niveau, il est plus rigoureux de parler d'expérimentation. D'une part, il reste vrai que l'expérience immédiate dresse des obstacles à la pensée rigoureuse; d'autre part, loin de mettre en doute la nécessité d'un travail de la raison, l'expérimentation suppose un art de questionner activement la réalité sans lequel celle-ci n'aura rien à nous dire. Un **dispositif expérimental**, par exemple, est ainsi à la fois un contrôle de la théorie par l'expérience et, comme le dit Bachelard, une « **théorie matérialisée**³ ».

Savoir s'en tenir au raisonnable

« Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison », prévenait Pascal⁴. La confrontation de la raison et de l'expérience a sans doute pour effet majeur de nous conduire à accorder toute sa valeur à la notion de « raisonnable ». Si nos constructions rationnelles ont une valeur irremplaçable, tant sur le plan théorique (par exemple, en mathématiques) que sur le plan pratique (par exemple, lorsqu'il faut construire rigoureusement la théorie de la justice en vue de lutter contre les injustices que nous offre l'expérience de la réalité), il faut garder à l'esprit les limites de ces constructions; faute de quoi la prétendue théorie se révèle n'être qu'une superstition dangereuse. C'est du reste dans cette logique que les **utopies** politiques inspirent parfois les crimes les plus odieux au nom d'une « rationalité » ravageuse... Pour cette raison, certains philosophes contemporains ont voulu conjuguer leur réflexion sur la science avec la dénonciation des totalitarismes politiques⁵. ■ **TEXTES 8 à 12.**

1 Raisonnement purement formel, qui ne renvoie à aucun contenu, à aucune réalité.

2 Selon Kant, il y a des raisons de croire en l'existence de Dieu, mais on ne peut *démontrer* cette existence.

3 Voir en particulier *Le Rationalisme appliqué* (1948) et *Le Matérialisme rationnel* (1953).

4 *Pensées*, éd. Brunschvicg 253, éd. Lafuma 183.

5 C'est le cas de Karl Popper (lire le texte 12 ► p. 134).

I. Nécessité de la raison

La chose du monde la mieux partagée

TEXTE 1 DESCARTES

Dans l'un des premiers textes philosophiques publiés en français, et non en latin, Descartes vise à propager sa « méthode », qui repose essentiellement sur la faculté de raisonner. Les premières lignes de cet ouvrage affirment que cette faculté est à la portée de chacun et qu'elle rapproche les hommes plus qu'elle ne les sépare.

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies¹, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes² sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent.

1 C'est-à-dire que nos pensées s'enchaînent sans méthode commune, en suivant des démarches différentes.

2 Les plus grands esprits.

René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 7.

Deux fois deux font quatre...

TEXTE 2 MALEBRANCHE

La raison est-elle universelle ? Malebranche s'efforce de l'établir en analysant deux types d'évidences indiscutables, l'une mathématique (« 2 fois 2 font 4 »), l'autre morale (« il faut préférer son ami à son chien »). Pour lui, la certitude que ces évidences sont partagées prouve leur universalité.

Je vois par exemple que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien ; et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres : comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une Raison universelle qui m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences¹. Car si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. Ainsi la

1 C'est-à-dire tous les êtres capables de penser.

2 La vraie raison étant universelle, ces « raisons particulières » sont en réalité des motifs personnels.

Raison que nous consultons quand nous rentrons dans nous-mêmes, est
10 une Raison universelle. Je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car
je ne parle pas ici de la raison que suit un homme passionné. Lorsqu'un
homme préfère la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons,
mais ce sont des raisons particulières² dont tout homme raisonnable a hor-
reur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce
15 qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine Raison, ou à la raison uni-
verselle que tous les hommes consultent.

Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1675),
X^e éclaircissement, dans *Œuvres*, t. I,
Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 902-903.

«Le corps est le tombeau de l'âme¹»

TEXTE 3 PLATON

Le Phédon met en scène les derniers moments de Socrate, avant l'exécution de sa condamnation à mort. Le philosophe grec saisit cette occasion pour exposer les raisons qui lui permettent d'affronter cette épreuve avec courage.

— Et quand il s'agit de l'acquisition de la science², le corps est-il, oui ou non, un obstacle, si on l'associe à cette recherche? Je m'explique par un exemple: la vue et l'ouïe offrent-elles aux hommes quelque certitude, ou est-il vrai, comme les poètes nous le chantent sans cesse, que nous n'en-
2 tendons et ne voyons rien exactement? Or si ces deux sens corporels ne sont pas exacts ni sûrs, les autres auront peine à l'être; car ils sont tous inférieurs à ceux-là. N'est-ce pas ton avis?

— Si, entièrement, dit Simmias.

— Quand donc, reprit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité? Quand elle
10 entreprend de faire quelque recherche de concert avec le corps, nous voyons qu'il l'induit en erreur.

— C'est vrai.

— N'est-ce pas en raisonnant qu'elle prend, si jamais elle la prend, quelque connaissance des réalités³?

15 — Si.

— Mais l'âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble, ni l'ouïe, ni la vue, ni la douleur, ni quelque plaisir, mais qu'au contraire elle s'isole le plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et qu'elle rompt, autant qu'elle peut, tout commerce et tout contact
20 avec lui pour essayer de saisir le réel.

— C'est juste.

— Ainsi donc, ici encore, l'âme du philosophe méprise profondément le corps, le fuit et cherche à s'isoler en elle-même?

— Il me semble.

25 — Et maintenant, Simmias, que dirons-nous de ceci? Admettons-nous qu'il y a quelque chose de juste en soi, ou qu'il n'y a rien?

— Oui, par Zeus, nous l'admettons.

— Et aussi quelque chose de beau et de bon?

1 Le texte grec de Platon (*Cratyle*, 400b-c) joue sur les mots: «Le corps (*soma*) est le tombeau (*sêma*) de l'âme.»

2 Le mot *phronêsis*, ici traduit par «science», désigne la pensée, la compréhension, l'intelligence.

3 Ces réalités sont les idées absolues, les essences, saisies par la raison indépendamment des aléas de l'expérience. Voir aussi dans le chapitre «La technique, l'art et le beau» le texte 16 p. 100.

– Sans doute.

30 – Or as-tu déjà vu aucune chose de ce genre avec tes yeux?

– Pas du tout, dit-il.

– Alors, les as-tu saisies par quelque autre sens de ton corps? Et je parle ici de toutes les choses de ce genre, comme la grandeur, la santé, la force, en un mot de l'essence⁴ de toutes les autres choses, c'est-à-dire de ce
35 qu'elles sont en elles-mêmes. Est-ce au moyen du corps que l'on observe ce qu'il y a de plus vrai en elles? ou plutôt n'est-il pas vrai que celui d'entre nous qui sera le mieux et le plus minutieusement préparé à penser la chose qu'il étudie en elle-même, c'est celui-là qui s'approchera le plus de la connaissance des êtres?

40 – Certainement.

– Et le moyen le plus pur de le faire, ne serait-ce pas d'aborder chaque chose, autant que possible, avec la pensée seule, sans admettre dans sa réflexion ni la vue ni quelque autre sens, sans en traîner aucun avec le raisonnement, d'user au contraire de la pensée toute seule et toute pure pour
45 se mettre en chasse de chaque chose en elle-même et en sa pureté, après s'être autant que possible débarrassé⁵ de ses yeux et de ses oreilles et, si je puis dire, de son corps tout entier, parce qu'il trouble l'âme et ne lui permet pas d'arriver à la vérité et à l'intelligence, quand elle l'associe à ses opérations? S'il est quelqu'un qui puisse atteindre l'être, n'est-ce pas, Simmias, celui qui en usera de la sorte?

– C'est merveilleusement exact, Socrate, ce que tu dis là, répondit Simmias.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *Phédon*, 65 a-66 b, trad. É. Chambry, Flammarion, coll. «GF», 1965, p. 113-115.

4 L'essence des choses, la vraie nature des choses, leur réalité rigoureusement pensée, par opposition à leur apparence sensible. Voir aussi la note précédente.

5 C'est-à-dire après avoir neutralisé les illusions dues aux sens tels que la vue, l'ouïe, etc.

L'analyse du morceau de cire

TEXTE 4 DESCARTES

Est-il plus simple de percevoir que de raisonner? Nous serions tenté de le croire. Descartes montre pourtant dans ce célèbre passage qu'un travail de la pensée est toujours nécessaire pour établir l'identité et la permanence de l'objet perçu. Contrairement aux apparences, au sein de toute perception se dissimule un travail actif du jugement.

1 L'expression est à comprendre ici au sens propre, c'est-à-dire «qui est perçu par les organes des sens».

2 L'imagination est dans cet extrait la faculté de se représenter des images, de se représenter une chose sous une forme corporelle. Elle s'oppose à l'entendement qui les conçoit selon leur nature essentielle et générale.

Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous le sens¹, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination²: quoiqu'en effet ce soit une chose
5 bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. Mais je vois bien ce que c'est: mon esprit se plaît de s'égarer, et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité. Relâchons-lui donc encore une fois la
10 bride, afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire.

[...] Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche: il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure³, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu: ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. [...]

Qu'est-ce maintenant que cette extension⁴? N'est-elle pas aussi incon nue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive, je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident⁵. Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

Cependant je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure [...].

3 Sa forme.

4 L'«extension», c'est l'«étendue», c'est-à-dire l'espace occupé par un corps matériel.

5 Cela est encore plus évident.

II. Vertus de l'expérience

TEXTE 5

BERKELEY

L'immatérialisme : être, c'est être perçu

Il serait abusif, selon Berkeley, le philosophe irlandais à l'origine de la philosophie immatérialiste, de poser l'existence d'une « matière » différente de ce que nous éprouvons. Ce mot ne désigne rien d'extérieur à nous. Il renvoie simplement à une expérience intérieure, mais de même nature pour toutes les consciences, puisqu'elles dépendent toutes de la même volonté divine.

Philonous¹. – Toute chose qui est vue, touchée, entendue, bref perçue par les sens d'une manière ou d'une autre, est sur la base des principes que j'adopte un être réel, elle ne l'est pas sur les vôtres. Rappelez-vous que la matière pour laquelle vous vous battez² est quelque chose
5 d'inconnu (si même on peut l'appeler *quelque chose*), qui est entièrement dépouillé de toutes qualités sensibles, et qui ne peut être ni perçu par le sens ni appréhendé par l'esprit. Rappelez-vous, dis-je, qu'elle n'est aucun objet qui soit dur ou mou, chaud ou froid, bleu ou blanc, rond ou carré et ainsi de suite. Car toutes ces choses, je l'affirme, existent bien. Quoique
10 bien sûr je nie qu'elles aient une existence distincte du fait d'être perçues, ou qu'elles existent hors de tous les esprits³ sans exception. Pensez-y, considérez ces points avec attention et gardez-les en vue. Autrement vous ne comprendrez pas l'état de la question ; vos objections passeront par conséquent toujours loin de la cible, et peut-être risqueront-elles de
15 porter (comme elles l'ont fait plus d'une fois) contre vos propres conceptions au lieu de porter contre les miennes.

Hylas. – Il faut bien l'avouer, Philonous, c'est apparemment ce mal-entendu sur la question qui, plus que tout, m'a empêché de tomber d'accord avec vous. À première vue je suis tenté d'imaginer qu'en niant la matière,
20 vous niez les choses que nous voyons et que nous touchons, mais à la réflexion je trouve que cette assimilation n'est pas fondée. Si donc on gardait le mot de *matière* pour l'appliquer aux choses sensibles, qu'en pensez-vous ? On pourrait le faire sans rien changer à vos sentiments et, croyez-moi, ce serait un moyen de leur concilier un certain nombre de gens qui se choquent plus
25 peut-être d'une innovation dans les mots que dans l'opinion.

George Berkeley, *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous* (1713), dans *Œuvres*, vol. II, éd. Brykman, PUF, coll. «Épiméthée», 2^e éd., 1999, p. 146-147.

1 En grec, *philonous* signifie ami de l'esprit, tandis que Hylas vient de *hulè*, « matière ».

2 Hylas est, dans le dialogue, le défenseur de l'existence de la matière. Il la présente cependant comme obscure à comprendre. Or, ce que les sens éprouvent clairement, selon Philonous, c'est une perception (intérieure au sujet percevant), non une mystérieuse « substance » (une réalité indépendante) qui existerait indépendamment de ce qui est perçu.

3 Voir l'introduction
» p. 121.

Vérités de raison et vérités de fait

TEXTE 6

HUME

Afin de réagir contre le rationalisme du XVII^e siècle, le philosophe écossais David Hume s'efforce de montrer qu'il existe des vérités que la raison ne peut établir sans le secours de l'expérience.

Tous les objets sur lesquels s'exerce la raison humaine ou qui sollicitent nos recherches se répartissent naturellement en deux genres : les *relations d'idées* et les *choses de fait*. Au premier genre appartiennent les propositions de la géométrie, de l'algèbre et de l'arithmétique, et, en un mot, toutes les affirmations
5 qui sont intuitivement ou démonstrativement certaines. Cette proposition : *le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés*, exprime une relation entre ces éléments géométriques. Cette autre : *trois fois cinq égalent la moitié de trente*, exprime une relation entre ces nombres. On peut découvrir les propositions de ce genre par la simple activité de la pensée et sans tenir
10 compte de ce qui peut exister dans l'univers. N'y eût-il jamais eu dans la nature de cercle ou de triangle, les propositions démontrées par Euclide n'en garderaient pas moins pour toujours leur certitude et leur évidence.

Les choses de fait, qui constituent la seconde classe d'objets sur lesquels s'exerce la raison humaine, ne donnent point lieu au même genre de
15 certitude ; et quelque évidente que soit pour nous leur vérité, cette évidence n'est pas de même nature que la précédente. Le contraire d'une chose de fait ne laisse point¹ d'être possible, puisqu'il ne peut impliquer contradiction, et qu'il est conçu par l'esprit avec la même facilité et la même distinction que s'il était aussi conforme qu'il se pût à la réalité. Une proposition comme celle-
20 ci : *le soleil ne se lèvera pas demain*, n'est pas moins intelligible et n'implique pas davantage contradiction que cette autre affirmation : *il se lèvera*. C'est donc en vain que nous tenterions d'en démontrer la fausseté. Si elle était fausse démonstrativement, elle impliquerait contradiction, et jamais l'esprit ne pourrait la concevoir distinctement.

David Hume, *Enquête sur l'entendement humain* (1748), IV^e section, I^{re} partie, trad. G. Tanesse et M. David revue par D. Deleule, Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1999, p. 82-83.

1 Ne laisse point : ne cesse pas.

La causalité : une construction de l'expérience

TEXTE 7

HUME

La relation de causalité, sans laquelle la notion de loi de la nature n'aurait aucun sens, est au cœur de toute pensée scientifique. En établissant que le lien de cause à effet n'est aucunement rationnel, mais qu'il est un effet de l'expérience répétée sur l'imagination, Hume s'efforce de jeter une lumière nouvelle sur la nature de cette pensée scientifique.

Tous les objets que nous appelons les uns *causes* et les autres *effets*, considérés en eux-mêmes, sont aussi distincts et séparés les uns des autres que deux choses quelconques de la nature et nous ne pouvons jamais, même par l'inspection la plus minutieuse, inférer¹ l'existence d'un de ces objets à

1 Déduire.

2 Les cas particuliers à l'occasion desquels un phénomène se produit.

3 Notre esprit ne peut en savoir davantage.

4 Le verbe « sentir » semble choisi ici (en partie de façon ironique) pour souligner que le principe de causalité est en réalité un effet de l'expérience sensible répétée : on croit sentir la relation de cause à effet, comme si elle était une réalité, alors qu'elle est une construction de notre esprit sous l'effet de l'expérience répétée.

5 partir de celle de l'autre. C'est seulement par l'expérience et l'observation de leur union constante que nous sommes en mesure de former cette inférence; et ultimement, l'inférence n'est même rien d'autre que l'effet répété de l'accoutumance sur l'imagination. Nous ne devons pas nous contenter de dire ici que l'idée de cause et d'effet provient des objets constamment
10 unis; nous devons encore affirmer qu'elle est rigoureusement identique à l'idée de ces objets et que la *connexion nécessaire*, loin de se découvrir par une conclusion de l'entendement, n'est qu'une perception de l'esprit. Partout où nous remarquons la même union et partout où l'union agit de la même façon sur la croyance et sur l'opinion, nous avons l'idée de causes et de nécessité, quand bien même nous éviterions ces dernières expressions. Le mou-
15 vement d'un corps, dans toutes les occurrences² passées qu'il nous fut donné d'observer, est suivi du mouvement d'un autre, transmis par impulsion. Notre esprit ne peut pénétrer plus avant³. À partir de l'union constante, il *forme* l'idée de cause et d'effet et, par son influence, il *sent*⁴ la nécessité.

David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre II, *Dissertation sur les passions* (1757), III^e partie, section I, trad. J.-P. Cléro, Flammarion, coll. « GF », 1991, p. 260-261.

III. L'expérience et la valeur des théories

Les conditions de l'expérience

TEXTE 8

KANT

Dans la construction de nos connaissances, faut-il privilégier l'expérience ou le raisonnement? Pour Kant, l'expérience fournit à la pensée rigoureuse une matière indispensable. Mais les données de cette expérience ne sont précisément qu'une matière qui doit être mise en forme par le travail de l'entendement¹. Kant répond donc à l'empirisme de Hume en élaborant ce qu'il appelle une « philosophie transcendante » – c'est-à-dire qui étudie les conditions a priori de l'expérience.

1 L'entendement, chez Kant, appréhende la réalité sensible en l'organisant sous forme de raisonnements, grâce à des concepts et à des règles logiques.

2 Nous ne connaissons pas la « matière brute » en elle-même indépendamment de la forme que lui impriment sensibilité et entendement.

Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et
5 d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie et sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute² des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience? Ainsi, *chronologiquement*, aucune connaissance
10 ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent.

Mais si toute notre connaissance débute AVEC l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute DE l'expérience, car il se pourrait bien que

même notre connaissance par expérience fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de
15 connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même : addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer.

C'est donc au moins une question qui exige encore un examen plus
20 approfondi et que l'on ne saurait résoudre du premier coup d'œil, que celle de savoir s'il y a une connaissance de ce genre, indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. De telles *connaissances* sont appelées *a priori* et on les distingue des *empiriques*³ qui ont leur source *a posteriori*, à savoir dans l'expérience. [...]

25 Or, que des jugements de cette espèce, nécessaires et universels dans le sens strict et, par suite, purs, *a priori*, se trouvent réellement dans la connaissance humaine, il est facile de le montrer.

Si l'on veut un exemple pris dans les sciences, on n'a qu'à parcourir des yeux toutes les propositions de la mathématique ; si on en veut un tiré
30 de l'usage le plus ordinaire de l'entendement, on peut prendre la proposition : Tout changement doit avoir une cause. Qui plus est, dans cette dernière, le concept même d'une cause renferme manifestement le concept d'une liaison nécessaire avec un effet et celui de la stricte universalité de la règle, si bien que ce concept de cause serait entièrement perdu, si on devait
35 le dériver, comme le fait HUME⁴, d'une association fréquente de ce qui arrive avec ce qui précède et d'une habitude qui en résulte (d'une nécessité, par conséquent, simplement subjective) de lier des représentations. On pourrait aussi, sans qu'il fût besoin de pareils exemples pour prouver la réalité des principes purs *a priori* dans notre connaissance, montrer que ces prin-
40 cipes sont indispensables pour que l'expérience même soit possible, et en exposer, par suite, la nécessité *a priori*. D'où l'expérience, en effet, pourrait-elle tirer sa certitude, si toutes les règles, suivant lesquelles elle procède, n'étaient jamais qu'empiriques, et par là même contingentes⁵ ?

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781), Introduction, 2^e édition (1787), trad. A. Tremesaygues et B. Pacoud, PUF, coll. « Quadrige », 5^e éd., 1997, p. 31-34.

L'expérimentation : un va-et-vient entre hypothèse et observation

TEXTE 9 BERNARD

La biologie et la médecine font partie des sciences qui exigent l'observation des faits. C'est pourquoi le médecin Claude Bernard a été conduit à écrire une sorte de discours de la méthode expérimentale dans lequel il s'efforce de présenter les rôles respectifs de la raison et de l'observation.

Le savant qui veut embrasser l'ensemble des principes de la méthode expérimentale doit remplir deux ordres de conditions et posséder deux qualités de l'esprit qui sont indispensables pour atteindre son but et arriver à

3 Les connaissances empiriques sont celles qui viennent de l'expérience : elles ne peuvent en aucun cas la précéder.

4 Voir le texte 7 de ce chapitre ■ p. 128.

5 Est contingent ce qui peut se produire ou ne pas se produire. Ce qui est contingent n'est pas nécessaire (ce qui ne peut pas ne pas arriver) ni impossible (ce qui ne peut pas arriver). Si toutes les expériences étaient réductibles à des contingences, tout serait imprévisible, et il n'y aurait plus de règles pour penser la réalité. Il faut donc admettre des principes nécessaires, indépendants de l'expérience, qui permettent d'appréhender cette expérience.

la découverte de la vérité. D'abord le savant doit avoir une idée¹ qu'il sou-
 5 met au contrôle des faits; mais en même temps il doit s'assurer que les
 faits qui servent de point de départ ou de contrôle à son idée, sont justes
 et bien établis; c'est pourquoi il doit être lui-même à la fois observateur et
 expérimentateur.

L'observateur, avons-nous dit, constate purement et simplement le
 10 phénomène qu'il a sous les yeux. Il ne doit avoir d'autre souci que de se pré-
 munir contre les erreurs d'observation qui pourraient lui faire voir incom-
 plètement ou mal définir un phénomène. À cet effet, il met en usage tous
 les instruments qui pourront l'aider à rendre son observation plus complète.
 L'observateur doit être le photographe des phénomènes, son observation
 15 doit représenter exactement la nature. Il faut observer sans idée préconçue;
 l'esprit de l'observateur doit être passif, c'est-à-dire se taire; il écoute la nature
 et écrit sous sa dictée.

Mais une fois le fait constaté et le phénomène bien observé, l'idée
 arrive, le raisonnement intervient et l'expérimentateur apparaît pour inter-
 20 prêter le phénomène.

L'expérimentateur, comme nous le savons déjà, est celui qui, en vertu
 d'une interprétation plus ou moins probable, mais anticipée des phéno-
 mènes observés, institue l'expérience de manière que, dans l'ordre logique
 de ses prévisions, elle fournisse un résultat qui serve de contrôle à l'hypo-
 25 thèse ou à l'idée préconçue. Pour cela l'expérimentateur réfléchit, essaie,
 tâtonne, compare et combine pour trouver les conditions expérimentales
 les plus propres à atteindre le but qu'il se propose. Il faut nécessairement
 expérimenter avec une idée préconçue. L'esprit de l'expérimentateur doit
 être actif, c'est-à-dire qu'il doit interroger la nature et lui poser les questions
 30 dans tous les sens, suivant les diverses hypothèses qui lui sont suggérées.

Mais, une fois les conditions de l'expérience instituées et mises en
 œuvre d'après l'idée préconçue ou la vue anticipée de l'esprit, il va, ainsi que
 nous l'avons déjà dit, en résulter une *observation provoquée* ou *préméditée*.
 Il s'ensuit l'apparition de phénomènes que l'expérimentateur a déterminés,
 35 mais qu'il s'agira de *constater* d'abord, afin de savoir ensuite quel contrôle
 on pourra en tirer relativement à l'idée expérimentale qui les a fait naître.

Or, dès le moment où le résultat de l'expérience se manifeste, l'expéri-
 mentateur se trouve en face d'une véritable observation qu'il a provoquée, et
 qu'il faut constater, comme toute observation, sans aucune idée préconçue.
 40 L'expérimentateur doit alors disparaître ou plutôt se transformer instantané-
 ment en observateur; et ce n'est qu'après qu'il aura constaté les résultats de
 l'expérience absolument comme ceux d'une observation ordinaire, que son
 esprit reviendra pour raisonner, comparer et juger si l'hypothèse expérimen-
 tale est vérifiée ou infirmée par ces mêmes résultats.

Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865),
 Flammarion, coll. «GF», 1966, p. 51-52.

¹ C'est-à-dire une hypothèse. Par exemple: le foie a une fonction glycogénique (est formateur de glycogène). Claude Bernard est surtout connu pour avoir soumis cette idée au contrôle de l'expérience.

Les obstacles épistémologiques

TEXTE 10

BACHELARD

Lorsque l'esprit s'avance vers la réalité pour la comprendre, il n'est pas vierge de représentations préalables. Il a par exemple été précédé par une expérience corporelle ou affective du monde qui fait obstacle à l'appréhension objective. C'est pourquoi Bachelard propose que la formation d'une pensée rigoureusement scientifique passe par le repérage préalable et la neutralisation de ces obstacles épistémologiques¹.

1 L'épistémologie est la théorie de la science. Bachelard appelle « obstacles épistémologiques » les représentations préalables qui entravent la construction d'une pensée scientifique.

2 « Tout corps plongé dans un liquide subit une poussée verticale, dirigée de bas en haut, égale au poids du fluide déplacé et appliqué au centre de gravité de ce corps. »

3 Purification. Ce mot grec a d'abord été utilisé par Aristote pour désigner l'opération par laquelle, selon lui, le théâtre nous purifie de nos mauvaises passions en les mettant en scène. Freud l'emploie pour désigner l'effet de la psychanalyse sur l'homme. C'est à une opération comparable que Bachelard invite ici, afin de préparer l'esprit à l'objectivité scientifique.

4 « Dialectiser toutes les variables expérimentales », c'est probablement ici faire apparaître leurs contradictions, afin de construire la théorie qui permettra de résoudre ces contradictions apparentes.

Dans l'éducation, la notion d'obstacle pédagogique est [...] méconnue. J'ai souvent été frappé du fait que les professeurs de sciences, plus encore que les autres si c'est possible, ne comprennent pas qu'on ne comprenne pas. Peu nombreux sont ceux qui ont creusé la psychologie de l'erreur, de l'ignorance et de l'irréflexion. [...] Les professeurs de sciences imaginent que l'esprit commence comme une leçon, qu'on peut toujours refaire une culture nonchalante en redoublant une classe, qu'on peut faire comprendre une démonstration en la répétant point pour point. Ils n'ont pas réfléchi au fait que l'adolescent arrive dans la classe de Physique avec des connaissances empiriques déjà constituées : il s'agit alors, non pas d'acquérir une culture expérimentale, mais bien de *changer* de culture expérimentale, de renverser les obstacles déjà amoncelés par la vie quotidienne. Un seul exemple : l'équilibre des corps flottants fait l'objet d'une intuition familière qui est un tissu d'erreurs. D'une manière plus ou moins nette, on attribue une activité au corps qui flotte, mieux au corps qui *nage*. Si l'on essaie avec la main d'enfoncer un morceau de bois dans l'eau, il résiste. On n'attribue pas facilement la résistance à l'eau. Il est dès lors assez difficile de faire comprendre le principe d'Archimède² dans son étonnante simplicité mathématique si l'on n'a pas d'abord critiqué et désorganisé le complexe impur des intuitions premières. En particulier sans cette psychanalyse des erreurs initiales, on ne fera jamais comprendre que le corps qui émerge et le corps complètement immergé obéissent à la même loi.

Ainsi toute culture scientifique doit commencer, comme nous l'expliquerons longuement, par une catharsis³ intellectuelle et affective. Reste ensuite la tâche la plus difficile : mettre la culture scientifique en état de mobilisation permanente, remplacer le savoir fermé et statique par une connaissance ouverte et dynamique, dialectiser toutes les variables expérimentales⁴, donner enfin à la raison des raisons d'évoluer.

Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique* (1938),
Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »,
1993, p. 18-19.

Une hypothèse produit un degré d'attente

TEXTE 11

WITTGENSTEIN

Le philosophe Wittgenstein, inspirateur d'une partie de la philosophie des sciences du XX^e siècle, a, entre autres, étudié le statut des propositions scientifiques. Il montre ici qu'une hypothèse n'est jamais définitivement prouvée. Elle énonce une probabilité. Il existe cependant des probabilités de nature différente. L'hypothèse: «Il est vraisemblable que le soleil se lèvera demain» entretient avec l'expérience une relation différente de ce qui est établi par un pur calcul de probabilités. L'une est induite de l'expérience. L'autre n'est qu'un calcul rationnel.

228. **L'**essence d'une hypothèse, c'est de produire une attente, c'est-à-dire: il est de son essence que sa confirmation ne soit jamais achevée. Elle entretient avec la réalité une relation formelle autre que celle qu'entretient la vérification. — La croyance à la régularité du retour de la même forme dans ce qui arrive. — Une hypothèse est une loi pour la construction de propositions.

229. La probabilité d'une hypothèse trouve sa mesure en ceci: combien de témoignages, de preuves sont-ils nécessaires pour qu'il devienne avantageux de la mettre à bas¹. Si je dis: «J'admets que demain le soleil se lèvera à nouveau parce que le contraire est trop invraisemblable», j'entends ici par «vraisemblable» ou «invraisemblable» quelque chose d'autre que dans: «Il est tout aussi vraisemblable que je tire pile que face.» — L'attente doit *dès maintenant* avoir un sens; c'est-à-dire: il faut que je puisse la comparer avec l'état actuel².

[...]

232. Si je dis: «Ceci va probablement se produire», voilà qui ne sera ni vérifié par l'événement ni rendu faux par son non-avènement. En vient-on à discuter pour savoir si ceci est probable ou non, on n'invoquera jamais que des arguments tirés du passé. — C'est toujours comme si le même état de choses dont l'existence saute aux yeux *a priori* pouvait être confirmé par expérience. Mais c'est un non-sens. Si l'expérience coïncide avec ce sur quoi je compte, cela veut dire que mon calcul est justifié par l'expérience — mais non ce qui en lui est *a priori*; ce sont ses bases, qui sont *a posteriori*, qui sont ainsi justifiées: certaines lois naturelles. Dans le cas du coup de dés, la loi naturelle se re-présente ainsi: il y a une probabilité égale pour chacune des six faces d'être amenée au sommet du dé. C'est cette loi que nous vérifions.

233. Si la loi doit en être une, il faut qu'il y ait possibilité de certains événements qui la contredisent³; et si ceux-ci apparaissent, il faut qu'ils trouvent leur explication dans une autre loi. — C'est dans la prédiction qu'une répartition régulière sera le cas que se trouve une conjecture⁴ sur ces lois naturelles que je ne connais pas exactement.

234. Un joueur qui lance les dés quotidiennement et qui, de toute une semaine, n'amène que le 1 — et non parce que les dés sont pipés. Est-il fondé à penser que c'est l'action d'une loi naturelle qui lui fait ne lancer que des 1? — Si la société d'assurances se règle sur la probabilité, ce n'est pas sur le calcul des probabilités qu'elle le fait, mais sur une fréquence observée dans les faits.

1 De l'abandonner.

2 Dans le premier exemple (le soleil) le mot «vraisemblable» renvoie à une attente (que le soleil se lèvera demain) dont le sens est fondé sur mon expérience actuelle (j'ai toujours vu le jour se lever). Dans le second exemple en revanche, la vraisemblance ne se fonde pas sur une expérience passée (je pourrais avoir tiré mille fois pile et une seule fois face), mais sur un calcul mathématique. Les deux types d'attente (ou de vraisemblance) n'entretiennent donc pas le même rapport avec la réalité.

3 Idée qu'on retrouvera chez Popper (voir le texte suivant): sauf en mathématiques (qui relèvent de la pure logique), une loi n'est scientifique que si elle offre la possibilité d'être testée par des faits.

4 Une hypothèse, une supposition.

Mettre à l'épreuve pour confirmer

TEXTE 12

POPPER

Selon Popper, une théorie n'est scientifique que s'il existe un moyen de tenter de la réfuter, soit en testant sa cohérence logique, soit en cherchant à établir des faits en contradiction avec elle. Dire qu'une théorie n'est scientifique que si elle est réfutable permet donc de dénoncer les pseudo-sciences dont le pouvoir de conviction tient à ce qu'elles échappent au contrôle de la logique ou de la réalité¹.

1) **S**i ce sont des confirmations que l'on recherche, il n'est pas difficile de trouver, pour la grande majorité des théories, des confirmations ou des vérifications.

2) Il convient de ne tenir réellement compte de ces confirmations
5 que si elles sont le résultat de *prédictions qui assument un certain risque*; autrement dit, si, en l'absence de la théorie en question, nous avons dû escompter un événement qui n'aurait pas été compatible avec celle-ci – un événement qui l'eût réfutée.

3) Toute « bonne » théorie scientifique consiste à proscrire : à interdire
10 à certains faits de se produire. Sa valeur est proportionnelle à l'envergure de l'interdiction.

4) Une théorie qui n'est réfutable² par aucun événement qui se puisse concevoir est dépourvue de caractère scientifique. Pour les théories, l'irréfutabilité n'est pas (comme on l'imagine souvent) vertu mais défaut.

5) Toute mise à l'épreuve véritable d'une théorie par des *tests* constitue une tentative pour en démontrer la fausseté (*to falsify*) ou pour la réfuter. Pouvoir être testée c'est pouvoir être réfutée; mais cette propriété comporte des degrés : certaines théories se prêtent plus aux tests, s'exposent davantage à la réfutation que les autres, elles prennent, en quelque sorte, de
20 plus grands risques.

6) On ne devrait prendre en considération les preuves qui apportent confirmation *que dans les cas où elles procèdent de tests authentiques subis par la théorie en question*; on peut donc définir celles-ci comme des tentatives sérieuses, quoique infructueuses, pour invalider (*to falsify*) telle théorie (j'emploie désormais pour les désigner le terme de « preuves corroborantes »).
25

7) Certaines théories, qui se prêtent véritablement à être testées, continuent, après qu'elles se sont révélées fausses, d'être soutenues par leurs partisans – ceux-ci leur adjoignent une quelconque hypothèse auxiliaire, à caractère *ad hoc*, ou bien en donnent une nouvelle interprétation *ad hoc* permettant de soustraire la théorie à la réfutation. Une telle démarche demeure toujours possible, mais cette opération de sauvetage a pour contrepartie de ruiner ou, dans le meilleur des cas, d'oblitérer partiellement la scientificité de la théorie (j'ai appelé par la suite ce type de sauvetage théorique « *coup de pousse conventionnaliste* » ou « *stratagème conventionnaliste*³ »).
30

On pourrait résumer ces considérations ainsi : *le critère de la scientificité d'une théorie réside dans la possibilité de l'invalider, de la réfuter ou encore de la tester.*
35

1 Voir dans le chapitre « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme » le texte 5 de Popper ■ p. 162.

2 Être réfutable signifie ici être testable, offrir des possibilités de tentatives de réfutation. Popper ne soutient évidemment pas qu'une théorie est scientifique parce qu'on la réfute effectivement.

3 Le conventionnalisme est un courant de pensée de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle qui considère que la science ne peut pas atteindre la réalité extérieure. L'objectivité d'une théorie scientifique serait alors une pure affaire de consensus.

4 L'auteur renvoie à des analyses antérieures où il affirmait que certaines théories qui se voudraient scientifiques ne le sont pas. La fin de cet extrait évoque l'astrologie, mais la critique vise ensuite surtout le marxisme et la psychanalyse : si ces théories veulent échapper à toute possibilité de réfutation, elles ne peuvent prétendre être scientifiques.

J'aimerais illustrer ce résultat à l'aide des diverses théories dont j'ai parlé⁴. La théorie einsteinienne de la gravitation, pour sa part, satisfaisait
 40 incontestablement à ce critère de réfutabilité. Même si les instruments de mesure de l'époque ne permettaient pas de se prononcer sur le résultat des tests avec une entière certitude, la possibilité de réfuter la théorie existait bel et bien.

L'astrologie, elle, n'a pas subi ce test avec succès. Les astrologues se sont
 45 mépris en faisant grand cas de ce qui leur apparaissait comme une confirmation, au point de demeurer indifférents à toute donnée empirique qui n'allait pas dans le sens de leurs affirmations. Ils formulaient en outre leurs interprétations et leurs prophéties de manière suffisamment vague pour pouvoir faire bon marché, par une explication superficielle, de ce qui eût pu
 50 constituer un motif de réfutation de la théorie si celle-ci, comme les prophéties effectuées, avait été formulée avec une plus grande précision. Pour se soustraire à la réfutation, ils ont privé la théorie de sa capacité d'être testée.

Karl Popper, *Conjectures et réfutations* (1963),
 trad. M.-I. et M. de Launay,
 Payot, coll. «Bibliothèque scientifique»,
 1985, p. 64-65.

LA VÉRITÉ ET LA CROYANCE

I. Le problème de la définition de la vérité

La vérité-correspondance

L'approche la plus traditionnelle et la plus simple en apparence de la vérité consiste à la définir en termes d'**adéquation** ou de **correspondance** entre l'esprit et la réalité : nos connaissances sont vraies lorsqu'elles décrivent ou expliquent ce que les choses sont effectivement ; elles sont fausses lorsqu'elles ne coïncident pas avec la réalité sur laquelle elles portent. Ainsi la proposition [Corneille est l'auteur du *Cid*] est vraie si c'est Corneille qui a réellement écrit cet ouvrage ; elle est fausse dans le cas contraire.

La vérité-cohérence

La simplicité d'une telle définition n'est pourtant qu'apparente ; elle pose en réalité bien des problèmes et affronte de nombreuses critiques. La critique la plus radicale est la suivante : ce sont nos énoncés ou nos représentations qui sont vrais ou faux (la réalité n'est ni vraie ni fausse, elle est) ; or, comment peut-on comparer un énoncé à un fait ? On ne peut que comparer les énoncés entre eux. À une conception de la vérité en termes de correspondance on devrait alors substituer une définition en termes de **cohérence** ; en lui-même, un énoncé ne peut être dit vrai ou faux ; ce qui est vrai ou faux, c'est un **ensemble** d'énoncés, selon qu'ils sont ou non cohérents entre eux.

Vérité formelle et vérité matérielle

La conception de la vérité-cohérence semble malgré tout difficile à soutenir jusqu'au bout : dira-t-on d'un conte pour enfants qu'il est vrai parce que ses énoncés sont cohérents entre eux ? Comment faire pour distinguer une théorie scientifique d'une légende ou même d'un discours rationnel et cohérent, mais non vérifié ? Il existe pourtant un domaine où la vérité ne tient en effet qu'à la cohérence interne des propositions : c'est le domaine **formel** de la **logique**. Un raisonnement est « vrai » si et seulement si sa conclusion est correctement déduite de ses prémisses (les propositions de base du raisonnement), indépendamment de sa correspondance avec les faits.

Il faudrait donc distinguer entre la « vérité matérielle » de chaque proposition, qui tient à son adéquation à la réalité, et la « vérité formelle » d'un raisonnement, qui tient au caractère logiquement correct de l'enchaînement de ses parties entre elles. Pour éviter toute équivoque, il peut être préférable de ne réserver le terme « vérité » qu'à la vérité-correspondance et de parler, pour la « vérité formelle » d'un raisonnement, de **validité**.



Christian Boltanski (né en 1944),
Théâtre d'ombres, installation,
galerie Yvon Lambert, Paris.

Vérité immédiate et vérité inférée

Il existe une autre difficulté liée à la conception de la vérité-correspondance : de quelle manière nos représentations peuvent-elles être « en accord » avec la réalité ? Un certain nombre d'entre elles peuvent y correspondre **directement** : si j'énonce [aujourd'hui, 14 décembre 2000, 13 h 30 à Paris, il pleut], il me suffit, semble-t-il, de regarder le temps qu'il fait dehors pour savoir si c'est vrai ou non.

Mais la plupart de nos affirmations ou de nos croyances sur le monde ne sont pas de cette sorte. Pour reprendre l'exemple cité plus haut, l'énoncé [Corneille est l'auteur du *Cid*] ne peut être vérifié directement. Je l'affirme comme une vérité parce que je l'ai lu dans des ouvrages autorisés d'histoire littéraire, que mes professeurs me l'ont appris, etc., et que ces témoignages m'ont paru suffisamment fiables pour conclure à la vérité de cette affirmation. Cette vérité, dès lors, n'est pas le résultat d'une connaissance directe, mais d'une connaissance par **inférence** : c'est-à-dire qu'elle suppose l'existence d'un raisonnement, même implicite et quasi « inconscient », grâce auquel je **conclus** à la vérité de ce que j'affirme à partir de certaines données qui n'en sont que des témoignages indirects. // TEXTES 1 à 3.

II. Les critères de la vérité

L'évidence

La question qui se pose alors est celle de la fiabilité des **critères** en vertu desquels nous affirmons quelque chose comme vrai. La plupart des philosophes du XVII^e siècle – Descartes, Spinoza, Malebranche... – font de l'**évidence** le critère le moins discutable de la vérité. Est vrai, écrit Descartes, « ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute¹ ». Procédant d'une véritable intuition intellectuelle, l'évidence est ce qui se révèle indubitablement et immédiatement vrai, sans qu'il soit nécessaire de le démontrer. Celui qui a une idée vraie, écrit ainsi Spinoza, sait au même moment qu'elle est vraie : la vérité se montre d'elle-même ; elle est à elle-même son propre critère.

Cette conception de la vérité, longtemps dominante, revient à en faire un absolu, dont les axiomes des mathématiques fournissent le modèle. Mais elle se heurte à deux objections. La première tient au caractère **subjectif** du critère de l'évidence. Chacun de nous a fait l'expérience d'évidences trompeuses. Comment alors peut-on distinguer l'évidence de ses faux-semblants ?

La vérification expérimentale

La deuxième objection concerne les propositions qui ont un contenu empirique, c'est-à-dire qui se rapportent à des faits. Comment l'évidence pourrait-elle être pour elles un critère ? Les lois de la physique sont peut-être vraies, mais elles ne comportent aucune évidence, au sens où il ne suffit pas de comprendre ce qu'elles signifient pour savoir qu'elles sont vraies. On peut affirmer sans absurdité des lois différentes² : même si elles ne sont pas vraies, elles sont concevables. Dès lors, la seule façon, semble-t-il, d'établir la vérité des propositions empiriques est de les **vérifier expérimentalement**.

Mais surgissent alors de nouveaux problèmes. Et d'abord, s'agit-il d'une « vérification » au sens propre ? Kant remarquait avec raison que les lois de la nature sont **universelles** (elles valent non seulement pour l'expérience passée, mais pour l'expérience future et même pour l'expérience possible). Comment une expérience, qui est toujours **particulière**, pourrait-elle rendre vrai un énoncé universel ? Si j'affirme comme une loi de la nature valable universellement que tous les corbeaux sont noirs, le fait d'observer une famille de corbeaux noirs ne prouvera pas que la loi est vraie. Tout au plus le confirmera-t-elle... jusqu'à preuve du contraire, c'est-à-dire jusqu'à ce que quelqu'un observe des corbeaux blancs, ce qui reste toujours possible³. Il ne faut donc pas confondre une **preuve**, qui établit la vérité d'une théorie ou d'un énoncé, avec une **confirmation**, qui montre que, jusqu'à présent, cette théorie ou cet énoncé n'ont pas été démentis.

1 Descartes, *Discours de la méthode* [1637], II^e partie.

2 On peut, par exemple, concevoir un monde physique dans lequel la chute des corps ne serait pas uniformément accélérée.

3 Voir dans le chapitre « La raison et l'expérience » le texte 12 de Popper ► p. 134.

Une conception non dogmatique de la vérité

Il semblerait alors que, excepté le domaine purement formel de la logique, aucune vérité ne soit certaine et qu'il soit nécessaire de se contenter de ce qui est **vraisemblable**. Cette solution paraît de prime abord décevante : elle ne satisfait évidemment pas notre désir de certitude. Mais c'est précisément de lui dont nous sommes invités alors à nous méfier. Car il nous conduit à recevoir pour vrai ce qui ne l'est pas, ou en tout cas ce dont nous ne savons pas encore si c'est ou non une vérité. Autrement dit, il nous conduit au **dogmatisme** : à l'affirmation sans examen suffisant et approfondi de ce qui prétend à la vérité. Il faut ici, plus que jamais, écouter la leçon de Socrate : il vaut mieux savoir que nous ne savons rien, plutôt que de croire faussement savoir quelque chose.

Nous sommes alors renvoyés au problème du statut de la **croyance** : quel rapport entretient-elle avec la vérité ? Représente-t-elle un obstacle à la vérité ? En est-elle, au contraire, un substitut faute de mieux ? Existe-t-il, enfin, des formes de croyances qui peuvent prétendre à une vérité d'un autre type, non démontrable et non vérifiable ? // TEXTES 4 à 6.

III. Les différentes formes de la croyance

Croyance et opinion : « croire à »

L'opinion représente la croyance dans ce qu'elle a de plus douteux : elle relève du **préjugé** (au sens propre de « pré-jugé » : ce qui est affirmé ou cru avant d'être jugé) ; et s'exprime sous la forme : « je crois à » ; par exemple, « je crois à l'inégalité des races ». Loin que le verbe « croire » indique ici une prudence dans le jugement (« je crois, mais je n'en suis pas sûr »), le propre d'un tel préjugé est d'être difficilement déracinable et de résister à sa réfutation. Aussi la tradition philosophique, depuis Platon, a-t-elle fait de l'opinion un **obstacle** à la connaissance, ce dont il fallait d'abord s'arracher pour entreprendre la difficile conquête de la vérité.

Mais peut-être est-ce précisément la recherche même de la vérité qui est discutable ? Le sophiste Protagoras disait que « l'homme est la mesure de toute chose », ce qu'on pourrait traduire par : « à chacun sa vérité ». Ce **relativisme** peut-il être dépassé ? Oui, répond Platon, car il se contredit lui-même, puisqu'il s'affirme... comme une vérité. La vérité se définit par sa **permanence** et son **universalité** et ne doit nullement se confondre avec la relativité des opinions humaines. C'est au contraire contre celles-ci qu'elle doit le plus souvent se construire.

La croyance, une vérité par défaut : « croire que »

En un deuxième sens, presque opposé au premier, la croyance est une vérité supposée, une affirmation consciente de son incertitude. Il s'agit ici de « croire **que** » et non de « croire à », c'est-à-dire : affirmer quelque chose sans en être certain et en sachant qu'on n'en est pas certain. Loin d'être un préjugé, la croyance est en ce sens l'expression d'un jugement réservé et non dogmatique.

La question est alors de savoir si nos connaissances portant sur le monde peuvent prétendre à autre chose qu'à des croyances de cet ordre ; autrement dit, si nous ne prenons pas pour des vérités certaines, de façon trop dogmatique, ce qui ne devrait être, en toute rigueur, affirmé que comme croyance. Ainsi, dit Hume, nous sommes enclins à tenir pour absolument vrai que le soleil se lèvera demain ; mais nous n'en avons justement pas la preuve certaine, puisque l'affirmation contraire est toujours concevable : ce n'est là qu'une croyance très fortement enracinée, née de **l'habitude** provoquée en notre esprit par la répétition de l'expérience passée¹. Hume raisonne ici en **sceptique**. Et la question que pose le scepticisme est la suivante : nos connaissances peuvent-elles espérer atteindre un degré de vérité autre, au mieux, qu'une grande **probabilité** ? Faut-il renoncer, en d'autres termes, à l'idéal d'une certitude absolue ?

Croyance et foi : « croire en »

Le problème des rapports entre croyance et vérité rencontre aussi la question de la **foi religieuse**. Celle-ci n'est ni une certitude ni une simple opinion (« croire à ») ni une croyance consciente de son caractère incertain (« croire que ») : c'est une **conviction** (« croire en ») c'est-à-dire un **engagement à la fois total et incertain** et éventuellement, de ce fait, générateur d'angoisse. La foi postule en ce sens l'existence d'un ordre de vérités au-delà des vérités de la raison et de l'expérience, ce que Pascal appelait les « vérités du cœur ».

Une tradition rationaliste issue de la philosophie des Lumières (incarquée de façon exemplaire par Condorcet) a voulu réduire les croyances religieuses à de simples préjugés. Mais c'est méconnaître le sens **spirituel** de l'expérience religieuse, qui est une façon de donner un sens à l'existence et ne peut être ni contredit ni confirmé par les vérités de la science ou du sens commun. // TEXTES 7 à 11.

¹ Voir dans le chapitre « La raison et l'expérience » le texte 6 de Hume » p. 128.

I. Le problème de la définition de la vérité

Une pensée vraie représente fidèlement la réalité

TEXTE 1 WITTGENSTEIN

En comparant la connaissance à un tableau, Wittgenstein reprend la définition traditionnelle de la vérité comme adéquation entre la pensée (ou le discours) et les choses, et parvient progressivement à la conclusion suivante : on ne sait qu'à posteriori si une connaissance est vraie, après avoir confronté à la réalité (aux choses, aux faits...) la représentation qu'en propose cette connaissance (ou ce discours).

1 Dans ces cinq premières propositions, Wittgenstein veut dire que le monde est constitué de « faits » ou « états de choses » (par exemple, « Socrate est athénien ») et que les faits sont indépendants les uns des autres.

2 C'est-à-dire l'espace de notre représentation. Wittgenstein veut dire par là que nous pouvons nous représenter le fait que Socrate est athénien, et que nous pouvons soit affirmer soit nier l'existence de ce fait.

3 Autrement dit, pour que nous puissions parler du monde, il faut qu'il y ait identité de structure entre nos propositions et le monde ; c'est-à-dire que les éléments de la proposition (le « tableau ») se comportent entre eux de la même façon que les éléments du fait.

4 Il faut donc distinguer le « sens » d'une proposition et sa « vérité ». Par exemple, « Socrate est finlandais » est une proposition qui a un sens, parce qu'elle énonce un état possible du monde. Mais elle n'est pas vraie parce qu'elle ne représente pas un état réel du monde.

1. **L**e monde est tout ce qui arrive.
 - 1.1. Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses [...].
 - 1.2. Le monde se dissout en faits.
 - 1.21. Une chose peut ou bien être ce qui arrive ou bien n'être pas ce qui arrive et tout le reste demeurer égal.
 2. Ce qui arrive, le fait, est l'existence d'états de choses¹.
 - 2.01. L'état de choses est une liaison d'objets (entités, choses) [...].
 - 2.1. Nous nous faisons des tableaux des faits.
 - 2.11. Le tableau représente le fait dans l'espace logique², l'existence et la non-existence des états de choses.
 - 2.12. Le tableau est une transposition de la réalité.
 - 2.13. Aux objets correspondent dans le tableau les éléments du tableau.
 - 2.131. Les éléments du tableau tiennent lieu, dans le tableau, des objets.
 - 2.14. Le tableau réside dans le fait que ses éléments ont des rapports déterminés les uns avec les autres.
 - 2.141. Le tableau est un fait.
 - 2.15. Le fait que les éléments du tableau ont des rapports déterminés les uns avec les autres tient à ce que les choses se comportent de la même manière les unes vis-à-vis des autres. Cette connexion des éléments du tableau, nous la nommerons sa structure, et la possibilité de sa structure, la forme de la représentation³.
 - 2.151. La forme de la représentation est la possibilité que les choses se comportent les unes vis-à-vis des autres comme les éléments du tableau.
 - 2.1511. Le tableau est ainsi lié à la réalité ; il l'atteint [...].
 - 2.21. Le tableau s'accorde ou non avec la réalité ; il est fidèle ou infidèle, vrai ou faux.
 - 2.22. Le tableau représente ce qu'il représente indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté ; au moyen de sa forme de représentation.
 - 2.221. Ce que le tableau représente constitue son sens⁴.
 - 2.222. Dans l'accord ou le désaccord du sens du tableau avec la réalité consiste sa vérité ou sa fausseté.

5 Voir note précédente.

6 Pour savoir si une proposition est vraie ou fausse, nous ne pouvons pas nous contenter de comprendre son sens: il faut la comparer à la réalité.

2.223. Pour reconnaître si le tableau est vrai, nous devons le comparer à la réalité.

2.224. Par lui-même, le tableau ne fait connaître rien de ce qu'il y a de vrai ou de faux⁵.

2.225. Il n'y a point de tableau qui soit vrai *a priori*⁶.

Ludwig Josef Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), trad. P. Klossowski, Gallimard, coll. «Tel», 1961, p. 29-36.

Vérité des faits, validité des raisonnements

TEXTE 2 BLANCHÉ

Le philosophe, logicien contemporain, Robert Blanché, développe la distinction entre vérité formelle et vérité matérielle. La seconde concerne, comme dans le texte précédent, l'accord entre une proposition et la réalité; la première tient à la cohérence logique d'un raisonnement. La vérité formelle se résout en validité et il faudrait en toute rigueur n'utiliser du terme de vérité que pour les propositions qui ont un contenu ou une matière.

Il ne faut pas confondre la VALIDITÉ D'UN RAISONNEMENT avec la VÉRITÉ DES PROPOSITIONS qui le composent. Voici, par exemple, deux inférences¹ très simples:

Tout triangle est trilatère², donc tout trilatère est triangle

5 *Tout triangle est quadrilatère, donc quelque quadrilatère est triangle.*

Un instant de réflexion montrera que la première inférence n'est pas valable bien que les deux propositions y soient vraies, et que la seconde est valable bien que les deux propositions y soient fausses.

On exprime souvent cette distinction en opposant, à la vérité matérielle, une vérité formelle, et en disant d'un raisonnement valide qu'il est vrai par sa forme, indépendamment de la vérité de sa matière, c'est-à-dire de son contenu. [...] Qu'est-ce donc que la FORME d'un raisonnement? et que faut-il entendre par VÉRITÉ FORMELLE?

Considérons le syllogisme traditionnel:

15 Tout homme est mortel

Socrate est homme

(1)

Donc Socrate est mortel

Il est clair d'abord que la validité d'un tel raisonnement n'est nullement liée au personnage sur qui il porte: si ce raisonnement est valable pour Socrate, il le serait aussi bien pour Platon, pour Alcibiade, ou pour n'importe qui. Nous pouvons donc y remplacer le nom de Socrate par une lettre *x* jouant le rôle d'une variable indéterminée, et marquant seulement la place pour le nom d'un homme quelconque. [...] Nous pouvons donc écrire notre raisonnement sous cette forme plus schématique:

25 Tout homme est mortel

x est un homme

(2)

Donc *x* est mortel

Faisons un second pas. La validité de ce raisonnement ne dépend pas non plus des concepts qui y figurent: homme, mortel. Il est donc permis de

1 Inférence est à prendre ici au sens de «raisonnement».

2 Figure à trois côtés.

30 les remplacer par d'autres sans faire perdre de sa force au raisonnement. Pour
 marquer cette possibilité, je substituerai, là aussi, aux mots qui les désignent,
 des lettres symboliques, f , g , aptes à représenter des concepts quelconques:
 ce seront des *variables conceptuelles*. D'où cette nouvelle présentation:

35 Tout f est g
 x est f (3)

Donc x est g

J'aurai ainsi dégagé l'ossature logique de mon raisonnement, en le
 dépouillant progressivement de son contenu initial. [...] nous n'avons plus
 affaire qu'à un schéma de raisonnement ou, si l'on veut, à un moule à raison-
 40 nements, qui donnera un raisonnement quand on y coulera une matière.
 Seulement, quelle que soit cette matière, le raisonnement sera bon, parce que
 sa validité ne dépend que de la forme du moule, qui demeure invariante.

On voit en quel sens on peut parler de la forme d'un raisonnement.
 Mais on voit aussi qu'avec cette forme, la notion de vérité semble avoir
 45 disparu. D'une part, notre schéma de raisonnement n'est pas plus suscep-
 tible de vérité que ne l'était le raisonnement initial, il est seulement, comme
 lui, susceptible de validité: la vérité et la fausseté ne peuvent convenir qu'aux
 propositions elles-mêmes, non à la manière de les organiser.

Robert Blanché, *Introduction à la logique contemporaine* (1957),
 Armand Colin, 1968, p. 9-13.

La connaissance peut être à la fois indirecte et fiable

TEXTE 3 RUSSELL

*Nous pouvons avoir des choses une connaissance directe et immédiate, qui
 est forcément vraie – « nous voyons une tache rouge et nous jugeons qu'il
 existe une tache rouge¹ ». Mais beaucoup de nos connaissances sont indi-
 rectes, notamment toutes celles qui ont été constituées par d'autres. Dans
 ce cas, c'est ce dont nous prenons connaissance qui est fiable ou non, donc
 vrai ou faux.*

Prenons, par exemple, les croyances nées de la lecture; si les jour-
 naux annoncent la mort du roi, nous sommes à peu près justifiés de croire
 que le roi est mort, car c'est là une sorte de nouvelle qu'on ne publierait
 pas si elle n'était pas vraie. Nous sommes aussi amplement justifiés de croire
 5 que le journal affirme la nouvelle de la mort du roi. Mais, en ce cas pré-
 cis, la connaissance intuitive sur laquelle se fonde notre croyance, c'est la
 connaissance de l'existence d'un témoignage sensoriel dérivé du regard jeté
 sur les mots imprimés qui transmettaient la nouvelle. Cette connaissance
 s'insère à peine dans notre conscience, sauf pour une personne qui ne lit
 pas facilement. Un enfant a conscience de la forme des lettres et n'arrive
 10 que graduellement et péniblement à saisir ce que leur assemblage signifie.
 Mais quiconque a l'habitude de lire passe immédiatement à la significa-
 tion que présentent les lettres assemblées, et n'a pas conscience, sauf en
 réfléchissant, qu'il a tiré cette connaissance de la sensation provoquée par



1 Russell, *Problèmes de philosophie*, trad. S. M. Guillemin, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 1980, p. 133.

2 Russell compare ici l'enfant en train d'apprendre à lire et le « bon lecteur »: à la différence du débutant, le « bon lecteur » n'a pas besoin de déchiffrer une à une les lettres qui composent les mots,

le décodage du sens de ce qui est écrit est pour lui global et automatique.

3 Sur la notion de déduction, voir dans ce chapitre le texte 9 ► p. 151.

4 Russell appelle ici « connaissance intuitive » la connaissance directement accessible par les sens. Ne pas confondre avec l'intuition *intellectuelle* dont parle Descartes (voir le texte 4 ci-dessous).

15 la vue des lettres imprimées². Ainsi, bien qu'une déduction valide tirée des lettres, quant à leur signification, soit possible (et *pourrait* être faite par le lecteur), en réalité, ce n'est pas ainsi que les choses se passent, puisque le lecteur ne fait aucune opération qu'on pourrait appeler une déduction logique³. Cependant, il serait absurde de dire que le lecteur ne *sait* pas que
20 le journal annonce la mort du roi.

Par conséquent, nous sommes obligés d'appeler connaissance dérivée tout ce qui résulte de la connaissance intuitive⁴, même par simple association, pourvu qu'il existe une relation logique valable et que la personne en question puisse prendre conscience de cette relation par réflexion.

Bertrand Russell, *Problèmes de philosophie* (1912), trad. S. M. Guillemin, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 1980, p. 155-156.

II. Les critères de la vérité

Intuition et déduction garantissent l'accès à la vérité

TEXTE 4 DESCARTES

Pour la philosophie classique, le mode d'accès le plus sûr à la vérité est son intuition intellectuelle immédiate. Les vérités non évidentes pour l'intuition sont toutefois déductibles des évidences premières (connues par intuition), à condition de suivre l'ordre rigoureux des raisonnements mathématiques.

Nous allons énumérer ici tous les actes de notre entendement par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur; il n'y en a que deux: l'intuition¹ et la déduction².

Par intuition j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou
5 le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile, si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; ou, ce qui est la même chose, la conception ferme d'un esprit pur et attentif qui naît de la seule lumière de la raison et qui, étant plus simple, est par suite plus pure que la
10 déduction même, qui pourtant elle aussi ne peut être mal faite par l'homme [...]. Ainsi, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est défini par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, et des choses de ce genre, qui sont bien plus nombreuses que ne le pourraient croire la plupart des hommes, parce qu'ils dédaignent de tourner leur
15 esprit vers des choses si faciles [...].

On a déjà pu se demander pourquoi, outre l'intuition, nous avons ajouté un autre mode de connaissance qui se fait par déduction, opération par laquelle nous entendons tout ce qui se conclut nécessairement d'autres

1 Le terme « intuition » ne doit être ici entendu ni dans son sens kantien d'intuition sensible, ni dans son sens ordinaire de connaissance vague et peu réfléchie. Il renvoie pour Descartes à l'acte absolument simple et immédiat par lequel l'esprit conçoit clairement une idée.

2 La déduction est le raisonnement par lequel une proposition découle logiquement d'une autre.

3 En ce sens, la déduction est pour Descartes tout aussi infailible que l'intuition. Mais elle donne un accès non immédiat à la vérité, alors que l'intuition est perception immédiate de la vérité d'une idée. Ainsi, comme il faut bien partir d'idées vraies pour déduire d'autres idées vraies, si l'esprit n'était pas capable d'intuition intellectuelle, aucune déduction ne serait fiable.

choses déjà connues avec certitude, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes
 20 évidentes, pourvu seulement qu'elles soient déduites à partir de principes
 vrais et connus par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée
 qui a une intuition claire de chaque chose. C'est ainsi que nous savons que
 le dernier anneau d'une longue chaîne est relié au premier, même si nous
 n'embrassons pas d'un seul et même coup d'œil tous les intermédiaires dont
 25 dépend ce lien, pourvu que nous ayons parcouru ceux-ci successivement
 et que nous nous souvenions que du premier au dernier chacun tient à ceux
 qui lui sont proches. Nous distinguons donc ici l'intuition de la déduction
 certaine en ce qu'on conçoit en celle-ci un mouvement ou une certaine suc-
 30 cession, tandis que dans celle-là, il n'en est pas de même; et qu'en outre
 pour la déduction une évidence actuelle n'est pas nécessaire comme pour
 l'intuition, mais plutôt qu'elle reçoit en un sens sa certitude de la mémoire.
 D'où il résulte qu'au sujet des propositions, qui sont la conséquence immé-
 diate des premiers principes, on peut dire, suivant la manière différente de
 les considérer, qu'on les connaît tantôt par intuition, tantôt par déduction;
 35 mais les premiers principes eux-mêmes ne peuvent être connus que par intui-
 tion; et au contraire les conséquences éloignées ne peuvent l'être que par
 déduction³.

René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit* (1628), règle III,
 dans *Œuvres et Lettres*, Gallimard,
 coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, p. 43-45.

La vérité est «norme d'elle-même»

TEXTE 5 SPINOZA

Poussant à l'extrême l'assimilation classique entre vérité suprême, absolue, et évidence, Spinoza affirme que la vérité, comme la lumière, «se voit» dès l'instant où elle est là. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'affirmation selon laquelle «la vérité est norme d'elle-même».

Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance. [...]

Car nul, ayant une idée vraie, n'ignore que l'idée vraie enveloppe la plus haute certitude; avoir une idée vraie, en effet, ne signifie rien, sinon
 5 connaître une chose parfaitement ou le mieux possible; et certes personne
 ne peut en douter, à moins de croire que l'idée est quelque chose de muet
 comme une peinture sur un panneau et non un mode de penser, savoir¹
 l'acte même de connaître; et, je le demande, qui peut savoir qu'il connaît
 une chose, s'il ne connaît auparavant la chose? c'est-à-dire qui peut savoir
 10 qu'il est certain d'une chose, s'il n'est auparavant certain de cette chose?
 D'autre part, que peut-il y avoir de plus clair et de plus certain que l'idée
 vraie, qui soit norme de vérité²? Certes, comme la lumière se fait connaître
 elle-même et fait connaître les ténèbres, la vérité est norme d'elle-même et
 du faux. Par là je crois avoir répondu aux questions suivantes, savoir: si une
 15 idée vraie, en tant qu'elle est dite seulement s'accorder avec ce dont elle est
 l'idée, se distingue d'une fausse; une idée vraie ne contient donc aucune
 réalité ou perfection de plus qu'une fausse (puisqu'elles se distinguent seu-

1 Ici au sens de
 «à savoir».

2 Spinoza fait de l'évidence un critère de la vérité. Est évident, au sens propre (du latin *videre*, «voir»), ce qui ne peut pas ne pas être vu, ce qui s'impose par sa totale clarté.

3 Suivant l'ordre démonstratif de son livre, Spinoza renvoie aux propositions qui justifient ce qu'il dit. « La fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses. » (*Éthique*, II^e partie, prop. XXXV.)

lement par une dénomination extrinsèque), et conséquemment un homme qui a des idées vraies ne l'emporte en rien sur celui qui en a seulement de
20 fausses? Puis d'où vient que les hommes ont des idées fausses? Et, enfin, d'où quelqu'un peut-il savoir avec certitude qu'il a des idées qui conviennent à leurs objets? À ces questions, dis-je, je pense avoir déjà répondu. Quant à la différence, en effet, qui est entre l'idée vraie et la fausse, il est
25 établi par la Proposition 35³ qu'il y a entre elles deux la même relation qu'entre l'être et le non-être. [...]

Par là apparaît aussi quelle différence est entre un homme qui a des idées vraies et un homme qui n'en a que de fausses. Quant à la dernière question enfin: d'où un homme peut savoir qu'il a une idée qui convient avec son objet, je viens de montrer suffisamment et surabondamment que
30 cela provient uniquement de ce qu'il a une idée qui convient avec son objet, c'est-à-dire de ce que la vérité est norme d'elle-même.

Baruch Spinoza, *Éthique* (1677, publication posthume), II^e partie, proposition XLIII, scolie, trad. Ch. Appuhn, Flammarion, coll. «GF», 1965, p. 117-118.

La vérité objective est la limite idéale de la connaissance

TEXTE 6 EINSTEIN et INFELD

Le constant progrès des connaissances, notamment dans le domaine des sciences expérimentales, a profondément modifié la conception traditionnelle d'une Vérité absolue et définitive. Il ne s'agit pas pour autant de renoncer à toute idée de vérité: pour continuer à progresser dans la connaissance du monde, l'esprit humain ne peut au contraire que tendre vers cette « limite idéale » au-delà de laquelle il n'y aurait plus rien à découvrir.

Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain et ne sont pas, comme on pourrait le croire, uniquement déterminés par le monde extérieur. Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le méca-
5 nisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic-tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir le boîtier. S'il est ingénieur, il pourra se former quelque image du mécanisme, qu'il rendra responsable de tout ce qu'il observe, mais il ne sera jamais sûr que son image soit la seule capable d'expliquer ses observations. Il ne sera jamais en état de
10 comparer son image avec le mécanisme réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison. Mais le chercheur croit certainement qu'à mesure que ses connaissances s'accroîtront, son image de la réalité deviendra de plus en plus simple et expliquera des domaines de plus en plus étendus de ses impressions sensibles. Il pourra aussi
15 croire¹ à l'existence d'une limite idéale² de la connaissance que l'esprit humain peut atteindre. Il pourra appeler cette limite idéale la vérité objective.

Albert Einstein et Léopold Infeld, *L'Évolution des idées en physique* (1936), trad. M. Solovine, Flammarion, coll. «Champs», 1983, p. 33-35.

1 Au sens de « postuler »: le chercheur raisonne comme si la connaissance scientifique s'approchait sans cesse d'une telle limite.

2 Cette limite est idéale au sens où elle constitue pour la science un horizon. La connaissance scientifique ne l'atteindra jamais, mais c'est en avançant vers elle que la science progresse.

III. Les différentes formes de la croyance

Critique de l'opinion

TEXTE 7

PLATON

La philosophie consiste moins à délivrer une vérité (comme le faisaient les mythes) qu'à la chercher. Elle commence donc par mettre en question ce qu'on croit savoir. Ainsi, Socrate sait qu'il ne sait rien et suscite chez les autres, en conversant avec eux, cette prise de conscience. Ce moment critique, nécessaire à la recherche de la vérité, est désagréable et explique ainsi le discrédit, dans la cité, du philosophe qui le provoque.

Vous connaissez probablement Chéréphon ; c'était pour moi un ami d'enfance et, pour vous, un ami du peuple qui partagea votre exil et en revint avec vous. [...] Or, un jour qu'il était allé à Delphes, il osa consulter l'oracle¹ [...], il demanda donc s'il y avait quelqu'un de plus savant que moi. La
5 Pythie lui répondit que personne n'était plus savant. [...]

Longtemps je demeurai perplexe devant cette énigme ; et puis, non sans peine, j'entrepris de tirer la chose au clair de la façon suivante. J'allai trouver un des hommes qui passaient pour savants, convaincu que là mieux qu'ailleurs je pourrais prendre en faute la prophétie et déclarer tout net à
10 l'oracle : « Cet homme est plus savant que moi, et toi tu as prétendu que c'était moi. » J'examinai donc mon homme à fond (je n'ai pas besoin de donner son nom ; c'était un de nos hommes politiques) et voici, Athéniens, l'impression que j'ai eue en l'observant et en discutant avec lui. Il me sembla que cet homme paraissait savant aux autres, fort nombreux, et surtout
15 à lui-même, mais qu'il ne l'était pas. Et alors j'essayai de lui montrer qu'il se croyait savant, mais qu'il ne l'était pas. Résultat : je m'attirai sa haine² et celle de beaucoup de personnes présentes. Aussi, en m'en retournant chez moi, me faisais-je ces réflexions : « Après tout, je suis plus savant que cet homme-là ; nous risquons bien l'un et l'autre de ne rien savoir qui vaille ;
20 mais, lui croit savoir quelque chose alors qu'il ne le sait pas, tandis que moi, comme je n'ai pas ce savoir, je ne crois pas non plus l'avoir. J'ai bien l'impression, de ce fait, d'être un tout petit peu plus savant que lui, dans la mesure où je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas. » En suite de quoi, j'allai en voir un autre, parmi ceux qui passaient pour plus savants que le pre-
25 mier, et il me fit la même impression. Là encore, je m'attirai la haine de cet homme et de beaucoup d'autres.

¹ Au temple d'Apollon, à Delphes, les Grecs pouvaient consulter l'oracle. Ils interrogeaient le dieu, et la Pythie – une prêtresse qui s'en faisait la traductrice – leur répondait.

² Socrate rend ainsi compte des mobiles réels de l'accusation d'impiété et de corruption de la jeunesse qui lui valut d'être condamné à mort par le tribunal d'Athènes. L'*Apologie de Socrate*, d'où est tiré ce texte, est le discours imaginé par Platon que Socrate aurait tenu devant ses juges athéniens.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *Apologie de Socrate*, 1^{er} discours, 20 e-21 e, trad. Cl. Chrétien, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 10-11.

L'allégorie de la caverne

TEXTE 8

PLATON

La célèbre allégorie de la caverne illustre à merveille trois idées fondamentales du platonisme: 1. Le projet de vérité a un sens et peut être couronné de succès. 2. La vérité est une et universelle et ne peut se confondre avec la diversité des opinions humaines. 3. Sa conquête exige un effort intellectuel et un arrachement au monde de notre expérience sensible, qui est le monde de l'opinion.

SOCRATE. – Imagine des hommes dans une demeure souterraine en forme de caverne, possédant une entrée ouverte à la lumière, qui s'étend sur toute la longueur. Imagine aussi que ces hommes sont là depuis l'enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils restent toujours à la même place, et ne peuvent rien voir que ce qui se trouve devant eux, leur chaîne les empêchant de tourner la tête. Imagine, enfin, que la lumière d'un feu allumé loin derrière eux, sur une hauteur, leur parvient; et qu'entre le feu et les prisonniers s'élève un chemin le long duquel un petit mur a été construit, semblable aux panneaux que les montreurs de marionnettes dressent entre eux et le public, et au-dessus desquels ils font voir leurs tours prestigieux.

GLAUCON. – Je l'imagine.

SOCRATE. – Envisage maintenant tout au long de ce petit mur des hommes portant toutes sortes d'objets fabriqués qui dépassent le mur, des statuettes d'hommes et des animaux en pierre, en bois, façonnés dans toutes les formes; et, bien entendu, parmi ces hommes qui défilent, les uns parlent et les autres se taisent.

GLAUCON. – Ton image et tes prisonniers sont très étranges.

SOCRATE. – Pourtant, ils nous ressemblent. Et d'abord, penses-tu que de tels hommes aient vu autre chose d'eux-mêmes et de ceux qui les entourent que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne en face d'eux?

GLAUCON. – Comment pourraient-ils faire autrement, s'ils sont forcés de garder la tête immobile pendant toute leur vie?

SOCRATE. – N'en est-il pas de même des objets qui défilent?

GLAUCON. – Sans aucun doute.

SOCRATE. – Mais alors, s'ils pouvaient discuter, ne penses-tu pas qu'en désignant par un nom ce qu'ils voient, ils croiraient nommer les choses elles-mêmes?

GLAUCON. – Nécessairement.

SOCRATE. – Et si le lieu de leur détention était tel que la paroi qui leur fait face leur renvoyait un écho? Chaque fois que l'un des porteurs parlerait, ne crois-tu pas qu'ils prendraient sa voix pour celle de l'ombre qui passe devant eux?

GLAUCON. – Si, par Zeus.

SOCRATE. – Il ne fait aucun doute que, dans une telle situation, ces hommes ne considéreraient comme vraies que les ombres des objets fabriqués¹.

GLAUCON. – Sans aucun doute.

SOCRATE. – Examine alors ce qui leur arrivera naturellement s'ils sont libérés de leurs chaînes et guéris de leur ignorance: chaque fois que l'un d'eux sera délivré et soudain contraint de se dresser, de tourner le cou, de

¹ Platon souligne dans tout ce passage que la connaissance sensible est une illusion: nous ne voyons que des ombres et nous les prenons pour des objets réels.

40 marcher, de lever les yeux vers la lumière, tous ces actes le feront souffrir, et, à cause de la lumière éblouissante, il ne sera pas capable de regarder les objets dont il voyait jusqu'alors les ombres. Que répondra-t-il, à ton avis, si on lui dit qu'il n'a vu auparavant que des choses futiles, mais que maintenant il voit mieux, étant donné qu'il se trouve plus près de la réalité et
45 qu'il est tourné vers des choses plus réelles; et si, en outre, en lui montrant chacun des objets qui passent devant lui, on le force par des questions à dire ce qu'est chacun d'eux? Ne crois-tu pas qu'il sera dans l'embarras et qu'il considérera les objets vus auparavant comme plus vrais que ceux qu'on lui montre à présent²?

50 GLAUCON. — Beaucoup plus vrais, en effet.

SOCRATE. — Et si on l'oblige alors à regarder la lumière même, n'aura-t-il pas mal aux yeux et ne la fuira-t-il pas pour se retourner vers les objets qu'il est capable de voir? Et ceux-là, ne les estimera-t-il pas plus clairs que ceux qu'on lui montre?

55 GLAUCON. — Si.

SOCRATE. — Et si on le tire de là, par force, tout au long de la montée ardue et escarpée, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir traîné dehors, à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas, ne s'indignera-t-il pas d'être traîné de la sorte³? Et, une fois parvenu à la lumière, les yeux aveuglés de son éclat,
60 ne sera-t-il pas incapable de voir ne serait-ce qu'un seul des êtres que nous appelons maintenant vrais?

GLAUCON. — Il en sera incapable, du moins sur-le-champ.

SOCRATE. — En effet, je crois qu'il aura besoin de s'habituer, s'il veut voir les choses d'en haut. Tout d'abord, ce sont les ombres qu'il discernera
65 le plus facilement, puis les reflets des hommes et des autres choses dans l'eau⁴, puis les choses elles-mêmes⁵. À partir de là, en levant les yeux vers la lumière des astres et de la lune, il contempera pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même plus facilement que pendant le jour le soleil et la lumière du soleil.

70 GLAUCON. — Sûrement.

SOCRATE. — Et je crois qu'en dernier lieu il pourra voir et contempler le soleil tel qu'il est; non pas ses images dans l'eau ou sur n'importe quelle autre surface, mais le soleil lui-même à sa vraie place.

GLAUCON. — Nécessairement.

75 SOCRATE. — Puis, il en conclura que le soleil produit les saisons et les années, qu'il dirige tout ce qui se trouve dans le domaine visible et qu'il est, d'une certaine manière, la cause de tout ce que lui et ses compagnons voyaient dans la caverne.

80 GLAUCON. — Il est évident que c'est ce qu'il conclura au terme du parcours.

SOCRATE. — Mais alors, s'il se rappelle sa première demeure, la science qu'on y trouvait et ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il sera heureux de ce changement et qu'il s'apitoiera sur les autres?

GLAUCON. — Certainement.

85 SOCRATE. — Et ces honneurs et ces louanges qu'ils se décernaient les uns aux autres, et ces récompenses qu'ils accordaient à celui qui distinguait le mieux les ombres qui défilaient, à celui qui se souvenait le mieux

2 La connaissance exige d'abord une conversion de l'esprit. Cette phase critique correspond aux *Dialogues* où Socrate, par ses questions incessantes, embarrasse ses interlocuteurs et les contraint à renoncer à leurs préjugés.

3 L'éducation philosophique est pour Platon d'abord une contrainte, voire une violence. C'est que nous préférons toujours spontanément le confort de nos préjugés à l'effort de la connaissance.

4 Ce ne sont pas des ombres de la caverne dont il s'agit dans ce paragraphe. Platon exprime ici de façon imagée le rôle pédagogique de la connaissance mathématique: elle est une préparation à la contemplation des réalités intelligibles, qui sont pour Platon les réalités véritables.

5 Les « choses elles-mêmes » sont les réalités intelligibles. Elles sont plus réelles que les « ombres » sensibles parce qu'elles sont les « essences » des choses (la Beauté en soi, la Justice en soi, etc.).

6 La connaissance sensible peut saisir les relations entre les objets mais pas les objets eux-mêmes.

7 La situation est inverse de celle du départ. Aveuglé par ses préjugés le prisonnier répugnait à sa délivrance : maintenant, au contraire illuminé par la connaissance qu'il a des réalités vraies, il répugne à redescendre au milieu des ombres.

8 Platon expliquera par la suite qu'il faut forcer le philosophe à redescendre, comme on avait forcé le prisonnier à monter (*La République*, 519 c). Il a en effet une vocation politique : la connaissance du Bien et du Juste doit lui permettre de diriger la cité (c'est la thèse du « philosophe-roi »).

9 L'allusion à la mort de Socrate est ici transparente.

10 Symbolisé dans l'allégorie de la caverne par le soleil, le Bien est dans la philosophie de Platon le principe premier de toutes choses, intelligibles et sensibles, et aussi ce qui rend possible leur connaissance.

11 Le texte se conclut sur la destination morale et politique de la connaissance philosophique. C'est la raison pour laquelle le philosophe doit redescendre dans la caverne (voir aussi la note 8).

de celles qui, d'habitude, passaient les premières, les dernières, ou arrivaient ensemble, et qui, par conséquent, était le plus apte à deviner l'ombre qui allait venir⁶, penses-tu qu'il estimera cela digne d'envie? [...] Ou bien, ne préférera-t-il pas mille fois, comme le dit Homère : « n'être qu'un valet de ferme au service d'un pauvre paysan », plutôt que de revenir à ses opinions anciennes et de vivre comme il vivait là-bas⁷ ?

GLAUCON. – Je partage ton avis ; il préférera tout endurer plutôt que de vivre comme il vivait là-bas.

SOCRATE. – Bien, imagine encore qu'un tel homme redescende dans la caverne⁸ et s'assoie à nouveau à la place qui était la sienne ; n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par l'obscurité, en arrivant soudain du plein soleil ?

GLAUCON. – Sans aucun doute.

100 SOCRATE. – Et s'il lui faut encore se mesurer avec les prisonniers toujours enchaînés, porter des jugements sur les ombres, cela pendant que sa vue est encore trouble et avant que ses yeux se soient habitués à l'obscurité – ce qui prendra beaucoup de temps –, ne prêterait-il pas à rire et ne dirait-on pas de lui que de son voyage il est revenu les yeux malades et qu'aller
105 là-haut ne sert à rien ? Et si quelqu'un cherche à délivrer les prisonniers de leurs chaînes et à les conduire en haut, s'ils ont la possibilité de mettre la main sur lui et de le tuer, ne le tueront-ils pas⁹ ?

GLAUCON. – Certainement.

SOCRATE. – Maintenant, mon cher Glaucon, il nous faut appliquer
110 cette image à tout ce que nous disions auparavant, assimiler le domaine visible au séjour de la prison, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil. En ce qui concerne l'ascension et la contemplation de ce qui se trouve en haut, si tu la considères comme la montée de l'âme vers le domaine intelligible, tu ne te tromperas pas sur ma pensée, que tu désires connaître.
115 [...] En tout cas, voici ma vision des choses : aux confins du domaine connaissable il y a l'Idée du Bien, qui est difficile à voir. Mais une fois qu'on l'a saisie, nous devons conclure qu'elle est en toutes choses la cause de ce tout ce qui est droit et beau ; que dans le domaine visible c'est elle qui a engendré la lumière et le maître de la lumière, et que, dans le domaine intelligible,
120 c'est elle-même qui, en souveraine, dispense vérité et intelligence¹⁰ ; enfin que c'est elle qu'il faut saisir pour agir avec sagesse, dans la vie privée comme dans la vie publique¹¹.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *La République*, livre VII, 514 b-517 c, trad. T. Karsenti et Y. Prélorentzos, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 2000, p. 60-65.

L'opinion peut être le contraire de la pensée

TEXTE 9 BACHELARD

Pour Bachelard, avoir des opinions empêche l'exercice de la raison et est même contraire à l'esprit scientifique. Son analyse réactualise le sens de la démarche platonicienne, en mettant l'accent sur l'obstacle que peut représenter l'opinion, dont la force psychologique tient à sa préférence pour les réponses toutes faites plutôt que pour l'effort que requiert la recherche des bonnes questions.

La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a, en droit, toujours tort¹.

5 L'opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle² à surmonter. Il ne suffirait pas, par exemple, de la rectifier sur des points particuliers, en maintenant, comme une sorte
10 de morale provisoire, une connaissance vulgaire provisoire. L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement. Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu'on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est préci-
15 sément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit.

Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», 1993, p. 14.

1 L'opinion a en principe (« en droit ») toujours tort : elle peut avoir raison en fait, mais elle est en elle-même incapable de se justifier. Même quand elle a raison, elle ne sait pas pourquoi.

2 C'est en termes de rupture, d'obstacle à surmonter, que Bachelard pose le problème de la connaissance scientifique. Voir aussi p. 18-19 de *La formation de l'esprit scientifique*, d'où est extrait ce texte.

Un scepticisme modéré

TEXTE 10 HUME

La critique de l'opinion peut déboucher sur le scepticisme, dont le philosophe écossais Hume fut, au XVIII^e siècle, un célèbre représentant. Mais, pour Hume, le scepticisme strict est impraticable, parce qu'il est condamné au silence et à l'inaction de peur d'admettre quelque chose qui semble vrai. Le scepticisme de Hume n'empêche ni d'agir ni de croire, mais incite seulement à se défier du dogmatisme naturel de l'esprit.

Car c'est ici l'objection capitale et la plus embarrassante au scepticisme excessif, que nul bien durable n'en saurait jamais résulter, tant qu'il demeure dans toute sa force et toute sa vigueur. Nous n'avons qu'à demander à un pareil sceptique *quel est son dessein, et ce qu'il se propose par toutes ces curieuses recherches.*

5 Il est aussitôt en peine et ne sait que répondre. [...] Un stoïcien ou un épicurien développent des principes, qui peuvent n'être pas durables, mais qui ont un effet sur la conduite et la manière d'agir. Mais un pyrrhonien¹ ne peut compter que sa philosophie ait aucune influence constante sur l'esprit, ni que, si elle en avait, cette influence dût être bienfaisante pour la société. Au contraire, il

1 Du nom de Pyrrhon d'Élis, fondateur de l'école sceptique, en Grèce. Pour Hume, le scepticisme grec est l'illustration de ce qu'il appelle le scepticisme excessif.

10 est obligé de reconnaître, si tant est qu'il reconnaisse quelque chose², que toute vie humaine périrait forcément, si ses principes devaient universellement et fermement prévaloir. Tout raisonnement, toute action cesseraient aussitôt; et les hommes resteraient dans une totale léthargie, jusqu'à ce que les nécessités de la nature, n'étant pas satisfaites, missent fin à leur misérable existence. Il est
15 vrai qu'un événement si fatal est très peu à craindre. La nature est toujours plus forte que tous les principes. Et un pyrrhonien a beau se jeter soi-même ou jeter autrui dans un étonnement et un embarras momentanés par ses profonds raisonnements: l'événement de la vie le premier venu et le plus trivial mettra en fuite tous ses doutes et ses scrupules, et le laissera identique, en tout sujet
20 d'action et de spéculation, aux philosophes de toutes les autres sectes, ou à ceux qui ne s'occupèrent jamais d'aucune recherche philosophique. Quand il s'éveillera de son rêve, il sera le premier à prendre part au rire qu'il excite, et à avouer que toutes ses objections ne sont que pur amusement, et ne peuvent tendre à autre chose qu'à faire voir la bizarre condition de l'humanité, laquelle
25 est obligée d'agir, de raisonner et de croire, encore qu'elle ne soit pas capable, fût-ce par la plus diligente recherche, de se satisfaire touchant le fondement de ces opérations, ou d'écarter les objections qui peuvent être élevées contre elles³.

Il y a, il est vrai, un scepticisme plus *mitigé*, ou philosophie *académique*, qui peut être à la fois durable et utile, et qui peut, en partie, être le
30 résultat de ce pyrrhonisme, ou scepticisme *excessif*, quand les doutes indistincts en sont, dans une certaine mesure, corrigés par le sens commun et la réflexion. La plus grande partie de l'humanité est naturellement portée à être affirmative et dogmatique en ses opinions; et tant qu'elle ne voit les objets que sous une seule face, et n'a l'idée d'aucun argument qui fasse contre-
35 poids, elle se jette précipitamment dans les principes où elle incline, et n'a aucune indulgence pour ceux qui nourrissent des sentiments opposés. Hésiter ou balancer embarrasse son entendement, réprime sa passion et suspend son action. Elle est donc impatiente d'échapper à un état qui lui est si incommode; et elle pense que jamais elle ne s'en saurait écarter assez loin, par la
40 violence de ses affirmations et l'obstination de sa croyance. Mais si ces dogmatiques raisonneurs s'apercevaient des étranges infirmités de l'entendement humain, même en son plus parfait état, et lorsqu'il est le plus soigneux et le plus circonspect en ses décisions, une telle réflexion leur inspirerait plus de modestie et de réserve, et diminuerait leur folle opinion d'eux-mêmes et
45 leur préjugé contre leurs adversaires. Les ignorants peuvent réfléchir à la disposition des savants, qui, au milieu de tous les avantages de l'étude et de la réflexion, sont pourtant, d'ordinaire, défiants dans leurs décisions; et s'il en est parmi les savants que leur tempérament naturel incline à l'arrogance et à l'obstination, une légère teinture de pyrrhonisme pourrait abattre leur
50 orgueil, en leur montrant que le peu d'avantages qu'ils ont pu obtenir sur leurs pareils est insignifiant en comparaison de la perplexité et de l'embarras universels, inhérents à la nature humaine. En général, il y a un certain degré de doute, de circonspection, de modestie, qui, dans tous les genres d'examen et de décision, doit à jamais accompagner un bon raisonneur⁴.

2 En toute rigueur, un scepticisme excessif devrait s'abstenir de reconnaître quoi que ce soit, sous peine de se contredire. C'est d'ailleurs ce qui rend cette philosophie, sous sa forme extrême en tout cas, impraticable.

3 Hume, dans cette dernière phrase, objecte au scepticisme pyrrhonien son impraticabilité, mais il reconnaît en même temps que ses arguments ne sont pas facilement réfutables. Le scepticisme excessif a une faiblesse pratique, mais une grande force théorique. C'est cette force que doit conserver le scepticisme modéré développé par Hume dans la seconde partie du texte.

4 Autrement dit, la valeur du scepticisme réside dans la conscience qu'il nous fait prendre du caractère incertain de nos opérations intellectuelles en apparence les plus assurées. Il peut ainsi nous préserver du dogmatisme naturel de l'esprit.

David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, XII^e section, II^e et III^e parties, trad. G. Tanesse et M. David revue par D. Deleule, Le Livre de poche, coll. «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 280-284.

Vérités du cœur, vérités de raison

TEXTE 11 PASCAL

L'intérêt du scepticisme¹ est de limiter les prétentions dogmatiques de la raison, plus que de fournir une solution définitive au problème de la vérité. En établissant que la raison ne peut pas tout, Pascal montre qu'elle n'a pas le monopole de la vérité. Celle-ci est accessible aussi par d'autres voies, par exemple le « cœur ».

1 Voir texte précédent.

2 Au sens de Pascal, le « cœur » ne désigne pas du tout le sentiment amoureux, mais la façon immédiate de saisir certaines vérités sans le secours du raisonnement. La foi religieuse relève par excellence, pour Pascal, d'un tel élan du cœur.

3 Les premières vérités ne peuvent être connues par le raisonnement, puisqu'elles seraient alors conclues d'autres vérités.

4 Voir note 1.

5 Les vérités du « cœur » ont deux caractères : elles sont étrangères à la raison ; elles fondent néanmoins l'ordre des vérités rationnelles.

6 Troisième caractère des vérités du cœur : elles sont connues immédiatement.

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur². C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes³ et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre. Les pyrrhoniens⁴, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car l[es] connaissance des premiers principes : espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi fermes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours⁵. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent⁶ et le tout avec certitude quoique par différentes voies – et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir.

Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison – qui voudrait juger de tout – mais non pas à combattre notre certitude.

Blaise Pascal, *Pensées* (1670),
éd. Brunschvicg 282, éd. Lafuma 110,
Éd. du Seuil, coll. « L'intégrale », 1963, p. 112.

LES SCIENCES DE LA NATURE ET LES SCIENCES DE L'HOMME

I. La naissance de la science moderne

L'idée de science

Le mot « science » possède plusieurs significations. Dans un sens large, courant et peu précis, il est synonyme de « savoir » en général, voire d'habileté technique (ainsi dira-t-on d'un militaire qu'il a la science des armes). Mais les significations philosophiques du mot sont elles aussi multiples.

Dans la philosophie grecque, la « science » (*épistémé*) est un type de savoir à la fois **universel** (il s'oppose en cela à la diversité des opinions) et éminemment **théorique** (il se distingue des savoir-faire pratiques). Cela conduit, comme chez Platon, à faire de la philosophie « la » science par excellence.

À partir des XVI^e-XVII^e siècles, la notion de science va prendre un sens nouveau : celui de connaissance positive et expérimentale, soumise à des critères de vérification qui la rendent objective¹. La révolution scientifique à laquelle sont attachés les noms de Galilée et de Descartes impose progressivement une nouvelle conception du monde accompagnée d'une redéfinition des conditions qui rendent sa connaissance vraie².

Une nature désenchantée

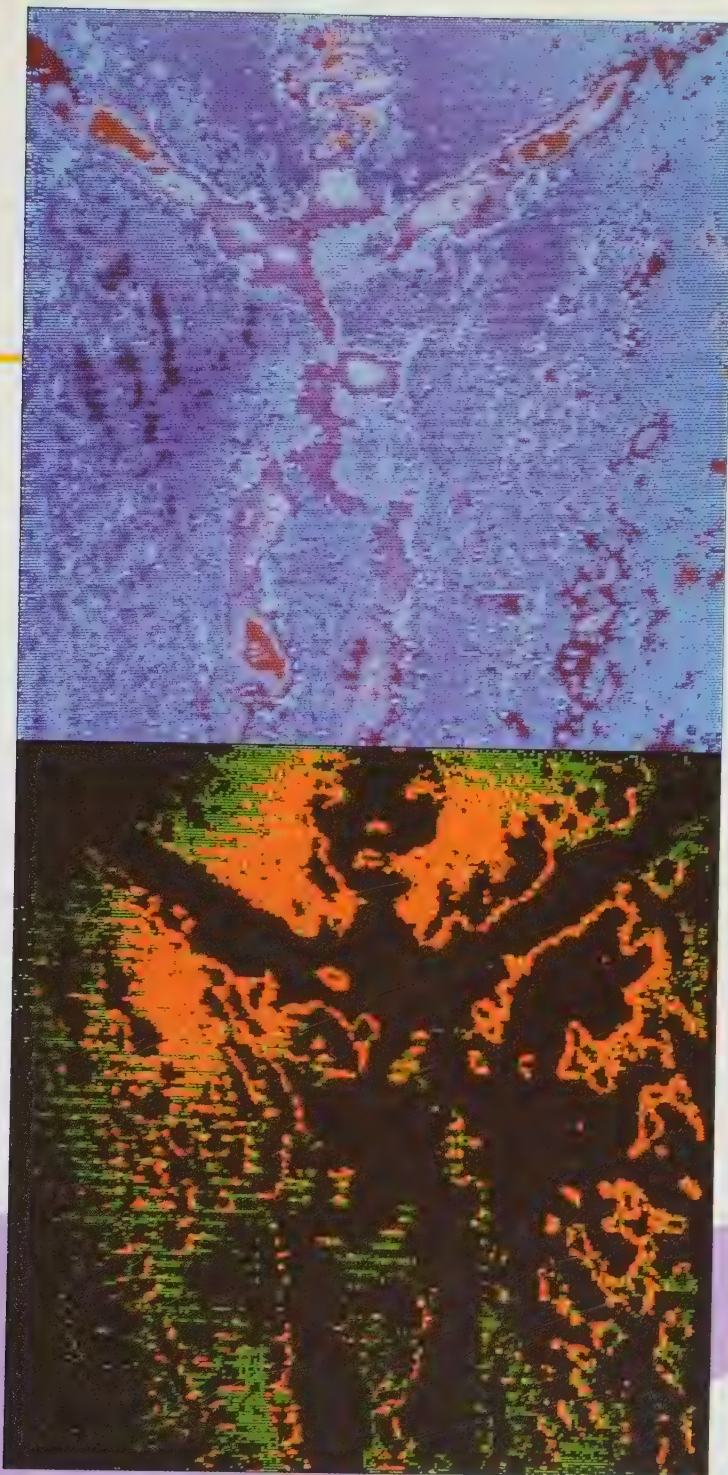
La science moderne suppose donc une représentation nouvelle du monde, en rupture avec les représentations antérieures du Moyen Âge et de la Renaissance. La première de ces ruptures se fait contre une conception **anthropomorphiste**³ des phénomènes naturels, largement développée à la Renaissance : la nature n'est pas une déesse, dit Descartes ; les faits naturels sont objectifs et ne révèlent aucune intention. D'où le rejet d'une conception finaliste de la nature, qui explique illusoirement les phénomènes par le but que, telles des personnes, ils poursuivraient. Cette nature désenchantée par la science est donc une nature sans intention et sans discours à déchiffrer. Elle ne parle plus, le langage et le sens se concentrant tout entiers dans le sujet, qui se conçoit face au monde comme devant une matière inerte et un mécanisme aveugle⁴.

¹ Voir le chapitre « La raison et l'expérience » ► p. 121-122.

² Voir le chapitre « La révolution galiléenne » ► p. 295-296.

³ L'anthropomorphisme est la tendance à attribuer un caractère humain aux phénomènes du monde extérieur (ou aux animaux). Ainsi, parler de fins, de buts, dans la nature, est anthropomorphiste dans la mesure où seul l'homme, dont les actions résultent d'intentions, agit en vue de fins.

⁴ Voir le chapitre « La révolution galiléenne » ► p. 296.



Miguel Chevalier (né en 1959),
Thermographies 1 à 4, détail,
1986, images digitalisées.

L'idée de loi naturelle

Contre toute croyance aux prodiges et au merveilleux, la représentation scientifique du monde récusé une conception magique de la nature selon laquelle tout, dans l'univers, serait possible, même les phénomènes les plus extravagants. Pour la science moderne, au contraire, il existe un **déterminisme** naturel, c'est-à-dire un strict enchaînement des causes et des

effets. Cela implique la représentation d'un monde régi par des **lois**, c'est-à-dire par des relations constantes et uniformes entre les phénomènes. Une loi de la nature est une **loi causale**. Elle n'a rien de commun avec une loi humaine, qui est une loi-commandement. Considérer une loi naturelle sur le modèle de la loi humaine, comme un commandement de Dieu, par exemple, relève d'une conception non scientifique du monde. Mais l'idée de ce déterminisme ne résulte pas de la science. C'est au contraire l'application de cette idée à la nature qui constitue celle-ci en objet de science. Comme le remarquait Kant, la rationalité scientifique du monde n'est alors que celle que l'esprit humain lui prête.

La mathématisation du réel

L'attitude scientifique moderne ne se contente pas de réduire le monde et sa diversité à l'uniformité des lois naturelles. Elle cherche à exprimer ces lois **quantitativement**. Contre une physique des qualités que le Moyen Âge a héritée d'Aristote¹, s'impose alors l'idée que le réel est mathématisable. Ainsi Descartes voit-il dans l'étendue géométrique (l'espace euclidien) l'essence de la matière et veut-il expliquer toutes les « qualités » des corps en termes de nombre, de mouvement et de position dans l'espace. Cette mathématisation du réel contribue, bien entendu, à son désenchantement². Comme l'a montré le philosophe français Gaston Bachelard, les axes de la science et de la poésie, de ce point de vue, sont inverses l'un de l'autre. Le réel de la science n'est pas le monde pittoresque de notre expérience spontanée. Par exemple, le scientifique ne rêve pas devant le feu : il le réduit à des processus physico-chimiques quantifiables.

/// TEXTES 1 À 3.

II. La ou les sciences ?

La classification des sciences

La science est diverse par ses **objets** : l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie étudient des ordres de phénomènes différents. Cette diversité pose le problème de la classification des sciences. Il faut rendre compte, si c'est possible, de l'articulation des différents domaines scientifiques entre eux. Doit-on considérer, par exemple, que l'astronomie et la biologie sont des spécialités scientifiques absolument séparées et sans liens l'une avec l'autre ? Devant la division du travail scientifique, on peut penser qu'il en est ainsi, mais si c'était le cas, pourquoi l'astronome et le biologiste, avant de spécialiser, commenceraient-ils par des études scientifiques générales ?

Cette classification des sciences fut une des préoccupations majeures, au XIX^e siècle, du **positivisme** d'Auguste Comte. Comte pensait que les sciences étaient articulées entre elles en fonction de la plus ou moins grande

1 La physique d'Aristote essayait de comprendre les objets à partir de leurs « qualités » (corps lourds, corps légers...), lesquelles permettaient de rendre compte de leurs mouvements dans un espace orienté (les corps lourds tendent à se diriger vers le bas, les corps légers vers le haut).

2 Sur le sens de cette expression voir ► p. 296.

simplicité de leurs objets respectifs. Les mathématiques, qui étudient les propriétés les plus simples et les plus générales du réel, sont, dans cette conception, à la base de l'édifice qui s'étage progressivement de science en science, jusqu'à la biologie et la sociologie, qui concernent les phénomènes les plus spéciaux et les plus complexes. Le problème que pose une telle classification est le suivant : ou bien les sciences sont effectivement articulées entre elles, et elles ont alors une **unité** que ne doit pas masquer la dispersion des spécialités scientifiques ; ou bien cette articulation n'existe pas, mais alors il devient impossible de parler de *la* science au singulier. Nous sommes donc renvoyés de la question de la classification des sciences à celle de leur unité.

L'unité méthodologique de la science

Quel peut donc être le fondement de l'unité de la science, si les sciences sont diverses par leurs objets ? La réponse la plus simple est que cette unité réside dans la méthode scientifique, commune à toutes les branches de la connaissance : la **méthode expérimentale**¹. N'est-ce pas l'usage de cette méthode qui constitue une discipline comme science ? Ainsi, par exemple, la biologie est une science comme les autres parce qu'elle prétend expliquer les phénomènes de la vie selon les mêmes principes que ceux utilisés par la physique pour étudier la matière inerte. Elle n'accède à la scientificité qu'en refusant d'expliquer les comportements des êtres vivants par l'action de forces spéciales et mystérieuses (« force vitale », « âme », etc.) et en les intégrant dans l'économie générale des lois de la nature.

De la même façon, le problème de la distinction entre sciences de la nature et sciences humaines semble résolu. Car si la science est une par sa méthode, il n'y a aucun sens à désigner certaines disciplines comme la psychologie, la sociologie, l'histoire... par l'expression « sciences humaines » : ou bien elles sont des sciences comme les autres et les qualifier d'« humaines » n'ajoute rien, ou bien les phénomènes humains échappent aux méthodes habituelles de la science et ce serait un abus de langage que d'appliquer à leur étude le nom de science. Mais cette conception est discutable et discutée, et il convient maintenant d'examiner précisément cette question. // **TEXTES 4 à 6.**

III. L'homme est-il un objet de science ?

Considérer les faits humains comme des choses

Ce serait donc sur le modèle des sciences de la nature – sur le modèle de leur méthode – qu'il faudrait penser la scientificité des sciences humaines. L'homme est-il un objet naturel comme un autre, soumis au même déterminisme des causes et des effets et susceptible d'être connu selon les mêmes méthodes que celles élaborées par la physique ? Toute une

¹ Voir le chapitre « La raison et l'expérience » ► p. 121-122.

tradition philosophique, qu'on peut, au sens large, nommer « positiviste », répondra par l'affirmative à cette question. Il faut, écrit le sociologue français Émile Durkheim, considérer les faits sociaux comme des choses, c'est-à-dire les expliquer de la même façon que les sciences de la nature expliquent le monde.

Des sciences inhumaines ?

L'effort d'objectivité propre à toute science rend ainsi paradoxale l'évolution des sciences de l'homme. Car celles-ci s'intéressent moins à « l'homme » qu'aux structures psychiques, linguistiques, sociales, économiques à travers lesquelles les hommes désirent, parlent, agissent ou échangent, et qui les déterminent de telle sorte qu'ils ne peuvent prétendre sans illusion être les sujets fondateurs et conscients de leurs pensées, de leurs actes ou de leurs discours. L'homme deviendrait alors, selon la formule de l'écrivain Maurice Blanchot, « le grand absent » des sciences humaines.

L'autonomie des sciences de l'homme

À la conception que nous venons d'exposer, on peut objecter que les comportements humains sont le résultat de réflexions, de choix, d'intentions... : bref, l'œuvre d'une **subjectivité**, qu'on ne peut réduire à un objet de science positive. Dans ces conditions, l'idée de sciences de l'homme, conçues comme « sciences de l'esprit » et différentes des sciences de la nature, trouve son sens. On peut ici parler de « science », puisque c'est bien d'un projet de connaissance de la réalité humaine qu'il s'agit, avec la soumission qu'il implique à des règles d'objectivité : comme toute science, les sciences humaines doivent établir les faits sur lesquels elles reposent. Mais le mode de traitement de ces faits n'est pas le même que celui des sciences de la nature. Il s'agit, pour reprendre la distinction du philosophe allemand Dilthey, de **comprendre** et non d'**expliquer** : non pas, comme le voulait Durkheim, considérer les faits humains comme des choses, mais comme un univers de sens qu'il faut interpréter. Telle sera, par exemple, l'intention de la « sociologie compréhensive » de Max Weber. Dans son effort de faire revivre un passé révolu, la science historique semble exemplaire de cette approche **herméneutique** (du grec *hermenein*, « interpréter ») des sciences humaines.

Critique de l'« objectivisme »

La critique de l'« objectivisme » des sciences humaines peut d'ailleurs se radicaliser et concerner aussi les sciences de la nature elles-mêmes. Il ne s'agit évidemment pas de contester la valeur de l'objectivité scientifique et de ses méthodes mais de dénoncer une certaine philosophie de la science – le positivisme – qui oublie que la physique et les sciences naturelles relèvent elles aussi d'un projet humain et sont l'œuvre d'un sujet et d'un certain rapport intentionnel de l'homme au monde. Pour Husserl, la philosophie objectiviste de la science néglige le travail de la subjectivité à l'œuvre, y compris dans les sciences positives de la nature ; par là, elle ne peut rendre compte des conditions véritables de l'objectivité. // TEXTES 7 à 10.

I. La naissance de la science moderne

La science est une construction de la raison

TEXTE 1

KANT

La révolution scientifique du XVII^e siècle a mis en avant le caractère expérimental de la science. D'où l'idée que c'est en observant la nature qu'on peut en dégager les lois et les vérifier. Contre cette idée, Kant veut mettre en évidence le rôle actif de la raison dans la construction scientifique du monde.

La Physique arriva bien plus lentement à trouver la grande voie de la science [...].

Quand Galilée fit rouler ses sphères sur un plan incliné avec un degré d'accélération dû à la pesanteur déterminé par sa volonté, quand Torricelli¹ fit supporter à l'air un poids qu'il savait lui-même d'avance être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue², [...] ce fut une révélation lumineuse pour tous les physiciens³. Ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant des lois immuables, qu'elle doit obliger la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle⁴; car autrement, faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance, nos observations ne se rattacheraient point à une loi nécessaire, chose que la raison demande et dont elle a besoin. Il faut donc que la raison se présente à la nature tenant, d'une main, ses principes qui seuls peuvent donner aux phénomènes concordant entre eux l'autorité de lois, et de l'autre, l'expérimentation qu'elle a imaginée d'après ces principes, pour être instruite par elle⁵, il est vrai, mais non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qu'il plaît au maître, mais, au contraire, comme un juge en fonctions qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1787),
Préface de la seconde édition, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud,
PUF, coll. «Quadrige», 4^e éd., 1993, p. 17.

- 1 Mathématicien et physicien italien (1608-1647), inventeur du baromètre.
- 2 Torricelli mit ainsi en évidence l'existence de la pression atmosphérique.
- 3 Le scientifique sait ce qu'il cherche et, entre l'expérimentateur et la nature, c'est toujours le premier qui a l'initiative.
- 4 Est énoncée ici la thèse principale de ce texte, que les exemples de Galilée et de Torricelli ont introduite.
- 5 En d'autres termes, nous connaissons par l'expérience le contenu de la nature, mais c'est grâce à la raison et à ses principes que nous pouvons organiser ce contenu sous la forme de lois.

L'essence de la matière est l'espace géométrique

TEXTE 2

DESCARTES

En affirmant que l'essence de la matière est l'« étendue », Descartes veut dire qu'on ne peut expliquer les corps matériels par leurs « qualités » (dureté, pesanteur, couleur, etc.), mais par leur place et leurs mouvements dans l'espace. Tel est le sens de la mathématisation du réel opérée par la science physique au XVII^e siècle.

En ce faisant, nous saurons que la nature de la matière, ou du corps pris en général¹, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur². Pour ce qui est de la dureté, nous n'en connaissons autre chose, par le moyen de l'attouchement, sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles les rencontrent; mais si, toutes les fois que nous portons nos mains vers quelque part, les corps qui sont en cet endroit se retireraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps. D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion, ni aussi en la pesanteur, chaleur et autres qualités de ce genre; car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités, et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur³: d'où il suit aussi que, pour être, il n'a besoin d'elles en aucune façon et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension.

René Descartes, *Les Principes de la philosophie* (1647), II^e partie, dans *Œuvres et Lettres*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 612-613.



- 1 C'est-à-dire des corps matériels extérieurs.
2 Descartes dit ici que l'essence de la matière est l'espace, tel que la géométrie nous permet de nous le représenter.
3 Autrement dit, on peut se représenter l'existence d'un corps sans lui attribuer la dureté, la pesanteur ou quelque autre de ses « qualités », mais non sans qu'il occupe une certaine portion d'espace. Le mot « extension » est pris ici au sens d'espace ou d'étendue géométrique.

L'illusion finaliste

TEXTE 3

SPINOZA

La croyance selon laquelle la nature agit en vue de fins est antiscientifique et même irrationnelle, car elle renverse l'ordre réel de la nature. Mais cette croyance n'est pas seulement une erreur: elle entretient l'obscurantisme et sert la domination des Églises et des théologiens. Spinoza fait ici de la représentation scientifique du monde un moyen d'émancipation intellectuelle.



- 1 Le finalisme est la doctrine qui consiste à expliquer les choses naturelles par leur but, c'est-à-dire à voir dans les phénomènes naturels le résultat d'intentions.

Pour montrer [...] que la Nature n'a aucune fin à elle prescrite et que toutes les causes finales ne sont rien que des fictions des hommes, il ne sera pas besoin de longs discours. Je crois en effet l'avoir déjà suffisamment établi, [...] par tout ce que j'ai dit qui prouve que tout dans la nature se produit avec une nécessité éternelle et une perfection suprême. J'ajouterai cependant ceci: que cette doctrine finaliste¹ renverse totalement la Nature. Car elle considère comme

2 «Sectateurs» signifie : adeptes d'une secte. Ce terme a donc plutôt un usage dans le domaine religieux, et il est significatif de voir Spinoza l'employer pour désigner une conception du monde qu'il critique et qu'il juge irrationnelle.

3 Ce refuge.

4 Spinoza récuse la conception religieuse d'un Dieu personnel et volontaire. Dans sa philosophie, l'idée de Dieu est centrale, mais ce n'est pas le Dieu des théologiens : c'est un Dieu se confondant avec l'ordre nécessaire de la nature.

5 Spinoza parle en connaissance de cause : ses conceptions l'ont conduit à être exclu de la communauté juive et d'être dénoncé (injustement) comme athée par toutes les Églises.

effet ce qui, en réalité, est cause, et *vice versa*. [...] Et il ne faut pas oublier ici que les sectateurs² de cette doctrine, qui ont voulu faire montre de leur talent en assignant les fins des choses, ont, pour soutenir leur doctrine, introduit
10 une nouvelle façon d'argumenter : la réduction non à l'impossible, mais à l'ignorance [...]. Si, par exemple, une pierre est tombée d'un toit sur la tête de quelqu'un et l'a tué, ils démontreront [...] que la pierre est tombée pour tuer cet homme. [...] Peut-être direz-vous : cela est arrivé parce que le vent soufflait et que l'homme passait par là. Mais, insisteront-ils, pourquoi le
15 vent soufflait-il à ce moment ? pourquoi l'homme passait-il par là à ce même instant ? Si vous répondez alors : le vent s'est levé parce que la mer, le jour avant, par un temps encore calme, avait commencé à s'agiter ; l'homme avait été invité par un ami ; ils insisteront de nouveau, car ils n'en finissent pas de poser des questions : pourquoi la mer était-elle agitée ? pourquoi l'homme a-
20 t-il été invité pour tel moment ? et ils continueront ainsi à vous interroger sans relâche sur les causes des événements, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, cet asile³ de l'ignorance⁴. [...] Et ainsi arrive-t-il que quiconque cherche les vraies causes des prodiges et s'applique à connaître en savant les choses de la nature, au lieu de s'en émerveiller comme un sot,
25 est souvent tenu pour hérétique et impie⁵ et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme des interprètes de la Nature et des Dieux. Ils savent bien que détruire l'ignorance, c'est détruire l'étonnement imbécile, c'est-à-dire leur unique moyen de raisonner et de sauvegarder leur autorité.

Baruch Spinoza, *Éthique* (1677, publication posthume), livre I, 1^{re} partie, proposition xxxvi, appendice, trad. Ch. Appuhn, Flammarion, coll. «GF», 1965, p. 63-65.

II. La ou les sciences ?

La vie, un objet de science comme un autre

TEXTE 4 COMTE

Une conception «vitaliste» du vivant soutient que les phénomènes biologiques ne peuvent se réduire à l'explication physico-chimique. C'est contre un tel vitalisme que Comte s'élève ici : considérer que les êtres vivants sont des exceptions aux lois ordinaires de la nature relève d'une conception antiscientifique. La biologie ne se constitue comme science que si elle étudie son objet comme le fait la physique, par exemple.

1 C'est-à-dire la biologie.
2 La «manière primitive de philosopher» relève de ce que Comte appelle «l'esprit théologique» ou «l'esprit métaphysique».

Mais pour la physiologie¹, cette subordination générale à la science du monde extérieur constitue réellement [...] le premier fondement nécessaire à sa positivité rationnelle. Vainement a-t-on accumulé, depuis longtemps, dans l'étude de l'homme, une multitude de faits plus ou moins bien analysés : la manière primitive de philosopher² a dû s'y trouver essentiellement

Elle consiste en général à expliquer les phénomènes naturels par l'intervention de volontés surnaturelles ou de forces cachées.

Tel est le cas d'une biologie vitaliste.

3 Voir note précédente.

4 François Marie Xavier Bichat (1771-1802), médecin français

«vitaliste». Selon lui, les êtres vivants ne peuvent se réduire aux lois de la matière inerte.

5 C'est-à-dire les penseurs (dans ce texte, les biologistes) encore dominés par «l'esprit métaphysique».

6 C'est-à-dire la façon théoriquement correcte de concevoir les phénomènes.

7 Comte distingue les sciences *inorganiques* qui étudient la matière inerte des sciences *organiques* qui étudient le vivant.

8 L'étude des phénomènes biologiques.

maintenue, par cela seul qu'une telle étude était toujours conçue comme directe et isolée de celle de la nature inerte. La physiologie n'a commencé à prendre un vrai caractère scientifique, en tendant à se dégager irrévocablement de toute suprématie théologique ou métaphysique³, que depuis l'époque, presque contemporaine, où les phénomènes vitaux ont enfin été regardés comme assujettis aux lois générales, dont ils ne présentent que de simples modifications. Cette révolution décisive est maintenant irrécusable, quoique jusqu'ici très incomplète, quelque récentes et quelque imparfaites que soient encore les tentatives philosophiques pour rendre positive l'étude des phénomènes physiologiques les plus compliqués et les plus particuliers, surtout celle des fonctions nerveuses et cérébrales. La prétendue indépendance des corps vivants envers les lois générales, si hautement proclamée encore, au commencement de ce siècle, par le grand Bichat lui-même⁴, n'est plus désormais directement soutenue, en principe, que par les seuls métaphysiciens⁵. Néanmoins, le sentiment naissant du vrai point de vue spéculatif⁶ sous lequel la vie doit être étudiée est jusqu'ici assez peu énergique pour n'avoir pu déterminer réellement aucun changement radical dans l'ancien système de culture de la science biologique, surtout en ce qui concerne sa préparation rationnelle, qui continue à être habituellement indépendante de la philosophie mathématique et de la philosophie inorganique⁷, véritables sources de l'esprit scientifique, et seuls fondements solides de l'entière positivité des études vitales⁸.

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), 40^e leçon, t. I, Hermann, 1998, p. 667-668.

Une méthode critique commune à toute science

TEXTE 5

POPPER

Popper partage avec le positivisme de Comte l'idée que toute science, quel que soit son objet (sciences de la nature ou sciences de l'homme), doit procéder selon la même méthode expérimentale. Pour Popper, cette méthode consiste à mettre à l'épreuve de la critique des faits les hypothèses avancées pour résoudre les problèmes posés. Toute science doit s'exposer au risque de la réfutation¹.

a) La méthode des sciences sociales aussi bien que des sciences physiques et naturelles consiste à mettre à l'épreuve des essais de solution [...] des problèmes qui constituent leur point de départ.

Des solutions sont proposées et critiquées. Lorsqu'un essai de solution n'est pas accessible à la critique factuelle², il est éliminé du même coup comme non scientifique, même si ce n'est peut-être que provisoire.

b) Lorsqu'il est accessible à une critique factuelle, nous tentons de le réfuter; car toute critique consiste en tentatives de réfutation.

c) Lorsqu'un essai de solution est réfuté par notre critique, nous faisons un autre essai.

d) Lorsqu'un essai de solution résiste à la critique, nous l'acceptons provisoirement. Nous l'acceptons surtout comme méritant d'être discuté et critiqué plus avant.

1 Voir dans le chapitre «La raison et l'expérience» le texte 6 de Hume

» p. 128 et le texte 12 de Popper » p. 134.

2 C'est-à-dire la critique des faits.

e) La méthode de la science est donc une méthode dans laquelle un
 15 essai (ou une idée) de solution mis en avant sont contrôlés par la critique la
 plus impitoyable. C'est une mise en œuvre critique de la méthode par essais
 et erreurs.

f) Ce qu'on appelle objectivité de la science réside dans l'objectivité
 de la méthode critique. Ceci signifie avant tout qu'aucune théorie n'est sous-
 20 traite à la critique et que les instruments logiques de la critique – la caté-
 gorie de la contradiction logique³ – sont objectifs.

Karl Popper, « La logique des sciences sociales »,
 trad. M. Dewitte, dans *De Vienne à Francfort. La querelle allemande
 des sciences sociales* (1969), Complexe, 1979, p. 77.

La classification des sciences

TEXTE 6

COMTE

*Dans Ainsi parlait Zarathoustra¹, Nietzsche se moque des savants: tous sem-
 blables au spécialiste du cerveau des sangsues, ils sont enfermés dans l'étude
 la plus étroite. C'est contre un tel enfermement que Comte propose une
 classification des sciences propre à restituer l'architecture globale du savoir.*

En résultat de cette discussion, la philosophie positive² se trouve donc
 naturellement partagée en cinq³ sciences fondamentales, dont la succession
 est déterminée par une subordination nécessaire et invariable [...] : c'est
 l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie⁴ et enfin la physique
 sociale⁵. La première considère les phénomènes les plus généraux, les plus
 simples, les plus abstraits et les plus éloignés de l'humanité; ils influent sur
 tous les autres sans être influencés par eux. Les phénomènes considérés par
 la dernière sont, au contraire, les plus particuliers, les plus compliqués, les
 plus concrets et les plus directement intéressants pour l'homme; ils dépen-
 10 dent, plus ou moins, de tous les précédents, sans exercer sur eux aucune
 influence. Entre ces deux extrêmes, les degrés de spécialité, de complication
 et de personnalité des phénomènes vont graduellement en augmentant, ainsi
 que leur dépendance successive. Telle est l'intime relation générale que la
 véritable observation philosophique, convenablement employée [...], nous
 15 conduit à établir entre les diverses sciences fondamentales. [...]

Un [...] caractère très essentiel de notre classification, c'est d'être
 nécessairement conforme à l'ordre effectif du développement de la philo-
 sophie naturelle. C'est ce que vérifie tout ce qu'on sait de l'histoire des
 sciences, particulièrement dans les deux derniers siècles, où nous pouvons
 20 suivre leur marche avec plus d'exactitude⁶.

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1830-1842),
 2^e leçon, t. I, Hermann, 1998, p. 58-59.

3 Pour Popper, soumettre
 une théorie à la critique,
 c'est chercher des faits qui
 pourraient la contredire.

1 IV^e partie, « La sangsue ».

2 C'est, chez Comte,
 la conception scientifique
 du monde.

3 Dans sa classification
 définitive, Comte ajoutera
 une sixième science, les
 mathématiques. Celle-ci
 constitue comme le
 langage commun à toutes
 les autres, et est donc la
 première dans l'ordre de
 classement.

4 C'est-à-dire la biologie.

5 Comte a commencé par
 appeler « physique
 sociale » la sociologie.

6 À l'ordre logique de
 dépendance entre les
 sciences (1^{er} paragraphe)
 correspond un ordre
 historique d'accès à la
 scientificité: l'astronomie
 est la première discipline
 à devenir une science
 parce que son objet est le
 plus général, etc.

III. L'homme est-il un objet de science ?

De la sociologie comme science de la nature

TEXTE 7

DURKHEIM

L'affirmation de l'unité méthodologique de la science pose évidemment la question du statut des sciences humaines. Soit celles-ci n'ont aucune originalité par rapport aux sciences de la nature, soit, au contraire, il faut reconnaître la spécificité du mode de connaissance de leur objet. Héritier de la tradition positiviste de Comte, Durkheim soutient la première de ces deux thèses opposées.

1 Le projet de Durkheim est de faire de la sociologie une science. Il refuse donc toute forme de sociologie « philosophique » qui établirait ses thèses en fonction d'un système philosophique et non de l'observation des faits.

2 En affirmant que le sociologue, en tant que scientifique, n'a pas à se prononcer « sur l'essence des choses sociales », Durkheim suit l'enseignement de Comte (voir note suivante).

3 Pour Durkheim comme pour Comte, le propre de la « métaphysique » est de vouloir pénétrer l'essence des phénomènes. Le sociologue fait au contraire œuvre de science positive.

Parce que la sociologie est née des grandes doctrines philosophiques de la nature, elle a gardé l'habitude de s'appuyer sur quelque système dont elle se trouve ainsi solidaire. C'est ainsi qu'elle a été successivement positiviste, évolutionniste, spiritualiste¹, alors qu'elle doit se contenter d'être la sociologie tout court. Même nous hésiterions à la qualifier de naturaliste à moins qu'on ne veuille seulement indiquer par là qu'elle considère les faits sociaux comme explicables naturellement, et, dans ce cas, l'épithète est assez inutile, puisqu'elle signifie simplement que le sociologue fait œuvre de science et n'est pas un mystique. Mais nous repoussons le mot, si on lui donne un sens doctrinal sur l'essence des choses sociales² [...]. La sociologie n'a pas à prendre parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens³. Elle n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux. [...] Puisque la loi de causalité a été vérifiée dans les autres règnes de la nature, que, progressivement, elle a étendu son empire du monde physico-chimique au monde biologique, de celui-ci au monde psychologique, on est en droit d'admettre qu'elle est également vraie du monde social ; et il est possible d'ajouter aujourd'hui que les recherches entreprises sur la base de ce postulat tendent à le confirmer.

Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), PUF, coll. « Quadrige », 10^e éd., 1999, p. 139-140.

Une sociologie compréhensive

TEXTE 8

WEBER

Weber soutient une thèse contraire à celle de Durkheim. À partir de l'exemple de l'économie politique et du concept d'« économie urbaine », il explique que le travail du sociologue est non de traiter les faits sociaux comme des choses naturelles, mais de construire des tableaux de pensée idéaux : des « idéaltypes ». Ceux-ci sont des « utopies intellectuelles » : ils ne décrivent pas la réalité sociale, mais ils permettent de l'ordonner et d'en éclairer le sens.

La théorie abstraite de l'économie nous offre justement un exemple de ces sortes de synthèses qu'on désigne habituellement par « idées » des phénomènes historiques. Elle nous présente, en effet, un tableau idéal des événements qui ont lieu sur le marché des biens, dans le cas d'une société organisée selon le principe de l'échange, de la libre concurrence et d'une activité strictement rationnelle. Ce tableau de pensée réunit des relations et des événements déterminés de la vie historique en un cosmos¹ non contradictoire de relations *pensées*. Par son contenu, cette construction a le caractère d'une *utopie* que l'on obtient en accentuant *par la pensée* des éléments déterminés de la réalité. Son rapport avec les faits donnés empiriquement consiste simplement en ceci : là où on constate ou soupçonne que des relations, du genre de celles qui sont présentées abstraitement dans la construction précitée, en l'espèce celles des événements qui dépendent du « marché », ont eu à un degré quelconque une action dans la réalité, nous pouvons nous représenter pragmatiquement, de façon intuitive et compréhensible, la *nature particulière* de ces relations d'après un *idéaltyp*e [...]. On obtient un idéaltyp *en accentuant* unilatéralement *un ou plusieurs* points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés *isolément*, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un *tableau de pensée* homogène. On ne trouvera nulle part empiriquement² un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : *il est une utopie*. Le travail historique aura pour tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal, dans quelle mesure il faut par exemple attribuer, au sens conceptuel, la qualité d'« économie urbaine » aux conditions économiques d'une ville déterminée. Appliqué avec prudence, ce concept rend le service spécifique qu'on en attend au profit de la recherche et de la clarté.

1 C'est-à-dire un univers. Le terme grec *cosmos* est sans doute choisi par Max Weber parce qu'il implique l'idée d'ordre et que la fonction principale de l'*idéaltyp*e est de mettre en ordre le réel social, de le rendre intelligible.

2 « Empiriquement » : dans les faits, dans l'expérience. La réalité sociale est en effet toujours faite d'éléments hétéroclites. Pour reprendre l'exemple du texte, on n'y observe jamais l'« économie urbaine » à l'état pur. Le travail du sociologue est justement d'accentuer les traits jugés significatifs.

Max Weber, *Essais sur la théorie de la science* (1922), trad. J. Freund, Plon, 1965, p. 179-181.

Les sciences de l'esprit

TEXTE 9 DILTHEY

La « sociologie compréhensive » de Weber s'inspire de la pensée du philosophe allemand Dilthey: l'homme ne peut être considéré comme une chose de la nature car son monde est celui de l'esprit. Conscient et libre, il est et se pense dans la nature comme « un empire dans un empire ».

L'ensemble des faits spirituels qui se rangent sous le concept de science est d'habitude partagé en deux groupes dont l'un est désigné sous le nom de sciences de la nature; en ce qui concerne l'autre groupe, il assez curieux qu'il n'existe pas de dénomination générale reconnue. Je me rallie à l'usage de ces penseurs qui désignent cette autre moitié du « *globus intellectualis*¹ » par le terme de *sciences de l'esprit*. [...] Une théorie qui veut décrire et analyser les faits historiques et sociaux ne peut pas faire abstraction de cette totalité qu'est la nature humaine et se limiter au spirituel. Mais l'expression choisie partage ce défaut avec toutes celles qui ont été utilisées: sciences de la société (sociologie), sciences morales, sciences historiques, sciences de la culture, toutes ces dénominations souffrent du même vice, savoir qu'elles sont trop restreintes par rapport à l'objet qu'elles doivent exprimer. Et le nom choisi ici a du moins l'avantage de désigner adéquatement le groupe central de faits dont il faut partir pour voir réellement l'unité de ces sciences, déterminer leur extension, et tracer la limite, fût-ce d'une manière encore aussi imparfaite, qui les sépare des sciences de la nature.

Le motif d'où est née l'habitude de séparer ces sciences, considérées comme une unité, de celles de la nature s'enracine dans ce qui donne à la conscience que l'homme a de lui-même sa profondeur et sa dimension de totalité. Avant même qu'il éprouve le besoin de rechercher l'origine du spirituel, l'homme trouve dans cette conscience de lui-même le sentiment que sa volonté est souveraine, qu'il est responsable de ses actes, qu'il peut tout soumettre à sa pensée et résister à tout en se réfugiant dans la citadelle que constitue la liberté de sa personne, grâce à laquelle il se distingue de la nature entière. En effet, il se découvre au milieu de cette nature, pour reprendre une expression de Spinoza, comme « *imperium in imperio*² ». Et puisqu'il n'existe pour lui que ce qui est un fait de sa conscience, chaque valeur, chaque fin de la vie s'inscrit dans ce monde spirituel qui agit en lui de façon autonome, le but de chacun de ses actes réside dans la création de faits spirituels. Ainsi établit-il une distinction entre le règne de la nature et un règne de l'histoire dans lequel, au milieu de l'ensemble soumis à une nécessité objective, et qui est la nature, la liberté jaillit, en d'innombrables points de ce tout, comme un éclair; ici les actes de la volonté – au contraire des changements qui s'opèrent dans la nature selon un cours mécanique contenant, dès l'origine, déjà en germe tout ce qui suivra – produisent réellement quelque chose grâce à une dépense d'énergie et à des sacrifices dont l'individu, dans son expérience, garde présente la signification [...].

1 Littéralement « globe intellectuel ». Dilthey veut dire ici que le monde intellectuel de la connaissance se divise en deux parties: les sciences de la nature et les sciences de l'esprit.

2 C'est-à-dire « un empire dans un empire ». Si Dilthey reprend à Spinoza l'expression, sa position philosophique sur ce que cette expression désigne est en revanche opposée: pour Spinoza, le sentiment que l'homme a d'échapper, grâce à sa liberté, aux lois naturelles est une illusion (voir le texte 3 ► p. 160).

Wilhelm Dilthey, *Introduction aux sciences de l'esprit* (1883), dans *Œuvres* 1. *Critique de la raison historique*, trad. S. Mesure, Éd. du Cerf, 1992, p. 158-159.

L'homme, sujet des sciences de la nature

TEXTE 10 HUSSERL

Il faut comprendre les sciences de la nature elles-mêmes comme des œuvres de l'esprit. Contre tout objectivisme ou positivisme (celui de Comte notamment), Husserl veut montrer non seulement que les sciences de la nature sont incapables d'être un modèle pour les sciences humaines, mais qu'elles ne peuvent elles-mêmes se comprendre que comme un certain rapport de l'homme au monde. Si la nature est l'objet des sciences de la nature, l'homme en est le sujet.

1 Husserl veut dire ici que le monde environnant est notre monde. Il n'est donc pas extérieur à la façon subjective que nous avons de lui donner un sens.

2 C'est précisément en cette erreur que consiste l'objectivisme.

3 Les sciences de la nature sont apparues dans un temps et un lieu déterminés (dans l'Europe occidentale des XVI^e et XVII^e siècles). Elles sont en cela un événement intellectuel, une production historique de l'esprit humain. Elles ne peuvent donc pas se comprendre elles-mêmes à partir des méthodes objectives qu'elles utilisent.

Le monde environnant est un concept qui n'a sa place que dans la sphère spirituelle, à l'exclusion de toute autre. Que nous vivions dans notre monde environnant respectif, dont la valeur réside dans nos soucis et peines, cela se déroule purement dans la spiritualité. Notre monde environnant est une configuration spirituelle¹, en nous et dans notre vie historique. Il n'y a donc ici aucune raison pour que celui qui prend pour thème l'esprit comme esprit, exige de ce monde une explication autre que purement spirituelle. Et il en va ainsi en général : c'est un contresens que de vouloir appréhender la nature comme étant en soi étrangère à l'esprit², et ensuite, d'asseoir la science de l'esprit sur la science de la nature en prétendant ainsi la rendre exacte.

On oublie complètement, à l'évidence, que le terme de science de la nature (comme toutes les sciences en général) désigne des productions humaines, celles des scientifiques qui travaillent ensemble ; en tant que telles, elles font pourtant partie, tout autant que les processus spirituels, de l'ensemble de ce qui doit être expliqué selon la méthode des sciences de l'esprit. N'est-il pas dès lors absurde de vouloir expliquer l'événement historique « science de la nature » selon la méthode des sciences de la nature, c'est-à-dire en faisant intervenir des lois de la nature qui, en tant que production spirituelle, appartiennent elles-mêmes au problème à résoudre³ ?

Edmund Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), trad. N. Depraz, Hatier, « Profil philosophie », 1992, p. 53-54.

La diversité des opinions rend-elle vaine la recherche de la vérité?

Les termes du sujet

1. Qu'est-ce qu'une opinion? En vous appuyant sur des exemples, distinguez précisément les «opinions», les «croyances», les «jugements de valeur» et les «connaissances».
2. Cherchez une définition de la vérité. Existe-t-il plusieurs sortes de vérités? Si tel est le cas, précisez la nature et les causes de ces différences.
3. Dans quels domaines cherche-t-on la vérité? À quelles préoccupations renvoie «la recherche de la vérité»?

Les présupposés du sujet

4. Peut-on avoir des opinions différentes, voire opposées, sur le même sujet? Illustrez votre réponse par des exemples précis.
5. L'expression «à chacun sa vérité» est-elle fondée? Quels problèmes soulève-t-elle?
6. À l'appui d'une opinion, on invoque des arguments ou des justifications. La recherche de la vérité suppose la référence à des preuves et à des critères. Peut-on mettre sur le même plan l'expression et la justification d'une opinion d'une part, la recherche et la démonstration d'une vérité d'autre part?
7. Peut-on établir une hiérarchie entre opinion et connaissance vraie? De quel ordre? Fondée sur quels critères de classement?

Éléments pour une problématique

8. La diversité des opinions est-elle la conséquence normale de la liberté de penser? Toutes les opinions sont-elles également recevables au nom de cette liberté de penser?
9. Il existe des domaines dans lesquels on peut seulement se forger des opinions parce que la question de la vérité ne s'y pose pas. Existe-t-il alors des critères (et si oui, lesquels?) qui permettent d'accorder aux opinions une plus ou moins grande valeur? Interrogez-vous notamment sur le statut des opinions «droites» ou «justes» (traductions en français d'une expression utilisée par Platon dans *Ménon*, 97d).
10. Dans quels domaines la recherche de la vérité passe-t-elle nécessairement par le rejet des opinions? Même dans ces domaines, il arrive que les opinions soient plus fortes que la vérité, et empêchent sa recherche ou sa reconnaissance: pourquoi? Donnez des exemples.
11. La recherche de la vérité est-elle du même ordre pour le philosophe et pour le scientifique?

LECTURES :

- «Vérité et croyance», textes 3 (Russell), 5 (Spinoza), 7 et 8 (Platon), 9 (Bachelard) et 10 (Hume).

Dissertation

Faut-il parler de la science au singulier ou au pluriel ?**Les termes du sujet**

1. En quel sens du mot « science » la question de son emploi au singulier ou au pluriel se pose-t-elle ?
2. En quoi les sciences sont-elles « plurielles » ? S'agit-il d'une pluralité d'objets ? de méthodes ? Donnez des exemples de cette pluralité.
3. Comment comprendre la question « faut-il » ? Au sens de « doit-on » ? De « a-t-on intérêt à... » ? De « est-il plus juste de... » ? Toutes ces significations sont-elles ici recevables ?

Les présupposés du sujet

4. Parler de « la » science suppose que « les » sciences ont quelque chose en commun. En quoi peut consister cette communauté, et existe-t-elle ? Appuyez votre réponse sur des exemples.
5. Trouvez d'autres sens possibles à la question posée. Réfléchissez au fait que la science n'est pas seulement une façon de comprendre et d'expliquer le réel, mais aussi une institution.

Éléments pour une problématique

6. Quelles raisons pouvez-vous avancer en faveur d'une réduction des sciences à l'unité ? Y a-t-il une science qui puisse servir de modèle à toutes les autres ? En quoi peut consister un tel modèle ?
7. Inversement, donnez des arguments en faveur d'une irréductible pluralité des sciences.
8. Peut-on hiérarchiser les sciences selon leur degré d'objectivité ou d'exactitude (sciences de la nature / sciences de l'homme, par exemple) ?
9. Cette éventuelle hiérarchie est-elle un argument en faveur de l'unité de la science ou de la pluralité des sciences ?
10. Cherchez des inconvénients à une trop grande spécialisation du travail scientifique.
11. S'il faut mettre en évidence l'unité des différentes sciences, à qui appartiendra-t-il de le faire ? Aux scientifiques eux-mêmes ? À la philosophie ? À d'autres ?

LECTURES :

- « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme », introduction p. 156-158.
- « La révolution galiléenne ».

En quel sens les sciences humaines sont-elles des sciences ?

Les termes du sujet

1. Cherchez une définition de la science qui corresponde aux usages les plus courants de ce mot.
2. Citez un certain nombre de « sciences humaines ». Quelles caractéristiques communes partagent-elles, qui justifient qu'on les qualifie toutes de « sciences humaines » ?
3. Citez un certain nombre de sciences. Quelles caractéristiques communes partagent-elles, qui justifient qu'on les qualifie toutes de « sciences » ?

Les présupposés du sujet

4. L'élaboration et l'acquisition de connaissances sont des activités importantes de l'esprit humain : quels sont les principaux objets de connaissance sur lesquels s'exercent ces activités d'élaboration ou d'acquisition ?
5. Proposez des critères de classement des objets de connaissance énumérés à la question 4. Justifiez le choix des critères proposés.
6. L'élaboration ou l'acquisition de connaissances supposent le recours à une méthode. Précisez ce qu'est une méthode, et distinguez différents types de méthodes.
7. En vous appuyant sur vos réponses aux questions 4, 5 et 6 :
 - proposez une définition de la connaissance scientifique ;
 - précisez si vous avez repéré plusieurs sortes de connaissances scientifiques : si oui, lesquelles ?
 - caractérisez les connaissances non-scientifiques que vous avez repérées.

Éléments pour une problématique

8. Le sujet pourrait être reformulé ainsi : « Qu'est-ce qui rapproche et qu'est-ce qui distingue les sciences humaines des sciences mathématiques ou expérimentales ? » Si les sciences humaines ne possèdent qu'une partie des caractères de ces autres sciences, quel intérêt y a-t-il à les qualifier malgré tout de sciences ?
9. Jusqu'à quel point les hommes peuvent-ils être traités comme des objets de sciences ?
10. La recherche de la vérité est le principal moteur de l'activité scientifique. Toutes les sciences peuvent-elles prétendre à l'établissement de vérités de même ordre ? Argumentez votre réponse en l'appuyant sur des exemples précis.

LECTURES :

- « La raison et l'expérience », textes 2 (Malebranche), 6 et 7 (Hume), 8 (Kant), 9 (Bernard) et 12 (Popper).
- « Vérité et croyance », textes 1 (Wittgenstein), 2 (Kant) et 4 (Descartes).
- « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme », textes 1 (Kant), 4 et 6 (Comte), 5 (Popper), 7 (Durkheim) et 10 (Husserl).
- « Enjeux du progrès technique », texte 15 (Sophocle).

Dissertation

Le respect des règles de la logique limite-t-il la liberté de penser ?

Les termes du sujet

1. Cherchez une définition de « la » logique. Quels sont les usages les plus courants de l'adjectif « logique » ? Quels sont les points communs et les différences entre ces différents emplois du mot « logique » ?
2. Citez quelques « règles de la logique ».
3. À quoi renvoie l'expression « liberté de penser » dans la vie courante ? Cherchez des exemples précis à la fois de manifestations et de limitations de la liberté de penser.
4. Les mots « liberté » et « penser » recouvrent des réalités à la fois très complexes et très variées. Que signifie chacun d'eux lorsqu'ils sont associés dans l'expression « liberté de penser » ?

Les présupposés du sujet

5. Les règles de la logique que vous avez repérées en répondant à la question 2 sont-elles réservées aux spécialistes (logiciens ou mathématiciens par exemple), ou peuvent-elles servir à quelque chose dans la vie courante ? Illustrez votre réponse par des exemples précis.
6. La logique est parfois qualifiée d'« art de penser ». Pourquoi ? Est-il contradictoire de qualifier d'« art » la logique, habituellement présentée comme une science ?
7. Y a-t-il une contradiction entre « respecter des règles » et « être libre » ? Justifiez votre réponse en vous appuyant sur des exemples, sans vous limiter au domaine de la liberté de penser.

Éléments pour une problématique

8. Peut-on penser sans aucune logique ? À quel(s) état(s) cela correspondrait-il ?
9. À quelles conditions la pensée peut-elle conduire à la connaissance et à la vérité ?
10. Peut-on à la fois défendre le droit à la liberté de penser et fixer des limites à l'exercice de ce droit ? Quelle que soit votre réponse, appuyez vos arguments sur des exemples précis.

LECTURES :

- « Vérité et croyance », textes 2 (Kant) et 10 (Hume).
- « La liberté », textes 3 (Kant) et 7 (Descartes).
- « L'État et la société », texte 7 (Spinoza).
- « Citoyenneté antique et citoyenneté moderne », textes 2 (Rousseau) et 8 (Déclaration de 1789).

La science rend-elle la philosophie inutile ?

Les termes du sujet

1. En quel sens précis doit être pris ici le mot « science » ? Interrogez-vous sur l'emploi de l'article défini qui le précède.
2. Quel rapport historique entre science et philosophie suppose l'emploi du verbe « rendre » ? Reformulez le sujet de manière plus explicite (précisez le problème posé).
3. Interrogez-vous sur le mot « utilité » : quels sont les sens possibles, ici, de ce mot ? En quoi ou à quoi la philosophie peut-elle être « utile » ?

Les présupposés du sujet

4. La question posée suggère que la science et la philosophie sont en situation de concurrence. En quoi peut consister cette concurrence ?
5. Quand la philosophie apparaît-elle dans l'histoire de la culture ? Quand la science positive se développe-t-elle ?
6. Trouvez des illustrations historiques de cette situation menaçante, ou du moins embarrassante, pour la philosophie. (Pensez par exemple à des systèmes ou des thèses philosophiques, qui ont été effectivement rendus caducs par des explications scientifiques.)

Éléments pour une problématique

7. Si la philosophie était rendue inutile par la science, pourrait-elle néanmoins continuer d'exister comme forme de la pensée ? Pourquoi ?
8. Le sujet engage une réflexion sur les rapports entre la philosophie et la vérité. Existe-t-il des vérités spécifiquement philosophiques, non réductibles aux vérités de type scientifique (par exemple en morale, en métaphysique...), et que la science ne pourrait donc en aucune façon rendre inutiles ?
9. La philosophie a-t-elle eu traditionnellement d'autres finalités que la recherche de la vérité ? Si oui, lesquelles (réflexion critique, interrogation sur les valeurs, le sens de l'existence, etc.) ?
10. Le sujet peut alors être retourné : le développement même des sciences ne rend-il pas la philosophie *nécessaire* ? Si oui, expliquez en quoi.
11. Certains problèmes éthiques et politiques soulevés par la science moderne appellent une réflexion critique de la philosophie. Quels sont ces problèmes ?

LECTURES :

- « Enjeux du progrès technique ».

Dissertation

La rationalité scientifique satisfait-elle tous les besoins de la raison?

Les termes du sujet

1. La rationalité scientifique désigne l'activité de la raison dans les sciences. Quelles sont les exigences, les méthodes et les visées de la raison dans les sciences? Pour répondre à cette question, appuyez-vous sur des exemples empruntés à divers types de sciences.

2. Qu'est-ce qui est plus spécialement impliqué dans la notion de « besoins », par rapport à celles d'« exigences », de « méthodes » ou de « visées »?

3. L'expression « tous les besoins » invite à se demander s'il y a d'autres exigences, d'autres méthodes et d'autres visées de la raison, qui pourraient ne pas être satisfaites par l'activité scientifique. Envisagez un usage non scientifique de la raison : en examinant là aussi quelques exemples, dégagez des « besoins de la raison » qui se manifesteraient dans ces activités.

Les présupposés du sujet

4. L'homme a d'autres besoins que ceux de sa raison. Quels rapports y a-t-il entre ses autres besoins et ceux de sa raison : s'opposent-ils? Se complètent-ils? En vous appuyant sur des exemples, dégagez plus précisément ce qui est propre aux besoins de la raison.

5. Peut-on dire que tout usage non scientifique de la raison manifeste légitimement que la raison a des besoins qui excèdent le domaine des sciences? Tout usage de la raison est-il légitime? Cherchez des exemples d'usages non légitimes de la raison. Essayez d'expliquer pourquoi ils ne sont pas légitimes.

6. Dans quel domaine doit-on user de la raison en dehors du domaine de la connaissance scientifique? Que la connaissance soit scientifique ou non, la raison ne nous sert-elle qu'à connaître?

Éléments pour une problématique

7. Qu'est-ce qui fait la supériorité de la rationalité scientifique sur toutes les autres approches des mêmes questions?

8. La rationalité scientifique peut-elle assumer tout le besoin de connaissance de la raison? La science est-elle en mesure d'assouvir entièrement notre besoin de connaissance?

9. Qu'est-ce qui distingue une attitude rationnelle d'une attitude raisonnable?

LECTURES :

- « La raison et l'expérience », textes 1 (Descartes) et 2 (Malebranche).
- « Vérité et croyance ».

Suffit-il de voir pour savoir ?

Les termes du sujet

1. Analysez l'expression : « Suffit-il de... ? ». Comparez-la à : « Est-il utile de... ? » et à « Est-il nécessaire de... ? ». Montrez que, selon l'interprétation que vous choisirez, la dissertation ne pourra pas adopter le même type de démarche logique.

2. Quel sens faut-il donner au verbe « voir » pour que le sujet pose un problème philosophique pertinent (afin d'éviter que la réponse à la question aille de soi) ? S'agit-il simplement de la vision, ou bien celle-ci est-elle évoquée pour représenter une faculté ou un type de situations plus généraux ?

3. Quel sens rigoureux faut-il ici donner au verbe « savoir » ? Raisonner par opposition, par exemple avec l'opinion, la croyance, l'impression que..., l'information.

4. Qu'est-ce qui distingue fondamentalement « voir » et « savoir » ? Cette distinction conduit-elle à les considérer comme opposés ? complémentaires ? tantôt l'un tantôt l'autre ? Donnez des exemples.

Les présupposés du sujet

5. Il est absolument évident qu'il ne suffit pas de voir pour savoir. Pourquoi alors poser une telle question ? Quelles illusions cherche à dénoncer celui qui la pose ?

6. « Je ne crois que ce que je vois. » De quoi se méfie exactement celui qui affirme cela ? Montrez par des exemples que cette position se retrouve dans différents domaines (les sciences, le droit, la religion, la politique, l'histoire...). Cette position est-elle satisfaisante ? Suffit-il d'« avoir vu » pour pouvoir énoncer du savoir ? Un fait isolé est-il un élément de savoir ?

7. « L'opinion a en droit toujours tort », affirme Bachelard. Montrez que celui qui veut réduire le savoir au sensible s'expose à soutenir des opinions peu scientifiques. En quoi la sensibilité est-elle source d'erreurs et de préjugés ? Donnez des exemples.

8. Qu'est-ce qui peut rendre une théorie difficile à adopter ? Quels sont les différents obstacles que nous rencontrons pour la construire ? pour lui accorder notre confiance ? pour la faire partager par d'autres ?

Éléments pour une problématique

9. Quels sont les rôles respectifs de l'expérience sensible, de l'observation, des faits établis, d'une part, et d'autre part du raisonnement logique et théorique, dans la construction d'un savoir (en sciences exactes, en sciences humaines, dans l'instruction d'un procès juridique, etc.) ? Montrez que ni la sensibilité seule ni le raisonnement pur, si rigoureux soit-il, ne peuvent déboucher sur du savoir fiable.

10. L'expérience est très souvent convaincante ; plus convaincante que la science et le savoir établi. Quelles sont les raisons de cette situation ? En quoi est-elle dangereuse ? Comment faut-il se positionner vis-à-vis de l'expérience pour qu'elle ne fasse pas obstacle au savoir, mais qu'elle lui serve au contraire de point d'appui ? Que faut-il de plus à une expérience que la simple observation pour qu'elle débouche sur un savoir ?

LECTURES :

- « La raison et l'expérience ».
- « Vérité et croyance », textes 2 (Blanché), 3 (Russell), 4 (Descartes), 5 (Spinoza), 8 (Platon) et 9 (Bachelard).
- « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme », textes 1 (Kant), 2 (Descartes) et 5 (Popper).
- « L'histoire », textes 1 (Aron), 2 (Arendt) et 5 (Marrou).
- « La révolution galiléenne », textes 2 et 3 (Galilée), 6 (Bachelard) et 15 (Couderc).

Dissertation

Les progrès de la science doivent-ils faire disparaître les mythes ?

Les termes du sujet

1. Par quels caractères généraux pouvez-vous déterminer *la science* ? Pensez à son ou à ses buts, à ses objets, à ses méthodes.

2. La science peut être considérée en elle-même, ou dans ses rapports avec le monde à l'intérieur duquel elle se développe. N'en résulte-t-il pas deux manières différentes d'appréhender l'expression « les progrès de la science » ?

3. La notion de mythe évoque des croyances collectives anciennes ou exotiques, qui se présentent sous forme de récits fabuleux (par exemple, dans la mythologie grecque) ; toutefois, la question posée concerne « les mythes ». Comment doit-on dès lors redéfinir cette notion, en s'appuyant sur des exemples empruntés aux représentations contemporaines ?

4. « Faire disparaître » peut avoir au moins deux sens : réduire à néant ou dérober à la vue (ce qui n'implique pas la fin de toute existence). Doit-on tenir compte de cette distinction dans l'étude de la question posée ?

5. Quels sens l'emploi du verbe « devoir » donne-t-il à la question posée dans l'énoncé ? De quelles manières, par conséquent, peut-on interpréter l'action du progrès des sciences sur la mythologie ?

Les présupposés du sujet

6. Où et comment un rapport peut-il s'établir entre les domaines respectifs de la science et des mythes, de telle sorte que la science puisse avoir une action destructrice sur les mythes ?

7. Quels sont les besoins et les facultés de l'homme dont procède la connaissance scientifique ?

8. Comment peut-on expliquer l'existence des mythes dans le monde d'aujourd'hui, où la science est très présente ?

Éléments pour une problématique

9. De quelle manière la science agit-elle effectivement sur les mythes ? En quel sens les *progrès* de la science participent-ils de cette action ?

10. Y a-t-il un rapport entre les sources de la science et les sources des mythes, tel qu'une véritable incompatibilité doive surgir entre elles : la raison doit-elle nécessairement nier l'imagination, le besoin de croire et tout ce qui est à la source des mythes ?

11. Notre rapport à la mythologie grecque n'est sans doute pas le même que celui de la plupart des Grecs eux-mêmes. Ne doit-on pas distinguer, plus généralement, des places multiples de la mythologie dans la vie des hommes ? Appuyez votre réponse sur des exemples.

LECTURES :

- « Vérité et croyance », texte 8 (Platon).

Étude de texte

Accéder aux Lumières¹ consiste pour l'homme à sortir de la minorité où il se trouve par sa propre faute. Être mineur, c'est être incapable de se servir de son propre entendement sans la direction d'un autre. L'homme est par sa propre faute dans cet état de minorité quand ce n'est pas le manque d'entendement qui en est la cause mais le manque de décision et de courage à se servir de son entendement sans la direction d'un autre. *Sapere aude!* [Ose savoir!] Aie le courage de te servir de ton propre entendement! Telle est la devise des Lumières.

[...]

Il est donc difficile pour chaque homme pris individuellement de s'arracher à la minorité, qui est presque devenue pour lui une nature. Il y a même pris goût et il est pour le moment réellement incapable de se servir de son propre entendement, parce qu'on ne lui en a jamais laissé faire l'essai. Préceptes et formules, instruments mécaniques permettant un usage raisonnable ou plutôt un mauvais usage de ses dons naturels, sont les entraves qui perpétuent la minorité. Celui-là même qui les rejeterait ne franchirait le plus étroit fossé que d'un saut encore mal assuré, parce qu'il n'est pas habitué à une semblable liberté de mouvement. C'est pourquoi il n'y a que peu d'hommes qui soient parvenus à s'arracher à la minorité en exerçant eux-mêmes leur esprit et à marcher malgré tout d'un pas sûr.

Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784), § 1 et 3, trad. J.-M. Muglioni, Hatier, « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 4-5.

Relever les procédés d'argumentation

1. Identifiez et résumez en une phrase les trois moments de l'argumentation de Kant.
2. Quelle définition de la *minorité* se dégage de ce texte? Montrez, en vous appuyant sur des exemples, que la minorité dont parle Kant ne se confond pas avec la minorité au sens légal (avoir moins de dix-huit ans).
3. Explicitez l'argumentation qui conduit Kant à affirmer deux choses presque contradictoires : l'homme se trouverait dans l'état de minorité « par sa propre faute » (l. 3), mais le philosophe reconnaît un peu plus loin qu'il est « difficile pour chaque homme pris individuellement de s'arracher à la minorité » (l. 7-8).
4. En vous appuyant à la fois sur le texte et sur votre propre réflexion, commentez le jugement de Kant selon lequel l'homme est « incapable de se servir de son propre entendement, parce qu'on ne lui en a jamais laissé faire l'essai. » (l. 9-10). Illustrez cette affirmation de Kant par des exemples.
5. Kant utilise l'expression « liberté de mouvement » (l. 13) à propos de ceux qui arrivent à rejeter « les entraves qui perpétuent la minorité » (l. 11-12) : quels liens peut-on établir entre ce passage du texte et la formule latine citée plus haut – « *Sapere aude!* [Ose savoir!] » (l. 5)?

Trouver les enjeux philosophiques

6. Comment décririez-vous l'état de *majorité*, par opposition à celui de *minorité* analysé dans ce texte?
7. Quelle est la conception de la liberté sous-jacente à la thèse défendue par Kant? Pourquoi cette conception découle-t-elle naturellement de « l'esprit des Lumières »?
8. Ce texte décrit-il seulement la condition de la plupart des hommes « pris individuellement » (l. 7), ou permet-il aussi d'expliquer le fonctionnement des sociétés humaines? Justifiez votre réponse en l'illustrant par des exemples précis.

LECTURES :

- « La liberté », textes 10 (Kant), 11 (Rousseau) et 15 (Sartre).
- « La morale, le droit et la politique », textes 6 (Rousseau) et 7 (Kant).
- « L'État et la société », textes 7 (Spinoza) et 8 (Rousseau).
- « Citoyenneté antique et citoyenneté moderne », textes 2 (Rousseau) et 8 (Déclaration de 1789).

Étude de texte

En général, tout pouvoir, de quelque nature qu'il soit, en quelques mains qu'il ait été remis, de quelque manière qu'il ait été conféré, est naturellement ennemi des lumières¹. On le verra flatter quelquefois les talents, s'ils s'abaissent à devenir les instruments de ses projets ou de sa vanité : mais tout homme qui fera profession de chercher la vérité et de la dire, sera toujours odieux à celui qui exercera l'autorité.

Plus elle est faible et partagée, plus ceux à qui elle est remise sont ignorants et corrompus, plus cette haine est violente. Si l'on peut citer quelques exceptions, c'est lorsque, par une de ces combinaisons extraordinaires qui se reproduisent tout au plus une fois dans vingt siècles, le pouvoir se trouve entre les mains d'un homme qui réunit un génie puissant à une vertu forte et pure ; car même l'espèce de vertu qui peut appartenir à la médiocrité ne préserve pas de cette maladie, née de la faiblesse et de l'orgueil.

Il n'est pas nécessaire de fouiller dans les archives de l'histoire pour être convaincu de cette triste vérité ; dans chaque pays, à chaque époque, il suffit de regarder autour de soi. Tel doit être, en effet, l'ordre de la nature ; plus les hommes seront éclairés, moins ceux qui ont l'autorité pourront en abuser, et moins aussi il sera nécessaire de donner aux pouvoirs sociaux d'étendue ou d'énergie. La vérité est donc à la fois l'ennemie du pouvoir comme de ceux qui l'exercent ; plus elle se répand, moins ceux-ci peuvent espérer de tromper les hommes ; plus elle acquiert de force, moins les sociétés ont besoin d'être gouvernées.

Condorcet, *Cinq mémoires sur l'Instruction publique* (1791),
V^e mémoire, Flammarion, coll. «GF», 1994, p. 261-262.

Le XVIII^e siècle est souvent qualifié de « siècle des Lumières » : le mot « lumière » renvoie dans ce cas aux idées de vérité, raison et progrès.

Relever les procédés d'argumentation

1. Identifiez et résumez brièvement la thèse du texte et ses deux séries d'arguments.
2. « Tout pouvoir [...] est naturellement ennemi des lumières » (l. 1-2) : repérez les autres phrases du texte qui ont la même signification. Cherchez dans l'histoire ou dans l'actualité des situations (y compris banales) illustrant cet ensemble d'affirmations.
3. Quels modes d'exercice du pouvoir et de l'autorité sont critiqués dans ce texte ?
4. En quoi « l'espèce de vertu qui peut appartenir à la médiocrité » (l. 10) s'oppose-t-elle à la « vertu forte et pure » de l'homme qui possède aussi « un génie puissant » (l. 9-10) ? À quoi Condorcet fait-il allusion lorsqu'il évoque dans la même phrase « cette maladie, née de la faiblesse et de l'orgueil » ?
5. Qu'est-ce qu'un « homme éclairé » (l. 14) ? Comment le devient-il ? Appuyez votre réponse à ces deux questions sur des exemples précis.

Trouver les enjeux philosophiques

6. Condorcet affirme que « plus les hommes seront éclairés, moins ceux qui ont l'autorité pourront en abuser » (l. 14-15). N'est-il pas paradoxal d'ajouter que le lien entre ces deux situations est dans « l'ordre de la nature » (l. 14) ? Justifiez votre

réponse, notamment en précisant à quoi s'oppose « l'ordre de la nature ».

7. L'idée qu'il faut combattre l'ignorance est sous-jacente à ce texte. Comment peut-on combattre l'ignorance ? Pourquoi, à l'inverse, l'encouragement à la « recherche de la vérité » peut-il faire peur, et à qui ? Appuyez vos réponses à ces questions à la fois sur le texte et sur votre réflexion personnelle.
8. Quelle conception des rapports entre les hommes vivant en société se dégage de ce texte ?
9. Quels commentaires vous inspire la conclusion du texte, selon laquelle plus la vérité « se répand », « moins les sociétés ont besoin d'être gouvernées » ?

LECTURES :

- « Le langage, la communication », textes 6 et 8 (Platon).
- « La liberté », texte 9 (Platon).
- « La morale, le droit et la politique », textes 6 (Rousseau) et 7 (Kant).
- « L'État et la société », textes 7 (Spinoza), 8 (Rousseau), 9 (Engels) et 11 (Arendt).
- « Liberté politique et justice sociale ».

Étude de texte

Il n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux. Toutes les autres qualités d'esprit ont des usages bornés; mais l'exactitude de la raison est généralement utile dans toutes les parties et dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la vérité de l'erreur, mais aussi dans la plupart des sujets dont les hommes parlent, et des affaires qu'ils traitent. Il y a presque partout des routes différentes, les unes vraies, les autres fausses, et c'est à la raison d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien sont ceux qui ont l'esprit juste; ceux qui prennent le mauvais parti sont ceux qui ont l'esprit faux, et c'est la première et la plus importante différence qu'on peut mettre entre les qualités de l'esprit des hommes.

Ainsi la principale application qu'on devrait avoir serait de former son jugement et de le rendre aussi exact qu'il le peut être, et c'est à quoi devrait tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences et on se devrait servir au contraire des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison; la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable que toutes les connaissances spéculatives, auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables et les plus solides: ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, et à n'en faire que l'essai et non l'emploi des forces de leur esprit.

Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser* (1662), Flammarion, coll. «Science de l'homme», 1970, p. 35.

Relever les procédés d'argumentation

1. Résumez les principales étapes de l'argumentation des auteurs. Explicitez le raisonnement qui permet le passage du premier au second paragraphe.
2. Comment la raison est-elle définie dans le début du texte?
3. Quelle est la fonction de l'argument utilisé dans la troisième phrase («Ce n'est pas seulement dans les sciences...», l. 4)?
4. Explicitez la thèse exposée au début de la deuxième phrase du second paragraphe: «on se sert de la raison... un instrument pour perfectionner sa raison» (l. 12-14). Définissez le procédé utilisé par les auteurs pour attirer l'attention sur leur thèse.
5. Quelle est la place accordée à l'étude des sciences dans ce texte?

Trouver les enjeux philosophiques

6. «La justesse de l'esprit» dont il est question vers la fin du texte (l. 14) suffit-elle à garantir le «discernement du vrai et du faux» dont il est question au début (l. 1-2)? La recherche de la vérité peut-elle mettre en jeu d'autres démarches que celles auxquelles ce texte fait implicitement ou explicitement référence (voir les questions 2 et 3 de l'exercice)? Lesquelles?

7. La fin du texte (l. 15-17) engage «les personnes sages» à ne pas employer les «forces de leur esprit» à étudier les «sciences les plus véritables et les plus solides» (celles que l'on qualifie en général aujourd'hui de «sciences exactes», pour l'essentiel les sciences mathématiques et expérimentales): ce conseil vous paraît-il discutable? À quelle conception de la sagesse correspond-il?

LECTURES :

- «La raison et l'expérience», textes 1 (Descartes) et 8 (Kant).
- «Vérité et croyance», textes 2 (Kant) et 4 (Descartes).
- «Les sciences de la nature et les sciences de l'homme», texte 1 (Kant).

Étude de texte

Et de même que la science de l'homme est le seul fondement solide des autres sciences, le seul fondement solide que nous puissions donner à cette science-là doit reposer sur l'expérience et sur l'observation. [...]

En effet, il me semble évident que, l'essence de l'esprit nous étant tout aussi inconnue
 5 que celle des corps extérieurs, il doit être tout aussi impossible de constituer une notion
 quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences soigneuses
 et exactes et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circons-
 tances et situations où il est placé. Et bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos
 principes aussi universels que possible, en poursuivant nos expériences jusqu'au bout et en
 10 expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il n'est pas
 moins certain que nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience: toute hypothèse qui prétend
 découvrir les qualités originelles et ultimes de la nature humaine doit être d'emblée rejetée
 comme présomptueuse et chimérique. [...]

Mais si l'on devait juger que cette impossibilité d'expliquer les principes ultimes est
 15 un défaut de la science de l'homme, j'oserais affirmer qu'elle le partage avec toutes les sciences
 et tous les arts auxquels nous pouvons nous consacrer, qu'ils soient de ceux que l'on cultive
 dans les écoles des philosophes ou de ceux que l'on pratique dans les échoppes des artisans
 les plus modestes. Il n'en est pas qui puissent dépasser l'expérience ou établir des principes qui
 ne soient fondés sur son autorité.

David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I, *L'Entendement*, Introduction,
 trad. Ph. Saltel et Ph. Baranger, Flammarion, coll. « GF », 1995, p. 34-36.

Relever les procédés d'argumentation

1. Quelle signification Hume donne-t-il ici à l'expression « science de l'homme » ? Cette expression a-t-elle pour lui exactement le même sens que celle qui est ordinairement donnée à « sciences humaines » ?

2. Que veut dire Hume lorsqu'il écrit que la science de l'homme est « le seul fondement solide des autres sciences » (l. 1) ?

3. Pourquoi le fait de fonder la science de l'homme « sur l'expérience et sur l'observation » (l. 2-3) a-t-il comme conséquence d'empêcher de connaître « les qualités originelles et ultimes de la nature humaine » (l. 12) ? Cela n'est-il vrai que pour la science de l'homme ?

4. Que veut alors établir le texte en insistant sur le fait que toute science repose sur l'expérience et sur l'observation ?

Trouver les enjeux philosophiques

5. Est-il possible d'établir une science de l'homme sur le modèle des autres sciences ? Avez-vous des objections à apporter à une telle thèse ?

6. En quoi le texte établit-il des limites à toute connaissance dont l'homme est capable ? En quoi consistent ces limites ?

7. Quel type ou quel degré de certitude peut-on alors espérer des sciences en général ?

8. Est-ce le même type ou le même degré de certitude que l'on peut attendre des sciences de l'homme ? Donnez à cette question la réponse de Hume, puis la vôtre.

LECTURES :

● « La raison et l'expérience », introduction p. 4-6 et texte 6 (Hume).

● « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme », introduction p. 215-216.

LA LIBERTÉ

I. L'expérience de la liberté

Ce que signifie être libre

On tient habituellement pour libres les êtres qui ont la possibilité de satisfaire leurs inclinations sans rencontrer d'obstacle particulier. La liberté est associée dans ce cas – pour un homme comme pour un animal – au fait **d'agir sans contrainte**. Mais il peut arriver aussi que l'on qualifie de « libres » des objets (une chaise), des institutions (la presse, la justice), ou encore un appartement (à louer), un taxi (vacant), un emploi (à pourvoir). Dans tous ces exemples, le sens de l'adjectif « libre » est négatif, voire abusif : être « libre » signifie alors « être disponible » (c'est-à-dire ne pas être occupé), ou bien « ne pas être sous tutelle », ou encore « n'être soumis à aucun pouvoir ou autorité extérieurs et contraignants ».

Cependant, la liberté véritable, celle qui comporte **une signification positive**, concerne les seuls êtres vivants, c'est-à-dire tous ceux dont les tendances se réalisent spontanément. Il s'agit là du sens propre et premier du mot « liberté ». La liberté tendrait alors à se confondre avec la puissance et l'opportunité d'agir en toute indépendance. C'est ainsi qu'un animal est dit « libre » lorsqu'il peut se mouvoir sans contrainte et suivre ses seules inclinations, sans en être empêché par quiconque ni par quoi que ce soit. Il en va de même pour l'homme, semble-t-il à première vue.

Du mouvement libre à l'action libre

Une personne libre est une personne qui agit sans être ni contrariée ni empêchée par une autorité ou par des dispositions extérieures à sa propre volonté. Le cas de l'animal et celui de l'homme doivent être dès lors dissociés. Lorsqu'un animal agit sans rencontrer d'obstacles, il suit son **instinct**. Il obéit à une loi qui trouve sa source en lui-même, dans sa nature propre. De ce point de vue, on peut estimer qu'il n'est pas vraiment libre, puisqu'il est gouverné par une loi (la loi de la nature) qu'il n'a aucunement choisie, même si elle lui est immanente (c'est-à-dire qu'elle le détermine de l'intérieur).

La vraie liberté ne concernerait alors que les êtres humains : il faut **disposer d'une volonté**, en effet, pour être libre. Mais la réciproque n'est pas vraie : tous les êtres doués de volonté ne sont pas libres, tous les hommes ne sont pas toujours maîtres d'eux-mêmes. Bien souvent, en effet, ils ne font que subir leurs propres désirs. En toute rigueur, un homme n'est libre, sur le plan psychologique, que lorsqu'il prend des décisions un tant soit peu réfléchies. Car c'est la possibilité d'effectuer des choix, voire de renoncer à réaliser nos propres désirs, ou d'en différer la réalisation,



Orlando, de Virginia Woolf, mise en scène de Robert Wilson, 1993, avec Isabelle Huppert.

qui est le fondement de notre liberté ; en ce sens, la liberté est une possibilité que nous pouvons choisir de ne pas saisir. D'un autre côté, si nos décisions libres sont celles qui procèdent des seuls processus volontaires – processus qui impliquent la réflexion, la délibération, la résignation parfois, on peut se demander en quoi nos décisions expriment encore une quelconque **spontanéité**. Inversement, si je ne suis vraiment libre que lorsque je suis tout naturellement moi-même, en quoi ma liberté relève-t-elle encore d'un choix ? Ai-je vraiment choisi d'être tel que je suis ? Pour Bergson, si la liberté est un fait incontestable, l'acte libre est cependant incompréhensible : précisément parce qu'il est libre, et irréductible à ses causes. // TEXTES 1 et 2.

II. Liberté et nécessité

Liberté et nécessité, deux termes apparemment contradictoires

Tous les actes, tous les choix personnels, au même titre que les faits et les événements naturels, ont une multitude de causes : ils relèvent donc de ce que l'on appelle un **déterminisme**. Suivant le postulat du déterminisme, tout ce qui se produit dans l'univers est l'effet d'un certain nombre de causes, elles-mêmes liées entre elles selon des lois constantes et, par là même, connaissables. Il n'en va pas autrement des événements d'ordre psychologique, comme, par exemple, la prise de décision. Nous agissons rarement sans raisons ; nos actes relèvent donc, autant que nous

puissions en juger, d'un **certain type de nécessité** (est « nécessaire » ce qui ne peut pas ne pas être). Mais si nos désirs et nos choix suivent, au même titre que les lois de la nature, une logique éprouvée, confirmée par toutes les observations, il est tentant d'en conclure que la liberté n'est qu'une idée, une hypothèse très incertaine qu'aucune expérience indéniable ne vient étayer.

Il est toutefois possible de montrer, comme le fait Kant, que la liberté – alors même qu'elle n'est ni observable, ni définissable – ne doit pas être tenue pour une illusion, car **le règne de la liberté** ne coïncide pas avec celui de la nature : tout ce qui existe n'est pas toujours explicable, c'est-à-dire réductible à des éléments connus par avance, ou connus par ailleurs, parce que relevant d'un ordre différent¹. La liberté existerait donc, mais sans appartenir, pour autant, à proprement parler, à la nature : elle est une idée (un principe), non pas une donnée de l'expérience, un fait attesté.

Tout n'est pas fixé

« Expliquer la liberté, c'est la détruire² », écrit Kant : c'est en effet la réduire à ses causes, donc la nier. « Incompréhensible » en ce sens, la liberté est cependant pensable et peut, par conséquent, être tenue pour possible³. En outre, même si, d'un point de vue strictement scientifique, la nature est régie globalement par une certaine forme de nécessité (les lois de la nature ne souffrent pas d'exception), cette nécessité ne gouverne pas tout ce qui se produit dans l'univers jusque dans les moindres détails. Si tel était le cas, on pourrait prédire le comportement des hommes, ou certains événements historiques, comme les crises ou les révolutions. Or, nul n'y parvient vraiment. L'avenir, comme le rappelle à juste titre Karl Popper, reste globalement indéterminé, et **le fatalisme**⁴ n'est qu'une superstition qui dispense les hommes de faire face à leurs responsabilités.

L'évolution des sciences de la nature, au ^{xx}e siècle, confirme ce point de vue. Les savants tiennent aujourd'hui pour acquis que l'univers matériel comporte, dans son ensemble, une part d'**indétermination**, comme l'a établi la mécanique quantique de N. Bohr et W. Heisenberg⁵. En outre, le déterminisme strict en vertu duquel les faits s'enchaîneraient en suivant une logique inflexible ne concerne que les systèmes matériels clos. Mais l'univers dans son ensemble recouvre également le règne humain. Il comprend, de ce fait, une large part d'éléments impondérables (concours de circonstances, décisions libres, événements inattendus). Rien n'est donc joué d'avance : la liberté n'est pas exclue. Elle doit même être postulée, car

¹ L'ordre de la nature est celui des choses, objectives, qui peuvent être abordées scientifiquement. L'ordre (ou le règne) de la liberté échappe à ce type de traitement, comme le montre Bergson dans le texte 2 ► p. 187. C'est la raison pour laquelle l'acte libre est indéfinissable (Bergson) ou encore inexplicable (Kant).

² *Critique de la raison pratique* (1788), trad. F. Picavet, PUF, coll. « Quadrige », 5^e éd., 1997, p. 99-100.

³ Kant distingue la connaissance et la pensée. Ce qui ne peut être connu (c'est-à-dire ce qui ne peut faire l'objet d'aucune expérience) peut toutefois être pensé (c'est-à-dire peut faire l'objet d'une théorie non contradictoire).

⁴ Le fatalisme est une doctrine selon laquelle l'avenir (tout comme le passé) est entièrement fixé, en quelque sorte écrit d'avance.

⁵ Selon le fameux principe d'incertitude du physicien allemand Werner Heisenberg (1901-1976), la position à venir d'une particule est impossible à établir : car on ne peut connaître simultanément sa position et sa vitesse. Pour sa part, le physicien danois Niels Bohr (1883-1962) a établi les bases de la mécanique ondulatoire. Selon lui, l'onde et le corpuscule ne sont pas des réalités physiques. L'onde est une catégorie mathématique : c'est la probabilité d'apparition du corpuscule dans un espace déterminé. L'onde et le corpuscule sont donc des aspects complémentaires d'une seule et même réalité.

l'indépendance de la volonté à l'égard de toute autre loi que la loi morale est le fondement de la dignité humaine, comme l'établit également Kant¹. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle aille toujours de soi. // TEXTES 3 à 5.

III. La liberté à l'épreuve

La conquête de la liberté

La liberté implique la conscience de soi : n'étant pas conscient de sa « liberté » ; l'animal n'est pas vraiment libre. Seul, l'homme peut accéder à la liberté ; pour cela, il est amené à la conquérir dans l'ordre qui lui est propre, dans l'ordre de l'humain. C'est ainsi qu'un enfant découvre la liberté en même temps que le langage ; il le fait notamment en opposant ses désirs à ceux de son entourage. **Le pouvoir de dire « non »** constitue, pour le jeune enfant, comme pour l'homme naturel (l'homme à l'état de nature, avant la société), une première forme d'émancipation. Dans le cas de l'homme qui s'éloigne de sa condition originelle, la première indépendance est celle qui se manifeste dans l'opposition à son environnement immédiat. La simple consommation des denrées qu'il trouve autour de lui ne lui suffit plus. Il lui faut aménager son environnement naturel. Mais bientôt, pour reprendre la célèbre analyse de Hegel, la conscience est conduite à s'opposer à une autre conscience qu'elle affronte afin de s'assurer d'elle-même en s'affirmant : car la liberté n'existe pas véritablement (objectivement) tant qu'elle n'est pas reconnue ; cette exigence **de reconnaissance** prend la forme d'une lutte à mort à l'occasion de laquelle chacun des adversaires démontre que sa liberté a plus de prix, à ses yeux, que sa vie. C'est pourquoi chacun est prêt à mourir plutôt que de céder devant le désir symétrique de son adversaire.

Les écueils de la liberté

Le choix de la liberté peut être périlleux, voire mortel. Ce caractère négatif de la liberté – cet aspect tantôt destructeur, tantôt paralysant – se retrouve dans une situation plus banale dont Descartes a proposé une analyse subtile. Si la liberté est d'abord la capacité de choisir, elle implique l'hésitation. Mais hésiter, c'est ne pas savoir quoi choisir. En ce sens, la liberté semble liée à l'**indifférence** (je ne suis pas sûr de vouloir ceci plutôt que cela). L'indifférence totale mène à l'inhibition (c'est-à-dire à l'incapacité de choisir). Il peut alors arriver, paradoxalement, que l'on fasse ce que l'on ne veut pas faire (le mal, ou ce que l'on tient pour tel) pour s'assurer, précisément, de cette insaisissable liberté².

¹ La dignité de l'homme, c'est-à-dire sa valeur absolue, tient à cette capacité, qui lui est propre, de se déterminer sans y être contraint par la nature. C'est l'une des thèses centrales du *Fondement pour la métaphysique des mœurs* (1785), trad. O. Hansen-Løve, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 2000, p. 80. Voir dans ce chapitre le texte 10 de Kant // p. 194.

² Voir la lettre au père Mesland du 9 février 1645. La liberté d'indifférence se manifeste elle-même, selon Descartes, de deux manières. Dans l'hésitation : je ne sais que choisir, et je suis, à la limite, paralysé par le doute. C'est l'indifférence « négative ». Mais il écrit dans la même lettre que d'autres philosophes entendent par indifférence une faculté « positive » qui nous permet de choisir le mal [ce que nous tenons, moralement parlant, pour tel]. Ce « mal » est cependant un « bien », dans la mesure où, en le choisissant, nous pensons que c'est un bien d'affirmer ainsi notre liberté. Voir le texte 7 // p. 191.

Cependant, pour Descartes, la vraie liberté ne peut être qu'éclairée : je choisis alors délibérément de faire ce que j'estime être le bien, en sachant que c'est le bien : sans hésiter par conséquent¹.

Ces contradictions semblent indépassables. C'est ce que Descartes souligne en affirmant que la **liberté d'indifférence** et la **liberté éclairée** sont les deux aspects inséparables d'une seule et même liberté. Plus près de nous, le philosophe français Maurice Merleau-Ponty, dans la mouvance de la philosophie existentialiste, relève une autre contradiction de la liberté : celle-ci ne se réalise jamais hors du monde (c'est-à-dire hors de tout contexte), mais toujours en situation (c'est-à-dire dans un milieu, et suivant des déterminations, qui nous conditionnent largement). // TEXTES 6 à 8.

IV. De la liberté morale à l'émancipation politique

Indépendance et autonomie

Ce balancement de la liberté entre un pôle négatif (le refus de la compromission ou de la résignation impliquées par toute décision) et un pôle positif (le choix volontaire) se retrouve sur le plan moral comme dans le domaine politique. Dans le *Gorgias*, Socrate oppose la fausse liberté du tyran – qui se croit libre parce qu'il a le pouvoir de soumettre et d'anéantir ses sujets – à la vraie liberté de celui qui est maître de lui-même dans la mesure où il est capable de ne pas succomber à ses propres désirs. De même, Kant, à la suite de Rousseau², montre que la vraie liberté n'est pas l'indépendance (le pouvoir de faire tout ce qui nous plaît), mais l'**autonomie** (de *autos* : « le même » et *nomos*, « loi »), c'est-à-dire la capacité de se donner à soi-même la loi que nous dicte notre propre raison. C'est donc parce qu'il est doué de raison que l'homme est libre. Être libre, ce n'est pas agir indépendamment de toute règle ni contrainte ; la liberté sans loi, la liberté capricieuse est une fiction vaine et puérile.

La liberté politique

Sur le plan politique, la liberté est le produit d'une laborieuse conquête, dont les conditions sociales, économiques et juridiques ont été progressivement mises en place tout au long de notre histoire. Aux sources de notre civilisation, elle fut d'abord un statut – celui du **citoyen** – opposé à la situation de l'esclave, dépourvu de droits et dépossédé, par là même, de son humanité³. Dans la Grèce antique, le citoyen est l'homme libre par excellence qui préside, au même titre que ses égaux, à la destinée de la cité. La liberté est alors à la fois un pouvoir (celui de participer aux décisions politiques et judiciaires) et un ensemble de droits, qui matérialisent et garantissent cette liberté.

¹ Contrairement à la liberté d'indifférence, qui me fait hésiter, puis, éventuellement, opter pour ce qui est moralement mauvais ou indifférent.

² Voir dans le chapitre « La morale, le droit et la politique » le texte 9 de Rousseau ► p. 214.

³ Voir le chapitre « Citoyenneté antique et citoyenneté moderne » ► p. 339.

Bien plus tard, la liberté est devenue une qualité inhérente à tous les hommes – au moins théoriquement – et non plus aux seuls citoyens¹. Être homme, c'est être libre, fondamentalement, essentiellement. Un homme – libre donc par définition, par nature – ne peut, ne doit être assujéti à quiconque. Depuis les écrits de La Boétie ou de Rousseau², on sait qu'aucune idéologie ne peut plus justifier ni l'esclavage ni l'oppression économique et politique, quelque forme que l'une ou l'autre puissent prendre. Cependant, parallèlement, le contenu de la liberté a évolué. Le citoyen moderne ne veut plus nécessairement infléchir le destin de la cité d'aujourd'hui : la nation, ou l'État. La **sphère de la liberté** est désormais plus restreinte. Elle se limite bien souvent au domaine de la vie privée et aux désirs parfois égoïstes qui lui sont associés. D'où le risque de voir la liberté, devenue le simple souci de nos intérêts privés, se retourner paradoxalement en son contraire. **TEXTES 9 à 14.**

V. Le choix de la liberté

Si la liberté est devenue, dans une certaine mesure, une réalité pour tous ceux qui vivent dans un État de droit³, cela ne signifie pas pour autant que les autres dimensions de la liberté passent au second plan, ou peuvent de ce fait demeurer ignorées. Jean-Paul Sartre explique en quel sens la liberté demeure un choix fondamental, qui, en tant que tel, ne dérive aucunement d'une situation objective. Bien au contraire, dans la condition la plus désespérante – esclavage, incarcération, soumission à un régime despotique –, je peux encore prétendre à la liberté. C'est en ce sens que Sartre a pu dire que « nous [les Français] n'avions jamais été aussi libres que sous l'occupation allemande⁴ ». Car le choix de la liberté, même s'il comprend le risque de mort, est toujours possible. Toute personne qui est en mesure⁵ de répondre de ses actes est libre, y compris dans les situations les plus critiques.

L'aptitude à la **responsabilité**, tant juridique que morale, est bien le propre de l'homme. Mais désormais, si l'on en croit le philosophe Hans Jonas, elle ne concerne plus les seuls individus. Elle vaut aussi pour l'humanité tout entière, responsable de ses choix pour l'avenir, dans une situation inédite, situation périlleuse à bien des égards. À l'âge de la civilisation technique, le concept de responsabilité doit donc être repensé⁶, ce qui n'est pas sans conséquence pour la liberté humaine, considérée notamment sous l'angle des obligations morales et des choix politiques qu'elle implique et qu'elle suscite en même temps. La liberté, fondement de notre dignité, est également un fardeau. Nous sommes, selon la célèbre formule de Sartre, « condamnés à être libres⁷ ». **TEXTES 15 et 16.**

1 Voir le chapitre « Citoyenneté antique, citoyenneté moderne » ► p. 338.

2 *Du contrat social* (1762), livre I, chap. II, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 12.

3 Sur le sens de cette expression, voir le chapitre « L'État et la société » ► p. 247.

4 « La République du silence » (1944) dans *Situations III*, Gallimard, 1949.

5 C'est-à-dire qui n'est pas mentalement aliénée.

6 Voir le chapitre « Enjeux du progrès technique » ► p. 318.

7 « L'homme, étant condamné à être libre, écrit Sartre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même [...] en ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante. » *L'Être et le Néant* (1943), Gallimard, coll. « Tel », 1994, p. 612.

I. L'expérience de la liberté

La liberté «négative»

TEXTE 1

HOBBS

Dans le langage courant, le mot «liberté» est employé avec des acceptions parfois contradictoires. Le philosophe anglais Hobbes tente ici de dégager une signification première du mot «liberté», telle que les autres sens du mot puissent être considérés comme en étant dérivés.

LIBERTÉ [*liberty*], ou FRANCHISE [*freedom*], signifie (proprement) l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement) et le mot ne peut pas moins être appliqué aux créatures privées de raison et inanimées qu'aux créatures raisonnables. D'une chose, en effet, fixée dans un environnement tel qu'elle ne puisse se mouvoir, sauf dans un espace précis, espace déterminé par la résistance d'un corps extérieur, on dit qu'elle n'a pas la liberté d'avancer. Et il en va de même de toutes les autres créatures vivantes quand elles sont emprisonnées, ou retenues par des murs et des chaînes; de l'eau quand elle est retenue par des rives ou contenue dans des vases, de sorte que sans cela elle se répandrait sur un espace plus étendu, on a l'habitude de dire qu'elles ne sont pas libres de se mouvoir de la façon dont elles le feraient s'il n'y avait pas ces obstacles extérieurs. Mais, si l'obstacle au mouvement est la constitution de la chose elle-même¹, on n'a pas l'habitude de dire qu'elle manque de liberté, mais de puissance de se mouvoir, comme quand une pierre reste là ou que l'on est cloué au lit par la maladie.

Conformément à la signification propre et généralement admise du mot, UN HOMME LIBRE est celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire. Mais, quand les mots *libre* et *liberté* sont appliqués à autre chose qu'à des corps, c'est un abus de langage; en effet, ce qui n'est pas susceptible de mouvement n'est pas sujet à des empêchements. Par conséquent, quand (par exemple), il est dit que la voie est libre, on ne veut pas dire que la liberté est celle de la voie, mais que ceux qui s'y déplacent le font sans obstacle. Et quand on dit qu'une donation est libre, cela ne veut pas dire que la liberté est dans la donation, mais dans la personne qui la fait, sans qu'elle y ait été contrainte par une loi ou par une convention. De même, quand nous parlons librement, il ne s'agit pas de la liberté de la voix, ou de l'articulation; mais de celle de la personne qu'aucune loi n'a contrainte à s'exprimer autrement qu'elle l'a fait. Enfin, on ne peut pas déduire de l'emploi des mots *volonté libre* [*free will*] une quelconque liberté de la volonté, du désir ou de l'inclination, mais la liberté de l'homme consistant en ceci qu'il ne rencontre pas d'obstacle² pour faire ce qu'il a la volonté, le désir ou l'inclination de faire.

1 Hobbes évoque ici une contrainte, ou un empêchement interne, par exemple, une maladie ou un handicap.

2 La liberté est donc bien en premier lieu le fait de ne pas être empêché, pour les choses comme pour les hommes. Liberté et nécessité sont compatibles, comme Hobbes l'explique un paragraphe après cet extrait: agir volontairement, c'est agir conformément à notre nature (conformément à la nécessité de notre nature) sans y être forcé (par des forces ou un pouvoir extérieurs).

Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651), II^e partie, chap. 21, trad. G. Mairet, Gallimard, coll. «Folio essais», 2000, p. 336-338.

La liberté est indéfinissable

TEXTE 2 BERGSON

Toute définition de la liberté conduit à la nier. Tel est le paradoxe de la volonté d'expliquer à tout prix. Il est impossible d'analyser la liberté sans évoquer ses causes, et sans, par là même, la traiter comme une chose. Mais les choses, comme le rappelle ici Bergson, ne sont pas libres...

On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse, en effet, une chose, mais non pas un progrès; on décompose de l'étendue, mais non pas de la durée. Ou bien, si l'on s'obstine à analyser quand même, on transforme inconsciemment le progrès en chose¹, et la durée en étendue. Par cela seul qu'on prétend décomposer le temps concret, on en déroule les moments dans l'espace homogène; à la place du fait s'accomplissant on met le fait accompli, et comme on a commencé par figer en quelque sorte l'activité du moi, on voit la spontanéité se résoudre en inertie et la liberté en nécessité. — C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme. [...]

En résumé, toute demande d'éclaircissement, en ce qui concerne la liberté, revient sans qu'on s'en doute à la question suivante: «le temps peut-il se représenter adéquatement par de l'espace?» — À quoi, nous répondons: oui, s'il s'agit du temps écoulé; non, si vous parlez du temps qui s'écoule. Or l'acte libre se produit dans le temps qui s'écoule², et non pas dans le temps écoulé. La liberté est donc un fait et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair.

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), PUF, 1965, p. 165-166.

1 L'évolution, le progrès, la

durée sont créateurs, ce que n'est pas l'espace, qui n'est qu'un cadre statique, et non une puissance dynamique.

2 L'acte libre est créateur.

Il implique la durée (le temps qui s'écoule) et non le temps écoulé, c'est-à-dire figé après coup dans la représentation que nous en formons.

II. Liberté et nécessité

La nécessité n'exclut pas la liberté

TEXTE 3 KANT

Il y a une apparente incompatibilité entre le règne de la nature et celui de la liberté. La nature est en effet régie par la nécessité (ses lois ne souffrent aucune exception) tandis que la liberté est une idée (agir sans contrainte) à laquelle ne correspond aucune expérience indiscutable. Kant se demande ici dans quelle mesure cette contradiction pourrait être surmontée.

Tous les hommes se pensent comme libres dans leur volonté. D'où tous les jugements sur des actions qui *auraient dû arriver*, même si elles ne sont pas arrivées. Pourtant, cette liberté n'est pas un concept empirique¹ et ne peut pas l'être, parce que ce concept demeure toujours, bien que l'expérience montre le contraire des exigences qui sont représentées comme nécessaires quand on suppose la liberté. D'un autre côté, il est

1 Un concept auquel correspondrait quelque chose d'observable.

tout aussi nécessaire que tout ce qui arrive soit immanquablement déterminé d'après des lois de la nature, et cette nécessité naturelle n'est pas davantage un concept empirique, précisément parce qu'il porte en lui le
 10 concept de la nécessité, et donc d'une connaissance *a priori*². Mais ce concept d'une nature est confirmé par l'expérience et doit être lui-même inévitablement présupposé si l'expérience, c'est-à-dire une connaissance des objets des sens liée par des lois universelles, doit être possible. C'est pourquoi la liberté n'est qu'une *idée* de la raison, dont la réalité objective
 15 est en soi douteuse³, tandis que la nature est un *concept de l'entendement* qui démontre et doit nécessairement démontrer sa réalité par des exemples qu'offre l'expérience.

Une dialectique de la raison⁴ découle de ce qui précède, puisque eu égard à la volonté, la liberté qui l'accompagne semble entrer en contradiction avec la nécessité naturelle et qu'à cette croisée des chemins, la raison
 20 dans son *intention spéculative*⁵ trouve le chemin de la nécessité naturelle beaucoup mieux ouvert et plus viable que celui de la liberté. Néanmoins, dans l'*intention pratique*⁶, le sentier de la liberté est le seul sur lequel il soit possible de faire usage de sa raison dans notre conduite. C'est pourquoi il
 25 est également impossible à la philosophie la plus subtile et à la raison humaine la plus commune de chasser la liberté par des ratiocinations⁷. La raison doit donc supposer qu'il n'y a pas de véritable contradiction entre la liberté et la nécessité naturelle dans les mêmes actions humaines, car elle ne peut pas plus renoncer au concept de la nature qu'à celui de la liberté.

Emmanuel Kant, *Fondement pour la métaphysique des mœurs* (1785), trad. O. Hansen-Løve, Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 2000, p. 110-111.

La superstition fataliste

TEXTE 4

ALAIN

Le sens commun confond ou entremêle les idées déterministes et les superstitions fatalistes. Alain montre ici qu'il n'y a pas un, mais au contraire trois déterminismes, et que le fatalisme est l'antithèse du seul déterminisme rigoureux, à savoir le déterminisme scientifique.

On peut prédire ce qui arrivera dans un système clos, ou à peu près clos, par exemple dans un calorimètre¹, dans un circuit électrique, dans le système solaire, si l'on considère les positions des astres seulement. [...]

Il est inévitable qu'un esprit exercé aux sciences² étende encore cette
 5 idée déterministe à tous les systèmes réels, grands ou petits.

Ces temps de destruction mécanique ont offert des exemples tragiques de cette détermination par les causes sur lesquels des millions d'hommes ont réfléchi inévitablement. Un peu moins de poudre dans la charge, l'obus allait moins loin, j'étais mort. L'accident le plus ordinaire donne lieu à des
 10 remarques du même genre; si ce passant avait trébuché, cette ardoise ne l'aurait point tué. Ainsi se forme l'idée déterministe populaire, moins rigoureuse que la scientifique, mais tout aussi raisonnable. Seulement l'idée fataliste s'y mêle, on voit bien pourquoi, à cause des actions et des passions

2 Donnée avant toute expérience.

3 Il n'y a pas de connaissance (au sens strict de ce terme) de la liberté.

4 «Dialectique»: discours ou processus comprenant des contradictions. «Dialectique de la raison» signifie que la raison entre en conflit avec elle-même.

5 La raison «spéculative», c'est-à-dire la raison théorique, (qui essaye de concevoir la liberté) par opposition à la raison «pratique» (celle-ci commande l'action).

6 Voir note précédente.

7 Raisonnements abstraits et spéculatifs.

1 Instrument destiné à mesurer la quantité de chaleur absorbée ou dégagée lors d'une transformation physique ou d'une réaction chimique. C'est un cas particulier de système clos.

2 C'est Laplace qui est visé ici tout particulièrement.

qui sont toujours mêlées aux événements que l'on remarque. On conclut
 15 que cet homme devait mourir là, et que c'était sa destinée, ramenant ainsi en scène cette opinion de sauvage que les précautions ne servent pas contre le dieu, ni contre le mauvais sort. Cette confusion est cause que les hommes peu instruits acceptent volontiers l'idée déterministe; elle répond au fatalisme, superstition bien forte et bien naturelle comme on l'a vu.

20 Ce sont pourtant des doctrines opposées; l'une chasserait l'autre si l'on regardait bien. L'idée fataliste, c'est que ce qui est écrit ou prédit se réalisera quelles que soient les causes; les fables d'Eschyle tué par la chute d'une maison, et du fils du roi qui périt par l'image d'un lion nous montrent cette superstition à l'état naïf. Et le proverbe dit de même que l'homme qui est
 25 né pour être noyé ne sera jamais pendu. Au lieu que, selon le déterminisme, le plus petit changement écarte de grands malheurs, ce qui fait qu'un malheur bien clairement prédit n'arriverait point. Mais on sait que le fatalisme ne se rend pas pour si peu. Si le malheur a été évité, c'est que fatalement il devait l'être. Il était écrit que tu guérirais, mais il l'était aussi que
 30 tu prendrais le remède, que tu demanderais le médecin, et ainsi de suite³. Le fatalisme se transforme ainsi en un déterminisme théologique; et l'oracle devient un dieu parfaitement instruit, qui voit d'avance les effets parce qu'il voit aussi les causes. Il reste à disputer si c'est la bonté de Dieu ou sa sagesse qui l'emportera. Ces jeux de paroles sont sans fin.

Émile Chartier dit **Alain**, *Éléments de philosophie* (1941),
 Gallimard, coll. «Folio essais»,
 1990, p. 242-245.

3 C'est le fameux «argument paresseux», combattu par les stoïciens (s'il est écrit que je dois guérir, ou que je dois avoir mon bac, je n'ai pas besoin de me soigner, pas besoin de travailler...). Pour les stoïciens, le déterminisme ne saurait induire une résignation (ou paresse) fataliste.

L'avenir est indéterminé

TEXTE 5 POPPER

L'avenir n'est pas prévisible. Karl Popper rejoint ici Bergson (voir le texte 2 de ce chapitre p. 187) dans son refus de concevoir le temps à l'image de l'espace: les événements à venir n'existent pas (pas encore), pas même en pointillés.

L'historicisme¹ est une erreur de bout en bout. L'historiciste voit l'histoire comme une sorte de cours d'eau, comme un fleuve qui coule, et il se croit capable de prévoir où passera l'eau. L'historiciste pense être très intelligent; il voit l'eau qui coule et imagine pouvoir prédire l'avenir. Cette
 5 attitude est, sur le plan moral, totalement erronée. On peut étudier l'histoire autant qu'on le veut, mais cette idée du fleuve n'est rien de plus qu'une métaphore et n'a rien à voir avec la réalité. On peut étudier ce qui a été, mais ce qui a été est terminé, et à partir de là, nous ne sommes pas en mesure de prévoir quoi que ce soit, de suivre le courant; nous devons simplement
 10 agir et tâcher de rendre les choses meilleures. Le moment présent est celui où finit l'histoire, et nous ne sommes absolument pas capables de regarder l'avenir en pensant pouvoir le prédire grâce au courant. Et nous ne pouvons pas non plus nous dire: j'ai toujours su que le fleuve passerait là.

Karl Popper, *La Leçon de ce siècle*, trad. J. Henry et Cl. Orsoni,
 10/18, coll. «Bibliothèques»,
 1993, p. 82-83.

1 Doctrine, pour Popper, «selon laquelle l'histoire est régie par des lois particulières dont la découverte permettrait de prédire le destin de l'homme». (*La Société ouverte et ses ennemis*, t. I, trad. J. Bernard et P. Monod, Ed. du Seuil, 1979, p. 15.)

III. La liberté à l'épreuve

La liberté devant la mort

TEXTE 6

HEGEL

Pour Hegel, la liberté n'est pas une donnée naturelle. Ainsi, les animaux – qui n'ont pas de conscience réfléchie (la « conscience de soi ») – ne sont pas des sujets libres. Seul l'homme est en mesure d'accéder à la liberté, mais il ne peut le faire que s'il comprend que la liberté a plus de valeur que la vie. Une telle prise de conscience passe par l'épreuve du face-à-face avec une autre conscience, donc par le risque de mort, comme il l'explique dans ce célèbre passage.

Le concept de conscience de soi, comme d'un sujet qui soit en même temps objectif¹, entraîne le rapport suivant : il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi.

Une conscience de soi qui est pour une autre conscience de soi n'est pas seulement pour elle comme pur objet, mais comme *son autre soi*². [...]

Pour se faire valoir et être reconnue comme *libre*, il faut que la conscience de soi se *représente* pour une autre comme *libérée de la réalité naturelle présente*. Ce moment n'est pas moins nécessaire que celui qui correspond à la liberté de la conscience de soi en elle-même. L'égalité absolue du Je par rapport à lui-même n'est pas une égalité essentiellement immédiate, mais une égalité qui se constitue en supprimant l'immédiateté sensible³ et qui, de la sorte, s'impose aussi à un autre Je comme libre et indépendante du sensible. Ainsi la conscience de soi se révèle conforme à son concept⁴ et, puisqu'elle donne réalité au Je, il est impossible qu'elle ne soit pas reconnue.

Mais l'*autonomie* est moins la liberté qui *sort* de la présence sensible immédiate et qui *se détache* d'elle que, bien plutôt, la liberté au sein de cette présence. Ce moment est aussi nécessaire que l'autre, mais ils ne sont pas d'égale valeur. Par suite de l'*inégalité* qui tient à ce que, pour l'une des deux consciences de soi, la liberté a plus de valeur⁵ que la réalité sensible présente, tandis que, pour l'autre, cette présence assume, au regard de la liberté, valeur de réalité essentielle, c'est alors que s'établit entre elles, avec l'obligation réciproque d'être reconnues dans la réalité effective et déterminée, la relation *maîtrise-servitude*, ou, absolument parlant, *service-obéissance*, dans la mesure où cette différence d'autonomie est donnée par le rapport naturel immédiat.

Puisqu'il est nécessaire que chacune des deux consciences de soi, qui s'opposent l'une à l'autre, s'efforce de se manifester et de s'affirmer, devant l'autre et pour l'autre, comme un être-pour-soi absolu, par là même celle qui a *préféré la vie à la liberté*, et qui se révèle impuissante à faire, par elle-même et pour assurer son indépendance, abstraction de sa réalité sensible présente, entre ainsi dans le rapport de *servitude*.

1 Je ne peux être conscient de moi objectivement, c'est-à-dire effectivement, indiscutablement, que si une autre conscience de soi me fait face et me renvoie mon image, à la manière d'un miroir.

2 L'autre n'est pas un objet (littéralement : « ce qui est posé devant »), mais un autre sujet, qui peut donc soit me reconnaître, soit me nier.

3 Pour s'affirmer en tant que sujet libre, l'homme doit supprimer, ou encore nier, sa relation immédiate à la nature : c'est-à-dire qu'il doit affirmer son mépris d'une vie purement animale.

4 C'est-à-dire à sa définition, à sa vraie nature.

5 Elle vaut plus que la vie. Pour la liberté, un homme peut risquer sa vie, et même la perdre.

Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique* (cours donnés par Hegel de 1808 à 1811, édités à titre posthume en 1838), II^e cours, I^{re} subdivision, § 29 à 34, trad. M. de Gandillac, Denoël-Gonthier, 1971, p. 79-80.

Liberté d'indifférence et liberté éclairée

TEXTE 7 DESCARTES

La liberté peut prendre deux formes distinctes, selon Descartes. Il nomme « liberté d'indifférence » et « liberté éclairée » ce qu'il présente toutefois comme les deux pôles d'une seule et même liberté.

L'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel est la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien ; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. Mais peut-être que d'autres entendent par indifférence une faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. Cette faculté positive¹, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle y est, non seulement dans ces actes où elle n'est pas poussée par des raisons évidentes d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres ; à ce point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions². En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre³.

De plus, il faut remarquer que la liberté peut être considérée dans les actions de la volonté avant l'accomplissement ou pendant l'accomplissement.

[...] Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. Si nous prenons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement ; si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive ; ainsi, nous pouvons toujours agir plus librement dans les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que dans les choses appelées par nous indifférentes. En ce sens on peut même dire que les choses qui nous sont commandées par les autres et que sans cela nous ne ferions point de nous-mêmes, nous les faisons moins librement que celles qui ne nous sont pas commandées ; parce que le jugement qu'elles sont difficiles à faire est opposé au jugement qu'il est bon de faire ce qui est commandé, et ces deux jugements, plus ils nous meuvent également⁴, plus ils mettent en nous d'indifférence prise au premier sens⁵.

Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu'elles s'accomplissent, la liberté n'implique aucune indifférence, qu'on la prenne au premier ou au deuxième sens ; parce que ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais elle consiste dans la seule facilité d'exécution, et alors, libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose. C'est en ce sens que j'ai écrit que je suis porté d'autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et plus d'élan.

René Descartes, Lettre au père Mesland, 9 février 1645, dans *Œuvres et Lettres*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 1177-1178.

1 Elle est « positive » en tant qu'elle exprime une véritable force de la volonté (étrangère à l'animal, par exemple). Mais négative (mauvaise) d'un point de vue moral.

2 On peut décider de faire le mal en connaissance de cause, c'est-à-dire en sachant que c'est le mal.

3 Le libre arbitre, présenté par la philosophie classique comme la liberté par excellence, est le pouvoir de se déterminer sans cause. Cela signifie que la décision libre est considérée comme un commencement absolu.

4 Plus ils nous influencent.

5 Lorsqu'une décision est pénible à prendre, nous nous trouvons dans une situation équivalente à l'indifférence. Nous voulons sans vouloir vraiment, et c'est donc une occasion significative d'éprouver la force (faculté « positive ») de notre volonté.

La liberté en situation

TEXTE 8

MERLEAU-PONTY

Dans le texte qui suit, Merleau-Ponty se demande dans quelle mesure un homme libre peut être à la fois dans le monde (conditionné par son passé et son milieu) et hors du monde (toujours susceptible de s'en libérer). Tout comme Descartes, il estime que les contradictions de la liberté, qui en constituent le cœur, doivent être à la fois reconnues et assumées.

Le choix que nous faisons de notre vie a toujours lieu sur la base d'un certain donné. Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par aucune création absolue¹. Toutes les explications de ma conduite par mon passé, mon
5 tempérament, mon milieu sont donc vraies, à condition qu'on les considère non comme des apports séparables, mais comme des moments de mon être total dont il m'est loisible d'explicitier le sens dans différentes directions, sans qu'on puisse jamais dire si c'est moi qui leur donne leur sens ou si je le reçois d'eux. Je suis une structure psychologique et historique. J'ai reçu
10 avec l'existence une manière d'exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure, et même la pensée d'un philosophe n'est qu'une manière d'explicitier sa prise sur le monde, cela qu'il est. Et cependant, je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen. Car cette vie signifiante, cette certaine signifi-
15 cation de la nature et de l'histoire que je suis, ne limite pas mon accès au monde, elle est au contraire mon moyen de communiquer avec lui. C'est en étant sans restrictions ni réserves ce que je suis à présent que j'ai chance de progresser, c'est en vivant mon temps que je peux comprendre les autres temps, c'est en m'enfonçant dans le présent et dans le monde, en assu-
20 mant résolument ce que je suis par hasard, en voulant ce que je veux, en faisant ce que je fais que je peux aller au-delà. Je ne peux manquer la liberté² que si je cherche à dépasser ma situation naturelle et sociale en refusant de l'assumer d'abord, au lieu de rejoindre à travers elle le monde naturel et humain. Rien ne me détermine du dehors, non que rien ne me sollicite,
25 mais au contraire parce que je suis d'emblée hors de moi³ et ouvert au monde. Nous sommes de part en part vrais, nous avons avec nous, du seul fait que nous sommes au monde, et non pas seulement dans le monde, comme des choses, tout ce qu'il faut pour nous dépasser.

1 La liberté n'est pas un commencement absolu. Elle ne surgit pas du néant : une décision libre s'appuie sur des motifs. La liberté est reliée (à ma nature, à mon milieu). Elle est donc relative.

2 C'est-à-dire ne pas la comprendre, donc la rejeter, et, par conséquent, la perdre.

3 C'est ce que signifie « exister » : être hors de soi. Alors même que je m'assume (par la connaissance, par exemple), j'ai toujours la possibilité de m'échapper (de tourner le dos à mon passé, par exemple). Tel est le but d'une psychanalyse : me connaître mieux, afin de pouvoir me libérer de moi-même.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, coll. « Tel », 1971, p. 519-520.

IV. De la liberté morale à l'émancipation politique

La fausse liberté du tyran

TEXTE 9

PLATON

Les tyrans sont des hommes très puissants. Sont-ils libres pour autant? Contre le jeune sophiste Polos, Socrate tente de montrer ici que, en faisant tout ce qui me plaît (à la manière d'un tyran), je fais souvent le contraire de ce que je veux; du moins à long terme.

SOCRATE. – Ne viens-tu pas de me dire que les orateurs pouvaient faire périr qui ils voulaient, comme les tyrans, et déposséder et chasser de la cité qui bon leur semble?

POLOS. – Je l'ai dit.

SOCRATE. – Eh bien, je dis qu'il y a là deux questions; et je répondrai à l'une et à l'autre. J'affirme en effet, Polos, que pour moi la puissance des orateurs et des tyrans dans les cités est très restreinte, comme je le disais à l'instant; ils ne font en effet, pour ainsi dire, rien de ce qu'ils veulent; cependant, ils font ce qui leur paraît le meilleur.

POLOS. – Et ça, ce n'est pas être très puissant?

SOCRATE. – Non, comme l'admet Polos.

POLOS. – Moi, je ne l'admets pas! Je l'affirme au contraire.

SOCRATE. – Par Zeus, non, puisque tu admets que la toute-puissance est un bien pour celui qui la possède.

POLOS. – Oui, je l'affirme.

SOCRATE. – Penses-tu donc que ce soit un bien de faire ce qui semble le meilleur, mais sans discernement? Tu appelles cela être très puissant?

POLOS. – Non.

SOCRATE. – [...] la puissance, tu l'as dit toi-même, est un bien; mais faire ce qui nous plaît sans discernement, tu reconnais, toi aussi, que c'est un mal, non?

POLOS. – Si.

SOCRATE. – Comment donc les orateurs et les tyrans seraient-ils très puissants dans les cités, si Socrate n'est pas réfuté par Polos qui soutient qu'ils font ce qu'ils veulent?

POLOS. – Cet homme...

SOCRATE. – ... J'affirme qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent. Allez, réfute-moi.

POLOS. – Tu ne reconnaissais pas toi-même à l'instant qu'ils font ce qui leur paraît le meilleur?

SOCRATE. – Je le reconnais encore maintenant.

POLOS. – Et ils ne font pas ce qu'ils veulent?

SOCRATE. – Non.

POLOS. – Quand ils font ce qui leur plaît?

SOCRATE. – Oui.

POLOS. – Tu dis des choses lamentables et extravagantes, Socrate.

SOCRATE. – Ne m'accuse pas, Polos, mon gosse¹, pour m'adresser à toi à ta manière. Mais si tu es en mesure de m'interroger, démontre que je mens, sinon, à toi de me répondre.

40 POLOS. – Mais je veux bien répondre, afin de savoir aussi ce que tu veux dire.

SOCRATE. – D'après toi, les hommes veulent-ils chaque fois ce qu'ils font, ou bien ce pour quoi ils font ce qu'ils font? Par exemple, ceux qui absorbent une drogue venant d'un médecin, d'après toi, veulent-ils ce qu'ils
45 font, absorber cette drogue non sans douleur, ou bien ce pour quoi ils l'absorbent: être en bonne santé?

POLOS. – Il est évident que c'est pour être en bonne santé.

SOCRATE. – De même les navigateurs et autres trafiquants ne veulent pas chaque fois ce qu'ils font. Qui veut partir en mer, prendre des risques,
50 avoir des tracasseries? Non, à mon avis, s'ils partent, c'est pour s'enrichir. C'est pour la richesse qu'ils partent en mer.

POLOS. – Tout à fait.

SOCRATE. – N'en va-t-il pas ainsi pour tout? Si on fait une chose dans un certain but, on ne veut pas ce qu'on fait mais le but dans lequel on le fait.

55 POLOS. – Oui.

Platon, *Gorgias* (vers 390 av. J.-C.), 466 d-467 d, trad. B. Pieltre, Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 2000, p. 47-50.

1 Socrate joue sur les sonorités (il y a une allitération dans le texte grec: ô lôste Pôle), à la manière de Polos dans ses écrits («pour m'adresser à toi à ta manière», ajoute Socrate). Nous avons essayé de le rendre par une allitération en français. (Note du traducteur.)

L'autonomie

TEXTE 10

KANT

Kant oppose, dans le texte qui suit, l'indépendance et l'autonomie. L'indépendance n'est qu'une liberté négative. La vraie liberté est l'autonomie, c'est-à-dire la capacité, pour tout homme, de se donner à lui-même sa propre loi, que lui dicte la raison pratique (raison qui commande l'action).

Agis de telle sorte que la maxime de la volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. [...]

L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes; au contraire toute *hétéronomie*¹ du libre
5 choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté. Le principe unique de la moralité consiste dans l'indépendance, à l'égard de toute
matière² de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré), et en même temps
aussi dans la détermination du libre choix par la simple forme législative
10 universelle, dont une maxime doit être capable. Mais cette *indépendance* est la liberté au sens *négatif*, cette *législation propre* de la raison pure et, comme
telle, pratique, est la liberté au sens *positif*. La loi morale n'exprime donc pas
autre chose que l'*autonomie* de la raison pure pratique³, c'est-à-dire de la liberté,
et cette autonomie est elle-même la condition formelle de toutes les maximes,
15 la seule par laquelle elles puissent s'accorder avec la loi pratique suprême.

1 Soumission à une loi étrangère (du grec *heteros*, «autre», et *nomos*, «loi»).

2 Matière signifie ici contenu, objet à l'égard duquel se détermine notre volonté.

3 La raison «pure» (indépendante de l'expérience) qui gouverne l'action («pratique»).

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), trad. Fr. Picavet, PUF, coll. «Quadrige», 5^e éd., 1997, p. 30-33.

Liberté naturelle et liberté civile

TEXTE 11

ROUSSEAU

Rousseau met ici en perspective les avantages de l'état de nature et ceux de l'état civil. En passant de l'état de nature à l'état civil, l'homme perd une liberté illimitée, mais fragile, voire fictive. Ce n'est que grâce à l'existence sociale, ce que Rousseau appelle « l'état civil », que l'homme peut accéder à une liberté véritable qui trouve dans la loi sa garantie en même temps que son accomplissement.

Ce passage de l'état de nature à l'état civil¹ produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.

Réduisons toute cette balance² à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété³ de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale⁴, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif.

On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre I, chap. VIII, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 26-27.

1 « État civil » signifie ici état de société.

2 Cette comparaison, cette mise en perspective.

3 Il ne faut pas confondre la propriété et la possession (qui est acquise naturellement par la force ou le travail, mais qui ne comporte aucune garantie).

4 La volonté générale se définit, chez Rousseau, par son objet (l'intérêt commun), sa source (le peuple) et sa forme (la loi). Elle est différente de la volonté majoritaire et de la volonté de tous. La volonté générale est une fiction théorique (voir *Du contrat social*, livre I, chap. VI et VII).

Pour avoir la liberté, il ne faut que la désirer

TEXTE 12 LA BOÉTIE

Dans son Discours de la servitude volontaire, le jeune La Boétie pose la question suivante : pourquoi les hommes se laissent-ils asservir ? Pourquoi ne renversent-ils pas ceux qui les tyrannisent ? Des centaines de milliers d'hommes n'ont-ils donc aucune ressource face à un homme seul ? D'une manière très audacieuse pour son temps, il suggère ici qu'une révolte populaire contre le pouvoir est non seulement souhaitable, mais aussi possible.

C'est chose étrange d'ouïr¹ parler de la vaillance que la liberté met dans le cœur de ceux qui la défendent ; mais ce qui se fait en tous pays, par tous les hommes, tous les jours, qu'un homme mâtine² cent mille et les prive de leur liberté, qui le croirait, s'il ne faisait que l'ouïr dire et non le voir ? Et, s'il ne se faisait qu'en pays étranges et lointaines terres et qu'on le dit, qui ne penserait que cela fut plutôt feint³ et trouvé que non pas véritable ? Encore ce seul tyran, il n'est pas besoin de le combattre, il n'est pas besoin de le défaire, il est de soi-même défait⁴, mais que⁵ le pays ne consente à sa servitude ; il ne faut pas lui ôter rien, mais ne lui donner rien ; il n'est pas besoin que le pays se mette en peine de faire rien pour soi, pourvu qu'il ne fasse rien contre soi. Ce sont donc les peuples mêmes qui se laissent ou plutôt se font gourmander⁶, puisqu'en cessant de servir ils en seraient quittes ; c'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui, ayant le choix ou d'être serf ou d'être libre, quitte la franchise⁷ et prend le joug, qui consent à son mal, ou plutôt le pourchasse. S'il lui coûtait quelque chose à recouvrer sa liberté, je ne l'en presserais point, combien qu'est-ce⁸ que l'homme doit avoir plus cher que de se remettre en⁹ son droit naturel¹⁰, et, par manière de dire, de bête revenir homme ; mais encore je ne désire pas en lui si grande hardiesse ; je lui permets qu'il aime mieux je ne sais quelle sûreté de vivre misérablement qu'une douteuse espérance de vivre à son aise. Quoi ? si pour avoir liberté il ne faut que la désirer, s'il n'est besoin que d'un simple vouloir, se trouvera-t-il nation au monde qui l'estime encore trop chère, la pouvant gagner d'un seul souhait, et qui plaîne¹¹ la volonté à recouvrer le bien le quel il devrait racheter au prix de son sang, et le quel perdu, tous les gens d'honneur doivent estimer la vie déplaisante et la mort salutaire ?

Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1553),
Flammarion, coll. « GF »,
1983, p. 136-137.

1 D'entendre.

2 Soumettre, asservir.

3 Imaginé, inventé.

4 C'est-à-dire vaincu, parce qu'il n'a aucune force par lui-même. Un homme seul ne pèse rien face à cent mille.

5 Pourvu que.

6 Brider, dominer, dompter.

7 La liberté.

8 Encore que l'homme ne doit avoir (rien) de plus cher que...

9 De recouvrer.

10 Anticipant Hobbes, Locke ou Rousseau, La Boétie affirme ici que la liberté est un droit naturel, c'est-à-dire fondamental et inaliénable, de tout homme.

11 Ménage.

De la participation active à la jouissance de l'indépendance

TEXTE 13 CONSTANT

Dans une conférence prononcée en 1819, le philosophe libéral Benjamin Constant explique en quoi notre conception de la liberté diffère de celle des anciens. De positive (le pouvoir de décider), elle est devenue négative (celui de ne pas être opprimé). Un citoyen moderne attend surtout du pouvoir la protection de ses intérêts personnels.

Nous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens¹, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté à nous doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée. La part que dans l'antiquité chacun prenait à la souveraineté nationale n'était point, comme de nos jours, une supposition abstraite. La volonté de chacun avait une influence réelle; l'exercice de cette volonté était un plaisir vif et répété. En conséquence, les anciens étaient disposés à faire beaucoup de sacrifices pour la conservation de leurs droits politiques et de leur part dans l'administration de l'État. Chacun sentant avec orgueil tout ce que valait son suffrage², trouvait, dans cette conscience de son importance personnelle, un ample dédommagement.

Ce dédommagement n'existe plus aujourd'hui pour nous. Perdu dans la multitude³, l'individu n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce. Jamais sa volonté ne s'empreint sur l'ensemble, rien ne constate à ses propres yeux sa coopération. L'exercice des droits politiques ne nous offre donc plus qu'une partie des jouissances que les anciens y trouvaient, et en même temps les progrès de la civilisation, la tendance commerciale de l'époque, la communication des peuples entre eux, ont multiplié et varié à l'infini les moyens de bonheur particulier. [...]

Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie; c'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances. [...]

La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie; la liberté politique est par conséquent indispensable. Mais demander aux peuples de nos jours de sacrifier comme ceux d'autrefois la totalité de leur liberté individuelle à la liberté politique, c'est le plus sûr moyen de les détacher de l'une, et quand on y serait parvenu, on ne tarderait pas à leur ravir l'autre.

Benjamin Constant,

« De la liberté des anciens comparée à celle des modernes » (1819), dans *Écrits politiques*, Gallimard, coll. « Folio », 1997, p. 275-276 et 285.

1 Les anciens : notamment, les Grecs et les Romains (du ^v^e au ⁱⁱⁱ^e siècle av. J.-C.). Les modernes sont, à partir de la Renaissance, les sujets des grandes nations européennes.

2 Sa voix, donc sa participation constante aux décisions politiques.

3 Les dimensions des sociétés ont changé. C'est une des raisons des progrès de l'individualisme dans les nations modernes.

Un nouveau despotisme?

TEXTE 14 TOCQUEVILLE

Après avoir décrit les institutions, la mentalité et les mœurs de la société démocratique américaine au XIX^e siècle, Tocqueville se demande si, dans un avenir encore indéterminé, la conquête individualiste de la liberté ne risque pas d'appeler une forme inédite de despotisme.

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme¹ pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres: ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

10 Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur
15 ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre?

1 Le despotisme est habituellement défini comme un pouvoir qui ignore le droit et qui est fondé sur la crainte ou la terreur.

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1840), Gallimard, coll. «Folio histoire», 1961, t. II, IV^e partie, chap. VI, p. 434.

V. Le choix de la liberté

Être libre, c'est se choisir

TEXTE 15 SARTRE

Dans le texte qui suit, Jean-Paul Sartre présente la liberté comme un choix fondamental, un parti pris non négociable ou, en d'autres termes, une option qui est d'emblée d'ordre métaphysique.

1 C'est-à-dire les choses, les êtres dénués de conscience qui ne peuvent qu'adhérer à eux-mêmes: ce que Sartre appelle l'en-soi, par opposition au pour-soi.

L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est¹ ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui est été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire, au lieu d'être. Nous l'avons vu, pour la réalité humaine, être c'est se choisir:
5 rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse recevoir

ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas *un* être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être. Si l'on concevait d'abord l'homme comme un plein, il serait
 10 absurde de chercher en lui, par après, des moments ou des régions psychiques où il serait libre: autant chercher du vide dans un récipient qu'on a préalablement rempli jusqu'aux bords. L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave: il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943),
 Gallimard, coll. «Tel», 1994, p. 495.

Repenser la responsabilité

TEXTE 16 JONAS

Selon Hans Jonas, le concept de responsabilité concerne maintenant l'humanité tout entière: ceux qui agissent en son nom doivent désormais s'interroger sur la portée des choix et des orientations qui sont les leurs. Certaines de leurs décisions engagent l'avenir de l'humanité dans son ensemble.

L'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique devenue «toute-puissante» *modo negativo*¹. Manifestement l'avenir de la nature y est compris comme condition *sine qua non*², mais même indépendamment de cela, c'est
 5 une responsabilité métaphysique en et pour soi³, depuis que l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même, mais pour la biosphère entière. Même si les deux choses⁴ se laissaient séparer – c'est-à-dire si, avec un environnement ravagé (et remplacé en grande partie par des artefacts⁵), une vie digne d'être appelée humaine était possible pour nos descendants –,
 10 la plénitude de vie produite pendant le long travail créateur de la nature, et maintenant livrée entre nos mains, aurait droit à notre protection pour son propre bien. Mais puisqu'en effet les deux choses sont inséparables, sans caricaturer l'image de l'homme, et qu'au contraire dans le plus décisif, à savoir l'alternative «préservation ou destruction», l'intérêt de l'homme coïncide avec celui du reste de la vie qui est sa patrie terrestre au sens le plus sublime de ce mot, nous pouvons traiter les deux obligations sous le concept directeur de *l'obligation pour l'homme* comme une seule obligation, sans
 15 pour autant succomber à une réduction anthropocentrique.

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité* (1979), trad. J. Greisch,
 Flammarion, coll. «Champs».

1 Sur le mode négatif.

2 Nécessaire.

3 Vocabulaire hégélien.

«En soi» signifie
 «objectivement»;
 «pour soi»: «du point de
 vue d'une conscience».

4 La protection de la nature
 et la préservation de
 l'humanité.

5 Des productions
 artificielles.

L LA MORALE, LE DROIT ET LA POLITIQUE

I. Un accord impliqué dans l'idéal de justice

La morale, le droit, la politique

La **morale** désigne le point de vue d'après lequel nous jugeons les actions, les conduites, voire les intentions des hommes selon la distinction du bien et du mal, en écartant la considération de leur utilité éventuelle. Une action, une intention moralement bonne est donc conforme au bien. Si le bien se définit comme ce qui est fondamentalement désirable, souhaitable, étant donné la grande diversité des choses qui peuvent correspondre à une détermination aussi générale, la question se pose de savoir ce qui distingue le bien moral des autres biens. Posons donc que le bien moral désigne ce qui est inconditionnellement un bien, ce qui est en soi un bien. Les règles morales sont alors des règles inconditionnellement valables.

Le **droit** consiste également en des règles qui prescrivent aux hommes ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire. Mais contrairement au point de vue moral, qui englobe toujours la motivation de l'agent, sa volonté, la règle de droit n'exige que la conformité des actes à la règle. Par ailleurs, elle se distingue de la morale en ce qu'elle use, pour la mise en œuvre de ce qu'elle prescrit, d'un pouvoir de contraindre qui la rend irrésistible.

Cette contrainte est exercée par la puissance publique, par l'État. La **politique** désigne l'ensemble des activités qui concourent à la conservation et au développement de la cité (*polis* en grec), à la vie de l'État. La politique est une pratique qui se rapporte de quelque manière aux affaires de la cité, à la chose publique.

Leurs relations

La politique a partie liée avec le droit : les lois tracent le cadre dans lequel s'exercent les activités politiques, les règles et les limites auxquelles ces activités sont soumises ; mais les règles de droit – des lois aux arrêtés municipaux – sont aussi les instruments de la mise en œuvre des décisions politiques. Il y a donc, en ce sens, une implication réciproque entre le droit et la politique.

Le droit et la morale prescrivent. Ces deux ordres de prescription ne semblent certes pas devoir coïncider entièrement : dans le détail de ses dispositions, le droit aborde quantité de matières indifférentes à la morale, ayant un caractère purement technique (règles d'urbanisme ou de stationnement...) ; toutefois, ces multiples modalités particulières s'inscrivent



Jean Fautrier (1898-1964), *Le Massacre*, dans la série *Têtes d'otages*, 1944, huile sur papier maroufflé sur toile, 1,16 x 1,46 m, collection particulière, Paris.

dans des choix fondamentaux qui sont régis par des principes (l'égalité et la liberté des individus, la dignité des personnes) ayant inévitablement une incidence morale.

Le rapport entre la politique et la morale est le plus problématique des trois ; il constitue l'enjeu essentiel de la constellation que forment les notions de morale, de droit et de politique. La gestion des affaires de la cité est soumise à des exigences de plus en plus nombreuses, souvent opposées, si ce n'est incompatibles ; de ce fait, elle s'opacifie, alors même que l'opinion des individus, relayée et mise en forme par les médias, appelle à une moralisation de la politique.

Les conditions d'un accord

Contrairement à la science politique moderne, soucieuse d'une « neutralité éthique » qui lui paraît conditionner son caractère scientifique – science qui s'investit essentiellement, de ce fait, dans l'étude des « techniques » de la politique –, la philosophie politique de l'Antiquité est fondamentalement tournée vers la question du meilleur régime¹ : la vie en société est naturelle et nécessaire à l'homme², mais les hommes doivent eux-mêmes choisir le régime ou la forme de la cité, les mettre en œuvre et tendre vers leur accomplissement, car il n'y a de vie heureuse que dans

¹ Voir à ce sujet Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, PUF, coll. « Léviathan », 1992.

² Voir le texte 2 d'Aristote ► p. 208 : « [...] celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie d'une cité, si bien que c'est soit une bête soit un dieu ».

la cité bonne. La politique est donc normée par ce qui fait qu'une cité est bonne : la **justice**. Elle doit être constamment animée par le souci de la justice. Si chacun, selon sa place et son occupation, doit posséder certaines vertus liées à ces particularités, tous, en tant qu'ils participent de la cité, et selon le degré de leur participation, doivent être justes. Ainsi, la justice, fondement et fin de la cité, doit-elle aussi exister en l'homme, ou du moins chez les meilleurs d'entre eux ; c'est même là qu'elle a d'abord son siège, puisque c'est l'homme qui fait la cité. Morale et politique trouvent ainsi leur accord dans la justice, vertu de l'individu et essence de la cité bonne.

Toutefois, les rapports entre la justice politique (justice de la cité) et la vertu de justice ne sont pas sans tensions ; celles-ci résultent du fait que ces deux formes de la justice ne sont peut-être pas rigoureusement identiques. La distinction de la morale et du droit va accentuer l'écart entre ces deux aspects de la justice. // TEXTES 1 à 3.

II. Des obstacles insurmontables

Les leçons de l'histoire

Il y a loin des principes aux faits¹. Les Anciens eux-mêmes savaient bien que la politique, notamment dans les rapports entre les peuples ou les cités, est plus souvent déterminée par les rapports de force que par le souci des principes de la morale, comme on peut le voir chez l'historien grec Thucydide² ou encore chez Platon lui-même³. La morale est impuissante et constamment bafouée, le cynisme politique triomphe. La cause du mal paraît être double : la pratique du pouvoir et la méchanceté de l'homme, ces deux éléments s'alimentant l'un l'autre. La méchanceté des hommes paraît justifier l'absence de scrupules des États, qui nourrit de son côté la méchanceté des hommes⁴.

La pratique du pouvoir

L'exercice du pouvoir politique s'accompagne très généralement d'un faste, d'une pompe, et suppose à ce point sa propre mise en scène triomphale qu'il faut se demander s'il ne cherche pas, à travers l'éclat aveuglant qu'il met dans sa manifestation, à cacher sa véritable nature, à leurrer ceux qu'il subjugue. Le souci de se démarquer ainsi du vulgaire ne

1 « J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savants et les jurisconsultes et, pénétré de leurs discours insinuants, je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse des institutions publiques et me console d'être homme en me voyant citoyen. Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre, sors de la classe, et regarde autour de moi ; je vois des peuples infortunés frémir sous un joug de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'opresseurs, une foule affamée, accablée de peine et de faim, dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir des lois. » Rousseau, *Que l'état de guerre naît de l'état social*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 608-609.

2 Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, notamment livre V, chap. LXXXIV à CXVI, « Discours des Athéniens aux Méliens ».

3 Platon, *La République*, livre I (intervention de Thrasymaque), 336 b-338a.

4 Voir Kant, *Critique de la raison pure* (1781), « Dialectique transcendantale », livre I, 1^{re} section (« La République de Platon est devenue proverbiale... »), trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, coll. « Quadrige », 5^e éd., 1997, p. 264-265.

trahit-il pas la vérité cachée de son origine, l'appétit féroce du pouvoir, des honneurs et de l'argent? Le royaume est-il nécessairement d'une autre nature qu'une bande de brigands? Telle est la question que pose saint Augustin dans *La Cité de Dieu*¹.

Mais l'illusion n'est pas seulement un écran protecteur, qui annihile la vigilance, elle permet aussi d'orienter précisément et finement les opinions et les conduites dans le sens désiré. Gouverner est bien un art, non pas seulement ni même essentiellement au sens moderne d'une technique qu'il suffirait de connaître pour pouvoir directement l'appliquer, mais au sens d'un savoir-faire (il ne suffit pas de savoir pour savoir faire), et même d'une capacité créatrice: fonder un État, c'est créer ce qui n'existait pas encore. Or, le principe fondamental de cet art semble bien résider dans la séparation rigoureuse de l'action politique et de la morale, celle-ci étant réduite à une simple apparence, à un faire-valoir, mais n'intervenant jamais réellement dans la décision politique. Pour faire de la politique, dit Machiavel, il faut **renoncer à toute exigence morale**, mais se servir des représentations morales communes.

La nature de l'homme

Rousseau voit dans *Le Prince* de Machiavel «le livre des républicains²», qui dénonce les ruses de la politique; pourtant, Machiavel paraît convaincu qu'il n'y a guère de danger à expliciter les secrets du pouvoir, car l'homme ordinaire est crédule et juge d'après les résultats, «or dans le monde il n'y a que le vulgaire»: seule compte l'opinion de la foule, du commun des hommes, c'est elle qui «fait la loi». Mais le fond du problème est peut-être ailleurs, moins dans l'aveuglement et l'ignorance de l'homme que dans cette «inclination animale égoïste», comme l'écrit Kant, qui le porte à transgresser la loi alors même qu'il en reconnaît par ailleurs la nécessité pour que chacun soit libre. Aussi a-t-il, selon la forte expression de Kant, besoin d'«un maître pour briser sa volonté particulière, et le forcer à obéir à une volonté universellement valable». Mais qui sera ce maître si «les hommes sont méchants», selon les termes de Machiavel³, sinon un homme plus méchant que les autres? Et quelle est cette volonté universellement valable? // TEXTES 4 à 7.

III. La promotion du droit

Les transformations historiques du pouvoir

La représentation de l'histoire sous la forme du chaos des passions humaines qui s'entrechoquent tend à nier toute capacité de produire du neuf à partir de l'héritage et de la conscience de ce qui s'est passé; elle inscrit l'histoire dans la rubrique: «Rien de nouveau sous le soleil⁴.» En

1 Voir le texte 4 ► p. 210.

2 Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre III, chap. VI.

3 *Le Prince*, chap. XVIII, trad. de Th. Ménissier, Hatier, «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 80.

4 «Ce qui a été, c'est ce qui sera, ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera: rien de nouveau sous le soleil.» Ancien Testament, L'Éclésiaste, I, 9.

réalité, l'organisation du pouvoir a connu au cours des siècles des transformations qui sont susceptibles de modifier les rapports de la morale, du droit et de la politique.

La plus importante de ces transformations est la **naissance** et le développement de l'**État moderne**, à partir du **xvi^e siècle**¹. Devenue État, l'organisation politique cesse de se confondre avec la personne d'un souverain et son patrimoine. L'État est une personne morale distincte, que nulle personne physique ne peut prétendre incarner. Elle possède à ce titre une unité, des droits et des obligations ; elle se trouve alors en concurrence avec d'autres personnes, physiques ou morales. Pour affirmer son autorité vis-à-vis de celles-ci, l'État a dû conquérir sa souveraineté, en s'imposant à l'intérieur d'un territoire à l'égard des membres de la communauté politique et des groupes qu'ils forment, et à l'extérieur par rapport aux autres États.

L'avancée du droit

Le pouvoir d'État est fondamentalement assis sur une qualification et un contrôle juridiques de sa puissance. C'est par le droit que l'État est véritablement un État, c'est-à-dire une personne morale souveraine distincte de toute personne physique, quand bien même il a besoin de ministres, c'est-à-dire de serviteurs, tant au gouvernement que dans tous ses rouages. La liberté des hommes et l'existence de l'État sont solidaires : c'est sous le règne de lois communes que les hommes sont libres, et l'État n'est une personne souveraine et distincte que si nul n'est au-dessus de ses lois.

Obéir sans servir : cette belle formule de Rousseau semble bien rapprocher la politique et la morale, dans et par le droit. Mais encore faut-il que cette immense concentration de pouvoir, ce « dieu mortel² », ne soit pas la proie des ambitions qui peuvent naître en son sein même, chez ceux qui détiennent un pouvoir qui risque de les corrompre. D'où l'idée que l'État exerce sa souveraineté par le moyen du droit – qui permet, tout en posant des limites –, mais que cet État doit, pour maintenir une souveraineté authentique et donc éviter l'arbitraire, se limiter en quelque sorte lui-même par le jeu d'une disposition, connue sous le nom de « séparation des pouvoirs », ou mieux de « division du pouvoir », par laquelle, écrit Montesquieu, « le pouvoir arrête le pouvoir ».

Autonomie du fait juridique ?

Le progrès du droit, dès lors qu'il signifie le recul de l'arbitraire et du despotisme, semble devoir encourager une certaine moralisation de la politique, notamment du fait que ceux qui exercent le pouvoir sont tenus de respecter le droit et les limites que celui-ci impose à leurs prérogatives. Mais le droit lui-même, du fait de l'importance qu'il prend, ne risque-t-il pas de vouloir se détacher de toute référence morale ? C'est bien ce que s'efforcent de faire les théoriciens de l'école du positivisme juridique. En développant, avec le juriste américain d'origine autrichienne Hans Kelsen,

¹ Voir le chapitre « L'État et la société » ► p. 244.

² Hobbes, *Léviathan* (1651), chap. xvii, trad. G. Mairet, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 288.

la notion de hiérarchie des normes juridiques, ils mettent en valeur la rigueur de la structure juridique et tentent d'établir l'indépendance totale du droit à l'égard de la morale. Ainsi, la promotion du droit donne des forces nouvelles à l'espérance d'une moralisation de la politique, mais elle crée également le risque d'une marginalisation et d'une relativisation de l'exigence morale.  **TEXTES 8 à 11.**

IV. L'État de droit, une idée régulatrice

L'exigence d'un fondement du droit

Par sa force **réelle** et présente, l'État est une **puissance**, mais la seule puissance ne constitue pas tout l'être de l'État. Cette puissance doit être placée sous le contrôle du droit, et l'usage de la violence doit toujours être juridiquement encadré et donc limité; c'est en cela que l'État est un **pouvoir**. En effet, la puissance peut désigner un mécanisme aveugle, alors que le véritable pouvoir implique, au-delà de la puissance, un titulaire et une procédure de mise en œuvre. Mais est-ce suffisant?

La définition que donne Max Weber¹ de l'État par le « monopole de la violence légitime » ne peut être adéquatement illustrée par un simple maquillage juridique de l'usage de la violence; l'usage légal de la violence ne peut être assimilé purement et simplement à un usage *légitime*. La question de la **légitimité** est celle d'un fondement ultime. La règle de droit oblige-t-elle en conscience²? Comment transformer effectivement l'obéissance en devoir? La question de savoir si une règle est valide par rapport à un système de droit donné ne se confond pas avec la question de savoir si cette règle oblige d'un point de vue moral. Au-delà du pouvoir de l'État, qui ne suffit pas, il y a le problème de son **autorité**. C'est elle qui manifeste la légitimité, et elle ne peut trouver son ressort dans le droit, qui ne donne que le pouvoir.

L'État de droit

Ainsi l'**État de droit** n'est-il pas simplement l'État dont la puissance est institutionnalisée par le droit; sinon, il faudrait dire, avec le positivisme juridique, que tout État est un État de droit, et que cette expression n'est qu'un pléonisme. L'exigence de la loi n'a pas qu'un sens technique, relatif au fonctionnement de l'appareil d'État, ou formel, comme s'il s'agissait d'un rituel de cérémonie (même si ces aspects peuvent être présents à titre secondaire). L'État de droit désigne en définitive une exigence rationnelle de légitimité et de justice qui passe nécessairement par le droit mais ne se confond pas avec lui. La responsabilité politique est jugée et sanctionnée dans les termes du droit, mais elle est pensée en référence à une légitimité de l'action politique qui est au-delà du droit et qu'on peut qualifier de morale.

 1 Voir dans le chapitre « L'État et la société » le texte 10 ►► p. 256.

2 Il faut bien distinguer l'obligation (morale) et le fait d'être forcé ou contraint. Voir le texte 6, lignes 6-7 ►► p. 211.

La moralisation de la politique comme tâche

La moralité, qui consiste à vouloir le devoir par lui-même, se situe au-delà de toute politique. L'action politique, de son côté, n'est pas réductible à la pure réalisation du devoir, et la prudence politique doit envisager toutes les ressources de l'action. Elle ne peut pas, pour autant, faire abstraction du problème de la légitimité de ses choix, car elle risque, sinon, de faire perdre à l'État cette autorité sans laquelle il s'affaiblit. La question de la légitimité morale ne peut être ignorée ni par l'homme politique, ni par le citoyen ; elle doit faire l'objet d'un dialogue, intérieur à chacun et public, dont les conclusions ne peuvent être définitives, mais dont l'existence même est au principe de l'État de droit et entre dans la définition du **bien public**. // TEXTES 12 à 15.

I. Un accord impliqué dans l'idéal de justice

La justice dans l'homme et dans la cité

TEXTE 1 PLATON

Pour savoir ce que doit être la justice en l'homme, il est utile de la considérer à l'échelle d'une cité: telle est la démarche de Socrate dans La République de Platon. Se trouve ainsi posée une identité de principe entre la vertu de justice et la justice politique, qui n'exclut pas cependant un ajustement par confrontation, d'où peut naître la meilleure idée de la justice.

Parachevons cette enquête qui, pensions-nous, devait nous permettre de voir plus aisément la justice dans l'homme si nous tentions d'abord de la contempler dans l'un des sujets plus grands qui la possèdent. Or il nous a paru que ce sujet était la cité; nous en avons donc fondé une aussi parfaite que possible, sachant bien que la justice se trouverait dans la bonne cité. Ce que nous y avons découvert, transportons-le maintenant dans l'individu, et s'il est reconnu que c'est la justice, tant mieux. Mais s'il apparaît que la justice est autre chose dans l'individu¹, nous reviendrons à la cité pour éprouver cela. Peut-être que, comparant ces conceptions et les frottant l'une contre l'autre, nous en ferons jaillir la justice, comme le feu des éléments d'un briquet²; puis, quand elle sera devenue pour nous manifeste, nous la fixerons en nos âmes.

Ta proposition est méthodique, dit-il; c'est ainsi qu'il faut procéder.

Eh bien! repris-je, lorsque deux choses, l'une plus grande, l'autre plus petite, sont appelées du même nom, sont-elles dissemblables, en tant qu'appelées du même nom, ou semblables?

Semblables.

Donc l'homme juste, en tant que juste, ne différera point de la cité juste, mais il lui sera semblable.

Oui.

Mais la cité nous a paru juste quand chacune de ses trois parties s'occupait de sa propre tâche; tempérante d'autre part, courageuse et sage par les dispositions et les qualités de ces mêmes parties.

C'est vrai, dit-il.

Par suite, mon ami, nous estimerons pareillement que l'individu, si son âme renferme ces mêmes parties, mérite, en vertu des mêmes dispositions, les mêmes noms que la cité.

C'est de toute nécessité.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *La République*, livre IV, 434 d-435 c, trad. R. Baccou, Flammarion, coll. «GF», 1966, p. 187.

¹ C'est-à-dire si la justice dans l'individu ne peut pas se confondre avec la justice dans la cité.

² La confrontation des deux conceptions de la justice doit nous élever à une intelligence supérieure de sa nature.

L'homme est un animal politique

TEXTE 2 ARISTOTE

Les hommes vivent en société. Est-ce le fruit du hasard ou d'un accord entre les hommes, ou bien alors s'agit-il d'une nécessité naturelle? Pour Aristote, «l'homme est un animal politique»: il aspire par nature à la cité, mais ce sont les hommes eux-mêmes qui doivent réaliser la communauté politique. La nature les a dotés à cette fin de l'usage de la raison et de la parole.

C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire¹. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain²; or seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux: le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité³.

De plus une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous⁴. Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car le corps entier une fois détruit, il n'y a plus ni pied ni main, sinon par homonymie⁵, comme quand on parle d'une main de pierre, car c'est après la mort qu'une main sera telle, mais toutes les choses se définissent par leur fonction et leur vertu, de sorte que quand elles ne les ont plus il ne faut pas dire qu'elles sont les mêmes, mais qu'elles n'ont que le même nom⁶. Que donc la cité soit à la fois par nature et antérieure à chacun de ses membres, c'est clair. S'il est vrai, en effet, que chacun pris séparément n'est pas auto-suffisant, il sera dans la même situation que les autres parties vis-à-vis du tout, alors que celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie d'une cité, si bien que c'est soit une bête soit un dieu. C'est donc par nature qu'il y a chez tous les hommes la tendance vers une communauté de ce genre, mais le premier qui l'établit n'en fut pas moins cause des plus grands biens. De même, en effet, qu'un homme accompli est le meilleur des animaux, de même aussi quand il a rompu avec loi et justice est-il le pire de tous. Car la plus terrible des injustices c'est celle qui a des armes. Or l'homme naît pourvu d'armes en vue d'acquérir prudence et vertu, dont il peut se servir à des fins absolument inverses. C'est pourquoi il est le plus impie et le plus féroce quand il est sans vertu et il est le pire des animaux dans ses dérèglements sexuels et gloutons. Or la vertu de justice est politique, car la justice introduit un ordre dans la communauté politique, et la justice démarque le juste de l'injuste.


1 Se dit des espèces dont les individus vivent en groupes.

2 D'après Aristote, tout ce qui existe par nature a une raison d'être, une fin. C'est le postulat du finalisme. Le finalisme a pour antithèse le mécanisme. Voir également le chapitre «Les sciences de la nature et les sciences de l'homme» ► p. 154.

3 Ce ne sont donc pas les besoins matériels de l'homme qui rendent ici compte de la vie en société.

4 L'existence de la cité est déjà impliquée dans l'existence de la famille et des individus, même si ceux-ci, historiquement, la précèdent.

5 Les mots restent les mêmes, mais les choses qu'ils désignent ne sont plus les mêmes.

6 Les organes ne sont véritablement tels qu'à l'intérieur du corps vivant.

Aristote, *Les Politiques* (330 av. J.-C.), livre I, chap. 2, 1253 a 7-a 37, trad. P. Pellegrin, Flammarion, coll. «GF», 1990, p. 91-93.

Morale et droit

TEXTE 3

KANT

Comment s'analysent les rapports de la morale et du droit? L'une et l'autre prescrivent quelque chose à l'homme et pèsent ainsi sur l'usage qu'il fait de sa liberté. Ainsi Kant est-il amené, dans sa Métaphysique des mœurs, à les rapprocher du fait qu'ils énoncent l'une comme l'autre une législation, mais ensuite à les distinguer dans la mesure où le droit ne s'applique qu'à nos actions, qui doivent être extérieurement conformes à la loi, tandis que la morale nous commande de mettre la loi au principe même de notre volonté, c'est-à-dire d'agir par devoir.

Toute législation comprend deux parties (qu'elle prescrive des actes internes¹ ou externes et en ce qui touche ces derniers qu'elle prescrive soit *a priori* par la simple raison ou par l'arbitre² d'autrui): *premièrement*: une loi, qui représente comme *objectivement* nécessaire l'action qui doit être accomplie, c'est-à-dire qui fait de l'action un devoir; et *deuxièmement* un mobile qui rattache *subjectivement* à la représentation de la loi le principe de détermination de l'arbitre à cette action; la seconde partie revient donc à ce que la loi fasse du devoir un mobile³. Par la première par conséquent l'action est représentée comme devoir et c'est là une simple connaissance théorique de la détermination possible de l'arbitre, c'est-à-dire de la règle pratique⁴. Par la seconde l'obligation d'agir d'une certaine manière est liée dans le sujet avec un principe de détermination de l'arbitre en général.

Chaque législation par conséquent (même si au point de vue de l'action, qu'elle transforme en devoir, elle s'accorde avec une autre, par exemple, les actions peuvent dans tous les cas être extérieures) peut donc être différente en ce qui concerne le mobile. La législation qui fait d'une action un devoir et en même temps de ce devoir un mobile, est une législation *éthique*. En revanche la législation qui n'intègre pas le mobile à la loi et qui par conséquent admet un autre mobile que l'Idée du devoir elle-même est *juridique*. Au sujet de cette dernière législation on voit facilement que ces mobiles différents de l'Idée du devoir doivent être tirés des principes pathologiques⁵ de détermination de l'arbitre, les penchants et les aversions, et plutôt parmi ces dernières, car ce doit être une législation qui contraigne et non un appât qui attire.

On appelle la simple conformité ou non-conformité d'une action avec la loi, abstraction faite des mobiles de celle-ci, *légalité* et, en revanche, *moralité* (éthique) la conformité en laquelle l'Idée du devoir selon la loi est en même temps le mobile de l'action.

Les devoirs qui découlent de la législation juridique ne peuvent être que des devoirs extérieurs⁶, car cette législation n'exige pas que l'Idée de ce devoir qui est intérieure, soit par elle-même principe de détermination de l'arbitre du sujet agissant et, comme elle a besoin de mobiles appropriés aux lois, elle ne peut lui rattacher que des mobiles extérieurs. La législation morale, au contraire, fait aussi des actions intérieures des devoirs sans exclure les actions extérieures et s'applique à tout ce qui est devoir en général.

Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs* (1796), I^{re} partie, *Doctrine du droit*, Introduction générale, III, trad. A. Philonenko, Vrin, 1971, p. 92-93.

1 Les « actes internes » sont ici les mouvements de la volonté (de l'« arbitre »), lorsque celle-ci se donne une maxime, c'est-à-dire une règle, qui guidera l'action.

2 La faculté de choisir.

3 Ce qui, en moi, me pousse à agir d'une certaine façon.

4 Une règle pratique est une règle pour l'action, c'est-à-dire pour l'usage de la liberté dans l'action.

5 Le terme ne désigne pas, comme dans son acception actuelle la plus courante, ce qui relève de la maladie, mais ce qui témoigne d'une passivité.

6 Définis par la conformité de l'action que j'accomplis à une règle.

II. Des obstacles insurmontables

... une bande de brigands?

TEXTE 4 SAINT AUGUSTIN

Le pillage de Rome par les Wisigoths, en 410, sonne le glas d'un immense empire et d'une illustre civilisation. Les chrétiens sont-ils responsables de cet effondrement? Saint Augustin, évêque africain, docteur et père de l'Église, répond à cette accusation dans une longue méditation sur l'État, dans laquelle il oppose la Cité de Dieu et la cité des hommes. Pour lui, c'est seulement en pratiquant la justice que l'État peut se distinguer d'une bande de brigands.

Sans la justice¹, en effet, les royaumes sont-ils autre chose que de grandes troupes de brigands? Et qu'est-ce qu'une troupe de brigands, sinon un petit royaume? Car c'est une réunion d'hommes où un chef commande, où un pacte social est reconnu, où certaines conventions règlent le partage du butin².

5 Si cette troupe funeste, en se recrutant de malfaiteurs, grossit au point d'occuper un pays, d'établir des postes importants, d'emporter des villes, de subjuguier des peuples, alors elle s'arroge ouvertement le titre de royaume, titre qui lui assure non pas le renoncement à la cupidité, mais la conquête de l'impunité. C'est une spirituelle et juste réponse que fit à Alexandre le Grand ce
10 pirate tombé en son pouvoir. «À quoi penses-tu, lui dit le roi, d'infester la mer? – À quoi penses-tu d'infester la terre? répond le pirate avec une audacieuse liberté. Mais parce que je n'ai qu'un frêle navire, on m'appelle corsaire, et parce que tu as une grande flotte, on te nomme conquérant³.»

Saint Augustin, *La Cité de Dieu* (413-427), livre IV, chap. IX,
trad. L. Moreau revue par J.-C. Eslin,
Éd. du Seuil, coll. «Points sagesse», 1994, p. 167.

Le prince doit feindre

TEXTE 5 MACHIAVEL

Les philosophes de l'Antiquité enseignaient qu'un prince doit être vertueux. Pour Machiavel, cette vertu ne serait qu'une entrave à l'action politique. Un prince doit seulement feindre les qualités morales que les hommes approuvent. Son but véritable est l'efficacité, car c'est sur ses résultats qu'il est finalement jugé.

Il n'est donc pas nécessaire pour un prince d'avoir toutes les qualités décrites plus haut¹, mais il est bien nécessaire de paraître les avoir. Même, j'irai jusqu'à dire que s'il les avait et s'il les observait toujours, elles lui porteraient préjudice. C'est en paraissant les avoir qu'elles sont utiles; ainsi de
5 paraître clément, fidèle, humain, intègre, pieux, et de l'être; mais avoir l'esprit tourné de telle sorte que, s'il faut ne pas l'être, tu puisses et tu saches te changer en l'exact opposé. Il faut comprendre ceci: un prince, surtout un prince nouveau, ne peut observer toutes les qualités pour lesquelles les

1 Soit que celle-ci fasse défaut, soit que je conçoive le royaume sans celle-ci.

2 Le point essentiel n'est donc pas tant la force que la cohésion.

3 Ce qui n'était qu'une simple différence de degrés devient donc en apparence une différence de nature.

1 Elles sont rappelées plus loin dans le texte, lignes 17-18.

- hommes sont reconnus bons, parce qu'il est souvent contraint s'il veut
 10 préserver ses possessions d'agir contre la parole donnée, contre la charité, contre l'humanité, contre la pitié. Ainsi il faut qu'il ait l'esprit disposé à se tourner dans le sens que commandent les vents de la fortune et les variations des choses, et, comme je l'ai dit plus haut, ne pas s'écarter du bien s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal, s'il y est contraint.
- 15 Un prince doit donc avoir grand soin que ne lui sorte jamais de la bouche la moindre parole qui ne soit pleine des cinq qualités susdites; et qu'il paraisse, à le voir et à l'entendre, toute pitié, toute honnêteté, toute intégrité, toute humanité, toute religion. Et aucune qualité n'est plus nécessaire de paraître avoir que celle-ci. D'une manière générale, les hommes
 20 jugent plus par les yeux que par les mains², car si n'importe qui peut voir, bien peu éprouvent juste. Chacun voit ce que tu parais, peu ressentent ce que tu es; et ce petit nombre n'ose pas s'opposer à l'opinion de la majorité qui a la majesté de l'État derrière elle. Dans les actions humaines, et surtout dans celles des princes, où il n'y a nul tribunal à qui faire appel, on considère la fin³. Qu'un prince fasse donc en sorte de vaincre et de préserver ses possessions. Les moyens employés seront toujours jugés honorables et loués de tous, car le vulgaire⁴ est toujours pris par les apparences et par les résultats; or dans le monde il n'y a que le vulgaire.

Nicolas Machiavel, *Le Prince* (1513), chap. XVII, trad. Th. Ménissier, Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 81-82.

Le droit du plus fort

TEXTE 6 ROUSSEAU

Lecteur et admirateur de Machiavel, Rousseau dénonce l'illusion fondamentale dont usent les princes en manque de légitimité réelle: celle d'après laquelle le fait d'être le plus fort conférerait le droit de commander, ce qui revient à confondre le droit avec le fait.

- Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe: mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot? La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets¹.
 5 Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir?

- Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias² inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement³, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? S'il faut obéir par la force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si
 15 l'on n'est plus forcé d'obéir on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout.

■ Les hommes sont reconnus bons...

2 C'est-à-dire plus selon l'apparence que selon la réalité.

3 Le résultat obtenu.

4 Le commun des hommes, la foule.

■ L'ordre physique et l'ordre moral...

1 L'ordre physique et l'ordre moral sont en effet deux ordres distincts.

2 Propos confus, dénué de sens.

3 On le peut dans la logique du droit du plus fort.

4 Voir Épître de Paul aux Romains, 13,1 : « Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu. »

5 C'est la question de savoir à quelles conditions le pouvoir politique peut être légitime (voir *Du contrat social*, livre I, chap. I).

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu⁴, je l'avoue; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire
20 qu'il soit défendu d'appeler le médecin? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois: non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner? car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé
25 d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive⁵ revient toujours.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre I, chap. III, Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 13-14.

L'homme est un animal qui a besoin d'un maître

TEXTE 7

KANT

Y a-t-il une solution au problème politique, lorsqu'on le considère dans sa cruelle et paradoxale simplicité? Kant répond par la négative: l'homme a besoin d'un maître pour juguler l'inclination égoïste qui le pousse à s'opposer à la loi commune, mais le maître sera nécessairement un homme, comme tel animé par la même inclination. Dès lors, comment la justice publique pourrait-elle triompher?

Ce problème est le plus difficile¹ et c'est aussi celui que l'espèce humaine résout le plus tard. La difficulté, que d'ailleurs la simple idée de cette tâche rend déjà manifeste, est la suivante: l'homme est un animal qui, lorsqu'il vit parmi d'autres membres de son espèce, a besoin d'un maître. Car il abuse
5 à coup sûr de sa liberté à l'égard de ses semblables; et quoique en tant que créature raisonnable il souhaite une loi qui pose les limites de la liberté de tous, son inclination animale égoïste l'entraîne cependant à faire exception pour lui-même quand il le peut. Il lui faut donc un maître pour briser sa volonté particulière, et le forcer à obéir à une volonté universellement
10 valable; par là chacun peut être libre. Mais où prendra-t-il ce maître? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Or ce sera lui aussi un animal qui a besoin d'un maître². De quelque façon qu'il s'y prenne, on ne voit pas comment, pour établir la justice publique, il pourrait se trouver un chef qui soit lui-même juste, et cela qu'il le cherche dans une personne unique ou
15 dans un groupe composé d'un certain nombre de personnes choisies à cet effet. Car chacune d'entre elles abusera toujours de sa liberté si elle n'a personne, au-dessus d'elle, qui exerce un pouvoir d'après les lois. Or le chef suprême doit être juste en lui-même et pourtant être un homme. Cette tâche est donc bien la plus difficile de toutes et même sa solution parfaite est
20 impossible: dans un bois aussi courbe que celui dont est fait l'homme, on ne peut rien tailler de tout à fait droit. La nature ne nous impose que de nous rapprocher de cette idée³. Et si cette tâche est mise en œuvre en dernier, c'est qu'elle exige des concepts exacts de la nature d'une constitution
25 possible, une grande expérience acquise au cours de nombreux voyages à

1 Énoncé au début de la proposition précédente, ce problème est rappelé dans le texte ligne 13: «établir la justice publique».

2 Certains de ces maîtres ont voulu se faire passer pour des dieux ou des demi-dieux (empereurs romains, monarques «de droit divin»...), mais ce furent des hommes au même titre que les autres. Le gouvernement des hommes ne peut revenir qu'à des hommes.

3 L'établissement d'une justice publique est une tâche nécessaire, dont la réalisation ne peut jamais être entièrement achevée. Pensée comme une fin dont il faut toujours se rapprocher davantage, elle donne un sens à l'histoire.

travers le monde, et, par-dessus tout, une volonté bonne préparée à accepter cette constitution ; ces trois points ne peuvent se trouver réunis que fort difficilement, et, si c'est le cas, ne peuvent l'être que fort tardivement, après de nombreux essais infructueux.

Emmanuel Kant,

Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique (1784),

VI^e proposition, trad. J.-M. Muglioni,

Bordas, coll. « Les œuvres philosophiques », 1998, p. 17-18.

III. La promotion du droit

La souveraineté de l'État

TEXTE 8

SPINOZA

Pour que le droit de chacun soit respecté, il faut une autorité supérieure à toutes les autres, qui puisse rigoureusement les contraindre à lui obéir. Cette prérogative fondamentale de l'État s'appelle la souveraineté. Elle suppose selon Spinoza un acte fondateur par lequel chaque membre de la société confère à celle-ci, en la personne de l'État, tout le droit qu'il possède par nature. Cet acte fondateur instaure alors la démocratie.

Voici maintenant de quelle façon une société humaine peut se constituer et tout engagement être toujours strictement respecté, sans que le droit naturel¹ des individus s'y oppose le moins du monde. Il suffit que chaque individu transfère la puissance totale² dont il jouit à cette société ; ainsi, elle seule détiendra le droit naturel souverain en tous domaines, c'est-à-dire la souveraine autorité³ à laquelle tout homme se verra dans l'obligation d'obéir, soit du fait de son libre choix, soit de crainte du châtement suprême. La constitution de la société réalisée sur cette base caractérise le régime démocratique, défini dans les termes suivants : une démocratie naît de l'union des hommes jouissant, en tant que groupe organisé, d'un droit souverain sur tout ce qui est en leur pouvoir. De là, cette conséquence que la souveraine Puissance n'est pas tenue d'observer quelque loi que ce soit ; mais tous les individus lui doivent obéissance en tout. Car ils ont pris à cette fin un engagement, tacite ou exprès, lorsqu'ils ont transféré à la souveraine Autorité la puissance entière dont ils disposaient pour se défendre, c'est-à-dire tout leur droit. S'ils avaient voulu conserver quoi que ce soit pour eux-mêmes, ils auraient dû également se donner le moyen d'assurer l'efficace garantie de ces prérogatives. Comme ils ne l'ont pas fait et n'auraient pu le faire sans diviser et, par suite, détruire l'État⁴, ils se sont par là même inclinés sans réserve devant le vouloir de la souveraine Puissance.

1 C'est le droit que l'homme possède par nature, indépendamment du droit positif ou établi.

2 Le droit qu'un être possède par nature correspond exactement à sa puissance.

3 L'autorité souveraine est celle qui commande à la volonté des hommes sans jamais être elle-même commandée par la volonté d'autrui.

4 Car l'État est souverain ou n'est pas.

Baruch Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique* (1670), chap. XVI, trad. M. Francès et R. Misrahi,

Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 830-831.

L'autorité de la loi

TEXTE 9

ROUSSEAU

L'obéissance est souvent ressentie comme une servitude, celle de l'homme qui est lié à un autre homme, pourtant son semblable. Pour y remédier, dès lors que la vie en société exige la soumission à une instance qui assure la liberté de tous, Rousseau, renouant avec la pensée d'Aristote, préconise l'autorité des lois.



1 L'état de nature désigne la situation de l'homme avant toute vie en société organisée. Pour Rousseau, cet état n'a pas nécessairement existé.

2 Il s'agit de l'amour de soi, qui commande à l'homme de ne pas se nuire à lui-même, et de la pitié, qui fait qu'il ressent la souffrance d'autrui.

3 Le magistrat exerce un pouvoir au nom de la loi et doit par son action servir la loi comme l'indique plus loin le mot « ministre ».

Il n'y a donc point de liberté sans Lois, ni où quelqu'un est au-dessus des Lois : dans l'état même de nature¹ l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle² qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il obéit aux Lois, mais il n'obéit qu'aux Lois et c'est par la force des Lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Toutes les barrières qu'on donne dans les Républiques au pouvoir des Magistrats³ ne sont établies que pour garantir de leurs atteintes l'enceinte sacrée des Lois : ils en sont les Ministres non les arbitres, ils doivent les garder non les enfreindre. Un Peuple est libre, quelque forme qu'ait son Gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la Loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des Lois, elle règne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain.

Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne* (1764), VIII^e lettre, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 842.

La division du pouvoir

TEXTE 10

MONTESQUIEU

Pour Montesquieu aussi la liberté politique est étroitement corrélée au respect de la loi. Mais comment éviter l'abus de pouvoir, qui conduit ceux qui le détiennent à s'en servir pour se hisser au-dessus des lois ? Selon Montesquieu, c'est la Constitution qui doit organiser le pouvoir de telle façon qu'il se limite en se divisant d'avec lui-même. Cette règle a été mise en œuvre à partir de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 (article 16) sous le nom de « principe de la séparation des pouvoirs » (législatif, exécutif et judiciaire).

CHAPITRE III

CE QUE C'EST QUE LA LIBERTÉ

Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu'il veut ; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir¹, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.

Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir.

1 On ne doit pas vouloir ce qui est contraire aux lois.

CHAPITRE IV

CONTINUATION DU MÊME SUJET

2 C'est-à-dire mixtes : dans lesquels toutes les grandes forces de la communauté politique participent au pouvoir.

3 Par la définition et la distribution constitutionnelles du pouvoir dans l'État.

4 Le pouvoir ne peut être véritablement limité que par un autre être de la même nature que lui, c'est-à-dire un autre pouvoir.

10 La démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature. La liberté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés². Mais elle n'est pas toujours dans les États modérés ; elle n'y est que lorsqu'on n'abuse pas du pouvoir ; mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve
15 des limites. Qui le dirait ! la vertu même a besoin de limites.

Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses³, le pouvoir arrête le pouvoir⁴. Une constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet.

Charles de Secondat, baron de La Brède et de **Montesquieu**,
De l'esprit des lois (1748), livre XI, chap. III et IV,
Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 395.

La hiérarchie des normes

TEXTE 11

KELSEN

Les règles de droit ou normes (juridiques) ont une valeur obligatoire, elles prescrivent ce qui doit être, imposent des limites ou des directives à la conduite des hommes. Mais d'où tirent-elles cette valeur obligatoire ? Pour Kelsen, ce ne peut être d'un fait : seule une autre norme, qui est alors d'un rang plus élevé, peut légitimer la précédente, et donc lui conférer une valeur obligatoire. Le droit se présente alors comme une hiérarchie de normes étroitement solidaires, au sommet de laquelle se trouve une norme suprême dont on peut seulement supposer qu'elle est obligatoire.

Dire qu'une norme se rapportant à la conduite d'êtres humains « est valable », c'est affirmer qu'elle est obligatoire, que ces individus doivent se conduire de la façon qu'elle prévoit. Déjà dans un chapitre précédent, on a expliqué qu'à cette question de savoir pourquoi une norme est valable,
5 c'est-à-dire pourquoi des individus doivent se conduire de telle ou de telle façon, on ne peut pas répondre en constatant un fait positif, un fait qui est, et qu'ainsi le fondement de validité d'une norme ne peut pas se trouver dans un semblable fait. De ce que quelque chose *est*, il ne peut pas s'ensuivre que quelque chose *doit être*¹ ; non plus que, de ce que quelque chose *doit être*, il
10 ne peut s'ensuivre que quelque chose *est*. La validité d'une norme ne peut avoir d'autre fondement que la validité d'une autre norme. En termes figurés, on qualifie la norme qui constitue le fondement de la validité d'une autre norme de norme supérieure par rapport à cette dernière, qui apparaît donc comme une norme inférieure à elle. [...]

15 Comme on l'a noté dans [l']alinéa précédent, la norme qui constitue le fondement de validité d'une autre norme est par rapport à celle-ci une norme supérieure. Mais il est impossible que la quête du fondement de la validité d'une norme se poursuive à l'infini, comme la quête de la cause d'un effet. Elle doit nécessairement prendre fin avec une norme que l'on

1 Voir le texte 6 de Rousseau ► p. 211.

2 Juriste américain d'origine autrichienne (1881-1973).

- 20 supposera dernière et suprême. En tant que norme suprême, il est impossible que cette norme soit *posée*; elle ne pourrait être posée que par une autorité, qui devrait tirer sa compétence d'une norme encore supérieure, elle cesserait donc d'apparaître comme suprême. La norme suprême ne peut donc être que *supposée*. Sa validité ne peut plus être déduite d'une norme supérieure; le fondement de sa validité ne peut plus faire l'objet d'une question. Nous appellerons une semblable norme, une norme supposée suprême: la norme fondamentale.

Hans Kelsen², *Théorie pure du droit* (1934), trad. C. Eisenmann, Dalloz, coll. «Philosophie du droit», 1962, p. 255-257.

IV. L'État de droit, une idée régulatrice

Violence et État de droit

TEXTE 12

WEIL

La définition weberienne de l'État par «le monopole de la violence légitime», qui a connu un grand succès¹, rend-elle valablement compte de la réalité moderne de l'État? Pour Éric Weil, cette définition est incomplète: elle reste négative et s'applique aussi bien à des formes anciennes de tyrannie; le rôle affirmatif ou positif de l'État réside dans l'inscription de son action dans le cadre des lois. L'«État de droit» affirme jusque dans son usage de la violence la prééminence du droit.

- S'**il s'agissait simplement de distinguer l'État moderne d'autres formes, plus antiques, on serait donc fondé de voir dans le monopole de la violence une vraie différence spécifique²: longtemps considéré comme but et idéal, ce monopole n'a été réalisé que dans le monde moderne, presque contemporain; au moins jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, pratiquement jusqu'au milieu du siècle suivant, l'emploi de la violence est resté permis, dans la plupart des pays, à certaines personnes dans certaines situations (envers les serfs, les esclaves, les femmes, les enfants, etc.). Cependant, quand il s'agit de comprendre la signification de ce fait, le fait lui-même ne suffit pas. Il n'est peut-être pas décisif de constater qu'il dessine un trait en même temps trop large et trop étroit pour constituer, à lui seul, la définition de l'État moderne: trop large, parce qu'il ferait apparaître comme modernes les formes les plus primitives de la tyrannie (le tyran seul ayant des droits est aussi seul à disposer de la violence dans la réalité); trop étroit, parce qu'il exclurait du nombre des États modernes certains États qui conservent des traits du droit ancien (duel, punition de l'adultère par vengeance privée). Il importe bien plus qu'à ce défaut formel de la définition s'ajoute celui, fondamental, de ne pas montrer pourquoi ce monopole s'est constitué et pour quelles raisons il se maintient.

¹ Elle date de 1919.

² Allusion à la thèse du sociologue Max Weber. Voir dans le chapitre «L'État et la société» le texte 10 ► p. 256.

20 Aussi rencontre-t-on, à côté de la définition par le monopole de la violence, une autre qui fait de l'État moderne l'*État du droit* et voit l'essentiel non dans le monopole de la violence, mais dans le fait que l'action de l'État, de même que l'action de tout citoyen, est régie par des lois. Elle enferme la première, étant donné que l'emploi de la violence reste réservé
25 à l'État, qui crée, enforce et exécute les lois et, par la loi, règle l'emploi de la violence. Il ne l'emploie cependant que dans certaines circonstances qu'il est seul à définir par la loi et en dehors desquelles il s'interdit lui-même de s'en servir. Cette loi est formulée et formelle³, et aucun droit non écrit ne peut être invoqué contre elle : le contenu de la loi peut-être influencé, voire
30 fourni, par de tels droits traditionnels (« imprescriptibles », « naturels⁴ »), mais la reconnaissance de ces droits par l'État est requise de façon absolue, et elle n'est donnée que dans la forme de la loi.

La définition de l'État comme État de droit possède de gros avantages sur la première. Elle n'est ni trop large ni trop étroite, et sans sacrifier l'avantage de la première, qui fut d'insister sur un trait essentiel de l'État moderne,
35 elle y ajoute une détermination positive en indiquant la nature qu'a ce monopole de la violence dans la réalité moderne : il ne se révèle pas seulement dans un fait brut, dans la concentration effective du pouvoir contraignant entre les mains de l'État ou de ceux qui prétendent être l'État, mais il apparaît sous
40 forme rationnelle aux yeux de tous les citoyens, comme ce cadre des lois qui règle tous leurs rapports entre eux, avec la société et avec l'État, pour autant que ces relations peuvent donner lieu à l'emploi de la violence.

Éric Weil, *Philosophie politique* (1956), § 33, Vrin, 1966, p. 143.

Éthique de conviction et éthique de responsabilité

TEXTE 13

WEBER

Le sociologue allemand Max Weber introduit une distinction qui permettrait d'envisager le dépassement de l'alternative : morale ou politique, et de faire coïncider fonction politique et position éthique.

Il est indispensable que nous nous rendions clairement compte du fait suivant : toute activité orientée selon l'éthique peut être subordonnée à deux maximes totalement différentes et irréductiblement opposées. Elle peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la
5 conviction. Cela ne veut pas dire que l'éthique de conviction est identique à l'absence de responsabilité et l'éthique de responsabilité à l'absence de conviction. Il n'en est évidemment pas question. Toutefois il y a une opposition abyssale¹ entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de conviction – dans un langage religieux nous dirions : « Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet
10 à Dieu » – et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de responsabilité qui dit : « Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes. » Vous perdrez votre temps à exposer, de la façon la plus persuasive possible,

3 Écrite, et donc explicite, elle procède exclusivement du pouvoir législatif, selon les dispositions de la Constitution.

4 Ce sont les termes utilisés dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 (article 2).

1 D'une profondeur insondable.

2 Johann G. Fichte, philosophe allemand (1762-1814).

à un syndicaliste convaincu de la vérité de l'éthique de conviction que
15 son action n'aura d'autre effet que celui d'accroître les chances de la réaction, de retarder l'ascension de sa classe et de l'asservir davantage, il ne vous croira pas. Lorsque les conséquences d'un acte fait par pure conviction sont fâcheuses, le partisan de cette éthique n'attribuera pas la responsabilité à l'agent, mais au monde, à la sottise des hommes ou encore à la volonté de
20 Dieu qui a créé les hommes ainsi. Au contraire le partisan de l'éthique de responsabilité comptera justement avec les défaillances communes de l'homme (car, comme le disait fort justement Fichte², on n'a pas le droit de présupposer la bonté et la perfection de l'homme) et il estimera ne pas pouvoir se décharger sur les autres des conséquences de sa propre action
25 pour autant qu'il aura pu les prévoir.

Max Weber, *Le Savant et le Politique* (1919), trad. J. Freund revue par E. Fleischmann et É. de Dampierre, © Plon 1959, 10/18, coll. «Bibliothèques», 1963, p. 206-207.

Fragilité de la conviction éthique

TEXTE 14 RICŒUR

La moralisation de la politique est une préoccupation permanente et probablement profonde des sociétés contemporaines. Pour Paul Ricœur, cette préoccupation est prise entre deux mouvements, dont l'un l'affaiblit tandis que l'autre est susceptible de la renforcer.

1 C'est-à-dire caractérisées par une grande variété d'opinions divergentes, opposées, voire incompatibles.

2 L'une et l'autre s'intéressent à des comportements déviants ou amoraux.

3 La séparation de la politique d'avec les religions établies a constitué un grand pas dans son émancipation.

4 Un esprit religieux et une attitude religieuse. «Séculier» signifie : qui vit dans le siècle, dans le monde («clergé séculier»).

5 Au nom de la séparation des genres.

6 Au nom de la moralisation de la politique.

L'État moderne, dans nos sociétés ultra-pluralistes¹, souffre d'une faiblesse de la conviction éthique au moment même où la politique invoque volontiers la morale; on voit ainsi des constructions fragiles s'édifier sur un sol miné culturellement. Je pense en particulier au cas de pays comme la
5 France, où la réflexion philosophique aussi bien que la production littéraire sont fascinées par des problématiques non éthiques, si elles ne sont pas anti-éthiques², au moment même où l'on veut de bonne foi moraliser la politique. Et même si la base de conviction reste solide, elle se prive, en entrant dans le champ politique, de ce qui la dynamise en profondeur, par un légitime
10 souci de tolérance des croyances adverses. Enfin, je voudrais insister sur un autre danger, inverse du précédent, mais qui peut-être le compense. Nous assistons dans maintes sociétés contemporaines à une sorte de transfert du religieux sur le politique. Nous demandons à la politique de *changer la vie*. Ce danger d'invasion³ par ce qu'on pourrait appeler la religion séculière⁴
15 est sans doute inévitable; toute communauté a besoin d'un certain sacré civique, marqué par des commémorations, des fêtes, des déploiements de drapeaux et tout le zèle révérencieux qui accompagne ces phénomènes. Il faut avouer que nous ne sommes pas au clair sur ce point : comment en effet vitaliser, dynamiser l'adhésion à des idéaux communs sans un minimum de
20 religion séculière? Or, il se trouve que les chrétiens et les non-chrétiens ont des raisons de s'y refuser⁵ et un besoin commun de s'y référer⁶.

Paul Ricœur, «Éthique et politique» (1985), *Du texte à l'action*, Éd. du Seuil, coll. «Esprit», 1986, p. 405-406.

Le rôle décisif de l'éducation dans une république

TEXTE 15 MONTESQUIEU

Pour Montesquieu, des trois espèces de gouvernement que sont la république, la monarchie et le despotisme, c'est la première qui exige une véritable vertu, celle de l'amour du bien public. La vertu étant une disposition permanente qui s'acquiert, la république ne saurait exister ni subsister sans une éducation des citoyens. Cette éducation doit commencer au sein de la famille.

C'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation. La crainte des gouvernements despotiques¹ naît d'elle-même parmi les menaces et les châtiments; l'honneur des monarchies² est favorisé par les passions, et les favorise à son tour: mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible.

On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public³ au sien propre, donne toutes les vertus particulières; elles ne sont que cette préférence.

Cet amour est singulièrement⁴ affecté aux démocraties. Dans elles seules, le gouvernement est confié à chaque citoyen. Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde: pour le conserver, il faut l'aimer.

On n'a jamais ouï dire que les rois n'aimassent pas la monarchie, et que les despotes haïssent le despotisme.

Tout dépend donc d'établir dans la république cet amour; et c'est à l'inspirer que l'éducation doit être attentive. Mais, pour que les enfants puissent l'avoir, il y a un moyen sûr: c'est que les pères l'aient eux-mêmes.

On est ordinairement le maître de donner à ses enfants ses connaissances; on l'est encore plus de leur donner ses passions.

Si cela n'arrive pas, c'est que ce qui a été fait dans la maison paternelle est détruit par les impressions du dehors.

Ce n'est point le peuple naissant⁵ qui dégénère; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus.

Charles de Secondat, baron de La Brède et de **Montesquieu**,
De l'esprit des lois (1748), livre IV, chap. V,
Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade»,
1951, p. 266-267.

1 La crainte est le principe du despotisme, c'est-à-dire que le pouvoir despotique repose sur la crainte.

2 L'honneur est le principe de la monarchie.

3 La loi incarne, définit et prescrit le bien public, c'est-à-dire commun.

4 Au sens de «uniquement».

5 C'est-à-dire la jeunesse.

L' HISTOIRE

I. La dimension historique de l'homme

Histoire et historicité

Le langage courant associe ou même confond purement et simplement les notions d'évolution et d'histoire. Une telle confusion interdit de comprendre en quel sens on a pu dire que l'homme est le seul être à avoir une histoire : les choses, les objets, les animaux, l'univers, en effet, n'ont-ils pas, eux aussi, une histoire ? Par définition, tout ce qui advient, tout ce qui existe au sens propre du terme, se développe dans le temps et comprend donc une dimension évolutive ou encore historique.

Pourtant, l'histoire, au sens strict, ne concerne que les hommes – qu'il s'agisse du discours historique (le récit, la connaissance des événements du passé) ou de l'histoire dans son second sens : le devenir, c'est-à-dire **la réalité elle-même**. En effet, l'existence historique des hommes n'est pas dissociable de leur conscience : c'est parce qu'ils assimilent leur passé et s'imposent d'en conserver la mémoire que les hommes disposent d'une histoire. Celle-ci fut d'abord orale, elle est aujourd'hui transmise essentiellement par écrit : c'est le premier sens du terme. C'est du reste parce qu'ils perpétuent cette **mémoire élaborée** dans un discours soit spontané (les mythes, les légendes), soit réfléchi, que les hommes ont une dimension historique, une historicité : c'est le second sens du mot histoire. L'historicité est le caractère propre de l'homme qui intègre, sous la forme du récit de son passé et de la représentation de son avenir, une dimension temporelle dans la représentation qu'il a de lui-même.

La conscience historique contemporaine

L'individu contemporain, soumis à un flux permanent de nouvelles qui l'informent « en temps réel » des **événements** qui se produisent dans le monde, voit ainsi sa conscience de l'histoire en train de se faire élargie à l'échelle planétaire. Cette information souligne en général les événements internationaux les plus marquants, ceux qui ont la capacité de « s'étendre désormais à la totalité du globe¹ ».

Mais la conscience historique, la conscience d'être dans l'histoire, ainsi dilatée, n'est plus tant aujourd'hui une faculté de **se situer dans une histoire** qu'une perception confuse et troublée du monde : confuse parce que l'émiettement des événements ne semble renvoyer à aucune logique,

¹ Paul Valéry, « De l'histoire » (1928), *Regards sur le monde actuel*, dans *Œuvres*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1960, page 935-937. Ces pages constituent une excellente lecture complémentaire.



Denis Roche (né en 1937), Gizeh, Égypte, the Sphinx House, 23 mars 1981, photographie.

à aucun ordre, et troublée parce que l'identité individuelle est atteinte par le **désordre au moins apparent du monde**, par l'impossibilité de faire la synthèse de la diversité des faits dont l'information souligne les aspects sensationnels et amplifie la charge émotive. En dépit des nombreuses commémorations et des appels à la mémoire, « le *fait nouveau* tend à prendre toute l'importance que la tradition et le *fait historique* possédaient jusqu'ici¹ ». La conscience du passé s'affaiblit, s'estompe ; la conscience historique est happée et fascinée par l'instantané. L'action humaine, qui constitue le contenu de l'histoire, est comme frappée d'une certaine absurdité ; elle ne fait plus l'objet d'une assimilation et d'une conservation vivantes, elle est reçue de manière passive plutôt qu'active.

L'intérêt de l'histoire

Mais il existe aussi une indéniable et considérable **curiosité** pour l'histoire. Celle-ci relève certainement, pour partie, d'un besoin d'imaginaire – qui se nourrit des mythes et des fictions –, mais aussi du besoin qu'éprouve l'esprit humain de faire revivre le passé réel en lui : comme s'il y allait de son identité et de son destin, en tant qu'esprit vivant, mais aussi de l'identité et du destin du passé lui-même. Ce qui semble s'affirmer alors, c'est un lien nécessaire entre le passé et l'esprit humain.

À travers la connaissance du passé, l'humanité prend en effet conscience d'elle-même, et cette conscience apparaît comme un élément constitutif de son destin et de son accomplissement, comme une partie

¹ Paul Valéry, « Propos sur le progrès » (1929), *op. cit.*, p. 1025.

supérieure de son être qui lui permet d'affirmer son unité, son autonomie, sa capacité d'être à la source de ses propres actions, par rapport au monde dans lequel elle vit et aux choses qui l'entourent. Quant à l'individu, qui est le véritable siège de la conscience historique, il peut, comme le suggère Sénèque, tendre – en se nourrissant de la tradition des penseurs qui le précèdent – vers une communauté supra-historique qui a pour foyer « ces pensées infinies, éternelles que nous avons en commun avec les meilleurs des hommes ». / TEXTES 1 à 4.

II. L'histoire, connaissance du passé

La portée universelle de l'histoire

Les hommes n'ont pas toujours connu l'histoire au sens actuel de discipline scientifique. Ce sont les Grecs qui se sont efforcés les premiers de donner à l'existence historique des hommes sa portée universelle¹. Dans le Préambule de ses *Histoires*, **Hérodote** (v^e siècle av. J.-C.) présente son dessein : exposer les « grands et merveilleux exploits accomplis par les Grecs et les Barbares² ». Son œuvre contient une masse d'informations très précieuses sur les mœurs, les institutions, mais aussi les préjugés et les légendes de son temps.

Mais c'est **Thucydide** (v^e siècle av. J.-C.) qui réalise, avec son *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, le texte fondateur de « l'histoire » au sens moderne du terme. Grâce à lui, la représentation du passé ne relève plus de la simple enquête, sens premier du mot grec *historia* ; elle devient un véritable savoir, procédant d'une documentation approfondie et désormais soucieuse d'impartialité et d'objectivité. Non seulement Thucydide s'efforce d'investir l'histoire en suivant un principe de lecture rationnel, mais il introduit cette dimension critique par laquelle l'histoire rompt avec l'approche traditionnelle (religieuse ou mythologique) de la mémoire collective.

Spécificité de la connaissance historique

Comme toute connaissance, l'histoire en tant qu'« enquête » veut établir une vérité : que s'est-il vraiment passé ? Pour répondre à cette question, elle examine les traces du passé qui sont parvenues jusqu'au présent de l'historien ; les traces écrites, certes, sans lesquelles il n'est pas possible de reconstituer les moments successifs d'une histoire³, mais aussi les vestiges matériels de tous ordres, dont l'analyse s'est considérablement développée grâce à la mise au point de nombreuses méthodes de datation. Ces traces doivent être recherchées, rassemblées, puis soumises à un travail critique approfondi, visant, particulièrement dans le cas des traces écrites, à mettre à jour une **signification historique** qui ne doit pas être confondue avec les intentions propres des acteurs ou des témoins du

1 Hérodote veut préserver de l'oubli tout ce qui est humain, et pas seulement les exploits accomplis par les hommes, les héros ou les dieux grecs. À ses yeux, les actes et les travaux des Barbares ont aussi leur place dans l'histoire. En cela, il est déjà un historien moderne, soucieux de vérité (universelle) et d'exhaustivité.

2 Hérodote, *Histoires*, textes choisis et annotés par P. Demont, Le Livre de poche, 1987, p. 191.

3 Voir H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Éd. du Seuil, coll. « Points histoire », 1954, p. 64-91.

passé – qui ont pu se tromper ou vouloir tromper. La vérité historique ne se confond pas, ou rarement, avec la perception que les acteurs et les témoins ont pu avoir des événements auxquels ils ont participé ou assisté.

Mais l'étude de l'histoire n'aurait pas valeur de connaissance si elle ne faisait qu'égrèner les faits. La recherche de la vérité est ici indissociable de la recherche d'une explication qui s'efforce de dégager tout ce qui a conduit à l'événement, de relier l'événement aux autres événements, de hiérarchiser l'ensemble qu'ils forment. On pourrait alors en arriver à l'idée d'un déterminisme historique, d'une nécessité à l'œuvre dans l'histoire, semblables à ceux qui règnent dans la nature, soumise à un rigoureux enchaînement de causes et d'effets. Mais la notion même d'événement semble bien s'opposer à une telle conception de l'histoire. L'événement n'est en effet pas assimilable au phénomène (naturel), parce qu'il se situe au croisement de multiples chaînes causales qui auraient pu ne pas se rencontrer, ou ne pas former *telle* configuration : **hasard et nécessité** se mêlent dans la genèse des événements historiques. L'événement historique s'est produit à un moment du temps et un lieu déterminés ; à ce titre, il est radicalement singulier.

Une histoire ou des histoires ?

S'il n'y a pas d'histoire – au sens de connaissance du passé – sans la composition d'un récit par l'historien, qui s'efforce de rendre intelligible la séquence des événements étudiés, la question se pose de savoir jusqu'où peut aller l'unification de la diversité des actions humaines dans le temps. Y a-t-il, pour l'historien, une possible unité de l'objet de la connaissance, une histoire qui serait bien *une* ? Toute recherche historique n'est-elle pas obligée de délimiter son champ d'étude et son objet et, par là même, d'admettre l'existence ou la possibilité d'autres perspectives, d'autres objets, d'autres champs ? L'histoire serait alors essentiellement multiple. L'histoire réelle a du reste longtemps été faite de multiples histoires qui s'ignoraient les unes les autres, et la mondialisation de l'histoire contemporaine¹ elle-même peut être considérée comme une histoire en plus des autres, irréductible à celles-ci, qui ne pourraient pas non plus se déduire de celle-là. Mais cet état de fait – la multiplicité des histoires – exclut-il toute unité de l'histoire ? Cette unité ne pourrait-elle pas être reconstituée dans un discours qui en déploierait les moments constitutifs ? ■ **TEXTES 5 à 8.**

III. Le sens de l'histoire

L'avènement d'un sens de l'histoire

« Toute la suite des hommes, écrivait Pascal dans son *Traité du vide*², pendant le cours de tous les siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » Cette supposition semble avoir animé les philosophes qui ont cherché à **penser l'unité de l'histoire**. Ce travail de pensée trouve son point de départ dans la conscience historique des hommes : en replaçant son action – et

¹ À rapprocher de la notion de guerre mondiale.

² *Œuvres complètes*, Éd. du Seuil, coll. « L'intégrale », 1963, p. 232.

plus généralement l'action humaine – dans le cadre de l'histoire et donc dans celui d'un lien au passé constitutif de son être actuel, l'homme en vient à s'interroger sur le sens de l'histoire. Cette interrogation, engagée par saint Augustin à partir d'une conception linéaire¹, et non plus cyclique, du temps historique, trouvait une réponse dans la perspective du salut et de la réconciliation de la Cité terrestre et de la Cité divine².

L'idée d'un sens de l'histoire, l'idée que l'histoire tendrait vers un but, une « fin » (que celle-ci soit visée sans jamais pouvoir être atteinte, dans une sorte de progrès indéfini, ou qu'elle puisse au contraire être réalisée un jour, après quoi l'humanité entrerait dans une ère posthistorique), suppose l'unicité de l'histoire (il y a une seule histoire humaine) et son unité (les différents éléments qui composent celle-ci s'accordent les uns aux autres).

La logique de l'histoire

L'unité de l'histoire a pour condition un ordre dynamique, une logique de l'histoire qui permet de dégager, dans sa diversité apparemment sans règle et dans son devenir, le cours des événements historiques.

Pour Hegel, ni les individus ni les peuples ne savent le sens de ce qu'ils font. Ils sont néanmoins les **instruments** inconscients de l'« Esprit du monde » qui doit atteindre son but envers et contre tout. Le parcours de l'Esprit n'est pas décelable à l'œil nu, car la raison emprunte des détours, des voies souterraines, comme une taupe qui ne travaille pas à l'air libre (c'est la « ruse de la raison »). Les conflits inextricables, les violences, que nous jugeons absurdes ou « négatifs », sont les instruments du progrès, c'est-à-dire de la « marche graduelle par laquelle l'Esprit connaît et réalise sa liberté³ ». Pour Auguste Comte, ce sont les **progrès** de l'esprit humain, tant sous la forme de l'intelligence individuelle que sous celle de l'humanité dans son ensemble, qui déterminent la marche du monde. Ces deux intelligences passent par trois états successifs (théologique, métaphysique, positif) qui sont des avancées progressives de la démarche de l'esprit et du rapport de l'homme au monde.

Les limites de l'idée d'un sens de l'histoire

Mais la réflexion philosophique sur le sens de l'histoire ne semble pas s'être véritablement dégagée de ses sources religieuses, notamment augustiniennes. L'idée du progrès de l'humanité, qui a connu un essor considérable au XIX^e siècle, en se figeant en idéologie du développement technique, industriel et économique, pourrait bien être une version profane de l'idée religieuse du **salut**. L'histoire du XX^e siècle, dont les pages les plus sombres dépassent en horreur tout ce que l'humanité a connu jusqu'alors, appelle en outre une critique de l'idée d'un but de l'histoire, qui semble s'être mise au service des utopies les plus meurtrières. Mais, s'il faut croire à ce que l'on fait pour agir, la question se pose alors de savoir ce que devient l'action historique dans un monde pour le moins méfiant à l'idée d'un sens de l'histoire. ■ **TEXTES 9 à 12.**

1 *Confessions* (vers 400), livre XI, § XIV, XVIII et XX, trad. Fl. Khodoss.

2 Saint Augustin, *La Cité de Dieu* (413-427), trad. L. Moreau revue par J.-C. Eslin, Éd. du Seuil, 1994.

3 Hegel, *La Raison dans l'histoire* (1830), trad. K. Papaioannou, © Plon 1965, 10/18.

IV. L'action historique

Qui fait l'histoire ?

On voudrait croire que les chefs d'État agissent dans la perspective d'un sens qu'ils veulent imprimer à l'histoire, au-delà de leur personne et du temps dans lequel ils évoluent. Cette représentation est d'ailleurs sous-jacente dans ce qu'ils disent, comme dans ce qu'on dit d'eux. Est-elle pour autant constitutive de leurs actions ? Une action dont les enjeux sont grands exige un engagement, un investissement entier de l'agent dans ce qu'il fait, par tous les ressorts de son être. Les « individus historiques » doivent s'appropriier les fins poursuivies, confondre dans leur personne intérêt individuel et intérêt collectif, non pas agir dans un but altruiste, mais faire du but altruiste leur propre but. Cette confusion est la condition de leur succès, et d'abord du pouvoir qu'ils exercent sur les autres hommes.

Mais les « **grands hommes** » sont-ils les véritables acteurs de l'histoire ? Pour Marx et Engels, théoriciens de la lutte révolutionnaire, le devenir historique a pour principal moteur les **contradictions** entre classes sociales aux intérêts opposés, voire incompatibles. D'après ces auteurs, à travers l'exacerbation de ces conflits, ce sont les masses qui deviennent les acteurs de l'histoire ; des masses qui ont cependant besoin d'être organisées et éclairées dans leurs luttes par l'« avant-garde » politique que formeraient les partis révolutionnaires... qui tendent donc à constituer des pépinières de « grands hommes ».

L'homme, prisonnier du passé ?

Il est difficile pour l'individu, fût-il citoyen, de se considérer comme un « auteur » de l'histoire ; comme simple acteur, il est un instrument ou une victime. Dans la masse, il n'y a plus d'individus ; quant au « grand homme », il est une exception. Qu'est-ce qui peut alors déterminer l'individu à **s'engager** dans et pour le devenir historique ? Le rapport nécessaire au passé fournit un premier élément de réponse à cette question : d'après Nietzsche, l'homme ne peut entièrement oublier, même s'il « envie l'animal qui oublie immédiatement », il est comme prisonnier d'un passé qui est un fardeau. Cette situation même peut alors l'exhorter à devenir maître de son avenir.

Le principe espérance

Ce qui fait que le passé est un fardeau, c'est principalement le **mal** que l'homme a fait à l'homme, la ruine ou l'inassouvissement des projets qui devaient amener un état meilleur, un accomplissement plus abouti de la réalité humaine. Or, une telle appréciation est fondée sur la **contingence** de ce qui a été, mais aurait pu et dû ne pas être, sur la **liberté** qui est au principe de la volonté agissante des hommes, et qui aurait pu se manifester autrement. Le fardeau est en ce sens le négatif de l'espérance. Pour Kant, le devoir moral, l'impératif catégorique « tu dois » ouvre à l'esprit et maintient en lui la dimension du possible, dont l'espérance est l'incarnation. L'idée d'un sens de l'histoire n'a plus alors valeur de connaissance ; elle est régulatrice, c'est-à-dire qu'elle oriente la conscience historique tournée vers l'avenir. **TEXTES 13 à 16.**

I. La dimension historique de l'homme

Les deux significations du mot «histoire»

TEXTE 1

ARON

Le philosophe français Raymond Aron relève, dans le texte qui suit, que le mot histoire, dans la langue française, prête à confusion : il désigne tantôt la réalité, tantôt le discours portant sur cette réalité. Cette confusion n'est cependant pas absurde puisque notre historicité – la conscience et la représentation de notre devenir historique – est constitutive de notre humanité.

Le même mot, en français, en anglais, en allemand, s'applique à la réalité historique et à la connaissance que nous en prenons. Histoire, *history*, *Geschichte* désignent à la fois le devenir de l'humanité et la science que les hommes s'efforcent d'élaborer de leur devenir (même si l'équivoque est atté-
5 nuée, en allemand, par l'existence de mots, *Geschehen*, *Historie*¹, qui n'ont qu'un des deux sens).

Cette ambiguïté me paraît bien fondée ; la réalité et la connaissance de cette réalité sont inséparables l'une de l'autre d'une manière qui n'a rien de commun avec la solidarité de l'objet et du sujet². La science physique
10 n'est pas un élément de la nature qu'elle explore (même si elle le devient en la transformant). La conscience du passé est constitutive de l'existence historique. L'homme n'a vraiment un passé que s'il a conscience d'en avoir un, car seule cette conscience introduit la possibilité du dialogue et du choix. Autrement, les individus et les sociétés portent en eux un passé qu'ils igno-
15 rent, qu'ils subissent passivement. Ils offrent éventuellement à un observateur du dehors une série de transformations, comparables à celles des espèces animales et susceptibles d'être rangées en un ordre temporel. Tant qu'ils n'ont pas conscience de ce qu'ils sont et de ce qu'ils furent, ils n'accèdent pas à la dimension propre de l'histoire.

20 L'homme est donc à la fois le sujet et l'objet de la connaissance historique.

Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Plon, 2^e éd., 1964, p. 5.

¹ *Geschehen* : ce qui s'est effectivement produit.
Historie : le récit, le discours concernant ce qui s'est produit.

² Cette solidarité se retrouve dans toutes les sciences, en ce sens que l'«objet» est composé, ou encore construit, par le savant (le sujet connaissant).

La précarité de l'histoire

TEXTE 2 ARENDT

Anticipant les thèses qu'elle développera dans Condition de l'homme moderne, Hannah Arendt explique dans le texte suivant que l'action se distingue de la production (activité laborieuse) et de la fabrication (activité créatrice). Le propre de l'action humaine est de déclencher des processus, c'est-à-dire des enchaînements indéterminés de faits et d'événements. L'histoire, au sens moderne de ce terme, est décidément précaire et d'une contingence inquiétante.

1 Les œuvres fournissent un système de significations qui constitue un cadre relativement stable pour régler et harmoniser, au moins partiellement, l'ensemble des affaires humaines.

2 Nietzsche; *Wille zur Macht* (*La Volonté de puissance*), n° 291. (Note de Hannah Arendt.)

3 «Les vieux philosophes» (c'est-à-dire les philosophes de l'Antiquité) ne concevaient pas encore l'histoire comme étant orientée vers une fin, un but.

4 La vie active.

5 Hannah Arendt évoque ici les thèses de Hegel et de Marx pour qui l'histoire est orientée – elle tend vers une fin – malgré son apparente absurdité. Il s'agit là, selon Hannah Arendt, d'une tentative pour «échapper aux déceptions et à la fragilité de l'action humaine» («Le concept d'histoire», *La Crise de la culture*, op. cit., p. 106) en confondant celle-ci avec la fabrication.

Les actions humaines, si elles ne sont pas conservées dans le souvenir, sont les choses les plus fugaces et les plus périssables sur terre; elles ne durent guère plus longtemps que l'activité elle-même et certainement par elles-mêmes ne peuvent jamais prétendre à cette permanence que possèdent
5 jusqu'aux objets d'usage ordinaires quand ils survivent à leur fabricant, pour ne pas parler des œuvres d'art, qui nous parlent par-delà les siècles¹. L'action humaine, projetée dans un tissu de relations où se trouvent poursuivies des fins multiples et opposées, n'accomplit presque jamais son intention originelle; aucun acte ne peut jamais être reconnu par son auteur comme
10 le sien avec la même certitude heureuse qu'une œuvre de n'importe quelle espèce par son auteur. Quiconque commence à agir doit savoir qu'il a déclenché quelque chose dont il ne peut jamais prédire la fin, ne serait-ce que parce que son action a déjà changé quelque chose et l'a rendue encore plus imprévisible. C'est cela que Kant avait en tête quand il parlait de la «contingence
15 désolante» qui est si frappante dans le cours de l'histoire politique. «L'action: on ne connaît pas son origine, on ne connaît pas ses conséquences: – par conséquent, est-ce que l'action possède aucune valeur²?» Les vieux philosophes³ n'avaient-ils pas raison, et n'était-ce pas folie d'espérer voir surgir aucun sens du domaine des affaires humaines?

20 Pendant longtemps, il a semblé que ces imperfections et embarras à l'intérieur de la *vita activa*⁴ pouvaient être résolus⁵ en ignorant les particularités de l'action et en insistant sur le «sens» du processus de l'histoire en son entier, qui semblait donner à la sphère politique cette dignité et rédemption finale de la «contingence désolante» si évidemment requises.

Hannah Arendt, «Le concept d'histoire», *La Crise de la culture* (1968), trad. P. Lévy, Gallimard, coll. «Folio essais», 1989, p. 113-114.

L'histoire, conscience raisonnée de l'humanité

TEXTE 3 SCHOPENHAUER

Rendue possible par l'écriture, l'histoire, en tant que connaissance du passé, élève l'humanité à la conscience réfléchie d'elle-même et de son destin. L'histoire rétablit l'unité de l'humanité dissoute par la mort des individus.

L'histoire est pour l'espèce humaine ce que la raison est pour l'individu. Grâce à sa raison, l'homme n'est pas renfermé comme l'animal dans les limites étroites du présent visible; il connaît encore le passé infiniment plus étendu, source du présent qui s'y rattache: c'est cette connaissance seule qui lui procure une intelligence plus nette du présent et lui permet même de formuler des inductions pour l'avenir. L'animal, au contraire, dont la connaissance sans réflexion est bornée à l'intuition¹, et par suite au présent, erre parmi les hommes, même une fois apprivoisé, ignorant, engourdi, stupide, désarmé et esclave. – De même un peuple qui ne connaît pas sa propre histoire est borné au présent de la génération actuelle: il ne comprend ni sa nature, ni sa propre existence, dans l'impossibilité où il est de les rapporter à un passé qui les explique; il peut moins encore anticiper sur l'avenir. Seule l'histoire donne à un peuple une entière conscience de lui-même. L'histoire peut donc être regardée comme la conscience raisonnée de l'espèce humaine; elle est à l'humanité ce qu'est à l'individu la conscience soutenue par la raison, réfléchie et cohérente, dont le manque condamne l'animal à rester enfermé dans le champ étroit du présent intuitif. Toute lacune dans l'histoire ressemble ainsi à une lacune dans la conscience et la mémoire d'un homme; et en présence d'un monument de l'antiquité primitive, qui a survécu à sa propre signification, par exemple en présence des pyramides, des temples et des palais du Yukatan², nous restons aussi déconcertés et aussi stupides que l'animal devant une action humaine, où il est impliqué à titre d'instrument, que l'homme qui considère une vieille page d'écriture jadis chiffrée³ par lui et dont il a perdu la clef, ou que le somnambule étonné de trouver le matin l'ouvrage fait par lui pendant son sommeil. L'histoire peut en ce sens être envisagée comme la raison ou la conscience réfléchie de l'humanité; elle remplit le rôle d'une conscience de soi immédiate, commune à toute l'espèce et qui seule en fait un tout véritable, une humanité. Telle est la valeur réelle de l'histoire; et l'intérêt si général et dominant qu'elle inspire tient en conséquence à ce qu'elle est une affaire personnelle du genre humain. – L'usage de la raison individuelle suppose à titre de condition indispensable le langage; l'écriture n'est pas moins nécessaire à l'exercice de cette raison de l'humanité: c'est avec elle seulement que commence l'existence réelle de cette raison, comme celle de la raison individuelle ne commence qu'avec la parole. L'écriture, en effet, sert à rétablir l'unité dans cette conscience du genre humain brisée et morcelée sans cesse par la mort: elle permet à l'arrière-neveu de reprendre et d'épuiser la pensée conçue par l'aïeul; elle remédie à la dissolution du genre humain et de sa conscience en un nombre infini d'individus éphémères, et elle brave ainsi le temps qui s'envole dans une fuite irrésistible avec l'oubli son compagnon.

1 L'appréhension sensible et immédiate.

2 Région du Mexique où l'on trouve de nombreux vestiges architecturaux de civilisations disparues.

3 Rédigée d'après un code secret.

Arthur Schopenhauer, « De l'histoire »,
Le Monde comme volonté et comme représentation (1818-1859),
supplément au livre III, trad. A. Burdeau revue par R. Roos,
PUF, 15^e éd., 1998, p. 1185-1186.

La communauté historique comme république des esprits

TEXTE 4 SÉNÈQUE

Pour Sénèque, l'histoire permet à l'homme d'élargir son horizon en assimilant l'expérience des sages qui ont vécu à travers les siècles. Le dialogue qui naît ainsi forge la véritable grandeur de l'homme en orientant sa pensée vers les idées éternelles.

- 1 Philosophe sceptique (III^e-II^e siècles av. J.-C.).
 2 Philosophe matérialiste et atomiste (342-271 av. J.-C.). Voir les *Repères historiques* p. 383.
 3 École philosophique multiséculaire qui a particulièrement développé une doctrine morale. Sénèque est lui-même un philosophe stoïcien. Voir les *Repères historiques* p. 385.
 4 Membres d'une école philosophique (V^e-IV^e siècles av. J.-C.) se réclamant de Socrate.

Seuls entre tous sont gens de loisir ceux qui consacrent leur temps à la sagesse: seuls ils vivent. Et non seulement ils protègent leur propre vie; mais à leur siècle ils ajoutent tous les siècles. Toutes les années qui se sont écoulées avant eux leur sont acquises. Ne soyons pas ingrats; c'est pour nous que sont nés les créateurs célèbres des saintes doctrines; ils ont préparé notre vie; c'est par le travail d'autrui que nous sommes conduits jusqu'aux réalités les plus belles qu'ils ont fait passer des ténèbres à la lumière; aucun siècle ne nous est interdit; nous avons accès à tous; et si, en agrandissant notre âme, nous pouvons sortir des limites étroites imposées à la faiblesse humaine, nous disposons d'une vaste durée à travers laquelle nous étendre. Nous pouvons discuter avec Socrate, douter avec Carnéade¹, vivre en repos avec Épicure², vaincre la nature humaine avec les Stoïciens³, la dépasser avec les Cyniques⁴; puisque, par la nature des choses, nous pouvons pareillement accéder à la communauté qui dure à travers les siècles, pourquoi, hors de notre durée passagère si courte et si fragile, ne pas nous donner de toute notre âme à ces pensées infinies, éternelles et que nous avons en commun avec les meilleurs des hommes?

Sénèque, *De la brièveté de la vie*, XIV, 1-2, trad. É. Bréhier, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1962, p. 712.

II. L'histoire, connaissance du passé

La connaissance historique

TEXTE 5 MARROU

Dans le texte qui suit, l'historien et philosophe français Henri-Irénée Marrou (1904-1977) s'interroge sur le statut de l'histoire comme relation du passé. N'est-elle qu'une enquête, un récit, ou bien peut-elle prétendre au titre de science?

- 1 Il s'agit ici de l'histoire en tant que discipline, et non pas en tant que devenir (la réalité qui est l'objet de la discipline).

Qu'est-ce donc que l'histoire¹? Je proposerai de répondre: *L'histoire est la connaissance du passé humain.* [...]

Nous dirons *connaissance* et non pas, comme tels autres, «*narration du passé humain*», ou encore «*œuvre littéraire visant à le retracer*»; sans doute, le travail historique doit normalement aboutir à une œuvre écrite (et

nous examinerons ce problème pour terminer), mais il s'agit là d'une exigence de caractère pratique (la mission sociale de l'historien...): de fait, l'histoire existe déjà², parfaitement élaborée dans la pensée de l'historien avant même qu'il l'ait écrite; quelles que puissent être les interférences des
10 deux types d'activité, elles sont logiquement distinctes.

Nous dirons *connaissance* et non pas, comme d'autres, «recherche» ou «étude» (bien que ce sens d'«enquête» soit le sens premier du mot grec *historia*), car c'est confondre la fin et les moyens; ce qui importe c'est le résultat atteint par la recherche; nous ne la poursuivrions pas si elle ne devait
15 pas aboutir; l'histoire se définit par la vérité qu'elle se montre capable d'élaborer. Car, en disant *connaissance*, nous entendons connaissance valide, vraie: l'histoire s'oppose par là à ce qui serait, à ce qui est représentation fausse ou falsifiée, irréalité du passé, à l'utopie, à l'histoire imaginaire [...], au roman historique, au mythe, aux traditions populaires ou aux légendes pédagogiques – ce passé en images d'Épinal que l'orgueil des grands États modernes
20 inculque, dès l'école primaire, à l'âme innocente de ses futurs citoyens.

Sans doute cette vérité de la connaissance historique est-elle un idéal, dont, plus progressera notre analyse, plus il apparaîtra qu'il n'est pas facile à atteindre: l'histoire du moins doit être le résultat de l'effort le plus rigoureux, le plus systématique pour s'en rapprocher.
25

Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*,
Éd. du Seuil, coll. «Points histoire», 1954, p. 29-31.

2 En cela l'histoire se distingue du roman, ou de la fiction en général. Il existe une réalité de l'objet historique, et l'histoire élaborée par l'historien est vraie si, et seulement si, elle se conforme à cette réalité, comme c'est le cas pour toutes les sciences.

Hasard et nécessité

TEXTE 6 COURNOT

Pour Cournot, l'histoire ne concerne ni les phénomènes qui sont régis par des lois nécessaires ni les successions de phénomènes qui sont sans lien entre eux; elle est relative aux événements dont l'enchaînement relève de la rencontre du hasard et de la nécessité.

La description d'un phénomène dont toutes les phases se succèdent et s'enchaînent nécessairement selon des lois que font connaître le raisonnement ou l'expérience est du domaine de la science et non de l'histoire. La science décrit la succession des éclipses, la propagation d'une onde sonore,
5 le cours d'une maladie qui passe par des phases régulières, et le nom d'histoire ne peut s'appliquer qu'abusivement à de semblables descriptions; tandis que l'histoire intervient nécessairement (lorsqu'à défaut de renseignements historiques il y a lacune véritable dans nos connaissances) là où nous voyons, non seulement que la théorie, dans son état d'imperfection actuelle,
10 ne suffit pas pour expliquer les phénomènes, mais que même la théorie la plus parfaite exigerait encore le concours d'une donnée historique.

S'il n'y a pas d'histoire proprement dite, là où tous les événements dérivent nécessairement et régulièrement les uns des autres, en vertu des lois constantes par lesquelles le système est régi, et sans concours accidentel
15 d'influences étrangères au système que la théorie embrasse, il n'y a pas non plus d'histoire, dans le vrai sens du mot, pour une suite d'événements qui

seraient sans aucune liaison entre eux. Ainsi les registres d'une loterie publique pourraient offrir une succession de coups singuliers, quelquefois piquants pour la curiosité, mais ne constitueraient pas une histoire :
 20 car les coups se succèdent sans s'enchaîner, sans que les premiers exercent aucune influence sur ceux qui les suivent, à peu près comme dans ces annales où les prêtres de l'Antiquité avaient soin de consigner les monstruosité et les prodiges à mesure qu'ils venaient à leur connaissance. Tous ces événements merveilleux, sans liaison les uns avec les autres, ne peuvent former
 25 une histoire, dans le vrai sens du mot, quoiqu'ils se succèdent suivant un certain ordre chronologique.

Au contraire, à un jeu comme celui du trictrac, où chaque coup de dé, amené par des circonstances fortuites, influe néanmoins sur les résultats des coups suivants ; et à plus forte raison au jeu d'échecs, où la détermination réfléchie du joueur se substitue aux hasards du dé, de manière pour-
 30 tant à ce que les idées du joueur, en se croisant avec celles de l'adversaire, donnent lieu à une multitude de rencontres accidentelles, on voit poindre les conditions d'un enchaînement historique.

Antoine Augustin Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique* (1851), Hachette, 1922, p. 460.

Histoire générale contre histoire globale

TEXTE 7 FOUCAULT

Selon le philosophe contemporain Michel Foucault, il n'y a pas de système formé par l'ensemble des civilisations et des sociétés : il ne faut donc pas parler d'histoire globale de l'humanité, mais d'histoire générale, regroupement d'histoires multiples.

Le thème et la possibilité d'une *histoire globale* commencent à s'effacer, et on voit s'esquisser le dessin, fort différent, de ce qu'on pourrait appeler une *histoire générale*. Le projet d'une histoire globale, c'est celui qui cherche à restituer la forme d'ensemble d'une civilisation, le principe – matériel ou
 5 spirituel – d'une société, la signification commune à tous les phénomènes d'une période, la loi qui rend compte de leur cohésion –, ce qu'on appelle métaphoriquement le « visage » d'une époque. Un tel projet est lié à deux ou trois hypothèses : on suppose qu'entre tous les événements d'une aire spatio-temporelle bien définie, entre tous les phénomènes dont on a retrouvé la
 10 trace, on doit pouvoir établir un système de relations homogènes : réseau de causalité permettant de dériver chacun d'eux, rapports d'analogie montrant comment ils se symbolisent les uns les autres, ou comment ils expriment tous un seul et même noyau central ; on suppose d'autre part qu'une seule et même forme d'historicité emporte les structures économiques, les
 15 stabilités sociales, l'inertie des mentalités, les habitudes techniques, les comportements politiques, et les soumet tous au même type de transformation ; on suppose enfin que l'histoire elle-même peut être articulée en grandes unités – stades ou phases – qui détiennent en elles-mêmes leur principe de



1 Persistance d'un phénomène après disparition de sa cause (par exemple, l'humidité après la pluie).

2 L'histoire générale s'efforce d'embrasser des séries sinueuses d'histoires embrouillées ou dispersées, tandis qu'une histoire globale tente d'insérer l'ensemble du réel dans un système plus ou moins verrouillé.

20 leur cohésion. Ce sont ces postulats que l'histoire nouvelle met en question quand elle problématise les séries, les découpes, les limites, les dénivellations, les décalages, les spécificités chronologiques, les formes singulières de rémanence¹, les types possibles de relation. [...] Le problème qui s'ouvre alors – et qui définit la tâche d'une histoire générale² – c'est de déterminer quelle
25 forme de relation peut être légitimement décrite entre ces différentes séries; quel système vertical elles sont susceptibles de former; quel est, des unes aux autres, le jeu des corrélations et des dominances; de quel effet peuvent être les décalages, les temporalités différentes, les diverses rémanences; dans quels ensembles distincts certains éléments peuvent figurer simultanément; bref,
30 non seulement quelles séries, mais quelles «séries de séries» – ou en d'autres termes, quels «tableaux» il est possible de constituer. Une description globale resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique – principe, signification, esprit, vision du monde, forme d'ensemble; une histoire générale déploierait au contraire l'espace d'une dispersion.

Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 17-19.

L'unité potentielle de l'histoire

TEXTE 8

RICŒUR

Faut-il choisir entre l'histoire-système et l'histoire-événementielle? Pour le philosophe français contemporain Paul Ricœur, ce n'est peut-être pas nécessaire. Toute histoire est à la fois «structurale» (elle tend à unifier et à structurer le réel) et pluraliste (c'est-à-dire attentive à la singularité et à la dispersion des faits).

L'histoire hésite entre un type structural et un type événementiel. Mais c'est uniquement dans la clarification du discours philosophique que ces deux possibilités se séparent et se manifestent.

En quel sens l'histoire comporte-t-elle cette double possibilité? D'un
5 côté, nous disons l'histoire au singulier et attestons qu'il y a une unique histoire, une unique humanité: «Toute la suite des hommes, écrit Pascal, dans le fragment d'un *Traité du vide*, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement¹.» Nous avons la conviction que, là où nous rencontrons quelque signe humain, il peut, *a priori*, être
10 rapporté à un unique champ d'humanité. Cela, je le sais avant même de faire de l'histoire, par une sorte de compréhension anté-prédicative² du champ historique. Mais de cette compréhension l'historien ne peut rendre raison. Elle reste, pour lui, «pré-jugé³», au sens fort du terme. Ce préjugé de l'historien n'est justifié que par la tentative du philosophe pour récupérer, dans un unique
15 discours, les discours partiels. Même sans être hégéliens⁴, et même sans être philosophes du tout, nous avons le sentiment que tout ce que les philosophes ont dit, partout et toujours, doit pouvoir constituer un continent, une réalité d'un seul tenant: c'est la parole humaine, c'est le discours, c'est le Logos. [...]

Seulement j'ai par-devers moi une autre conviction, que la première ne
20 peut extirper. Si je dis «histoire», au singulier, l'histoire est aussi l'histoire des hommes, au pluriel, c'est-à-dire non seulement des individus, mais des



1 Préface du *Traité du vide*, dans *Œuvres complètes*, Éd. du Seuil, «L'intégrale», 1963, p. 232.

2 Qui précède le jugement. Il s'agit ici du jugement précédant et guidant l'enquête historique.

3 C'est-à-dire un nécessaire «présupposé» et non une idée reçue (fausse).

4 C'est-à-dire sans présupposer que l'histoire de l'humanité soit un système orienté et finalisé (voir le texte suivant).

communautés et des civilisations. Un certain pluralisme est donc également inscrit dans la pré-conception du drame historique et du travail historique. Non seulement je mets les hommes au pluriel, mais je mets aussi les événements au pluriel; s'il y a *un* événement, il y a *des* événements. L'histoire est nécessairement un divers, une multiplicité: il y a ceci et puis cela. C'est le «et puis», «et puis alors», «et puis encore», qui fait qu'il y a histoire. S'il n'y avait pas de ruptures, de novations, il n'y aurait plus du tout d'histoire. Où donc cet autre aspect latent de l'histoire, son aspect événementiel, est-il rendu parfaitement manifeste? Dans la singularité des œuvres. C'est là que l'historien atteste son caractère, si l'on peut dire, granulaire, son caractère quantique⁵. Nous ne connaissons l'esprit que dans les œuvres de l'esprit, dans des œuvres culturelles, qui demandent chacune notre amitié⁶, et, plus nous avançons dans cette amitié pour les œuvres, plus nous réduisons les généralités qui la masquent, plus nous progressons en direction du singulier et de l'unique.

Ainsi est manifesté, par le discours philosophique, en tant qu'il n'est pas reflet mais constitution de sens, le double caractère de toute histoire, qui est d'être à la fois structurale et événementielle, d'être unité de l'histoire et multiplicité des événements, des œuvres et des hommes. Telle est notre première conclusion: l'histoire de la philosophie manifeste la dualité latente de toute histoire; en éclatant elle-même en deux modèles d'intelligibilité, elle révèle ce qui était sous-jacent à l'histoire.

Paul Ricœur, «Histoire de la philosophie et historicité», *Histoire et Vérité* (1955), Éd. du Seuil, coll. «Esprit», p. 77-78.



5 Autrement dit: constitué de particules discontinues.

6 Au sens de bienveillance.

III. Le sens de l'histoire

La raison à l'œuvre dans l'histoire

TEXTE 9 HEGEL

Le spectacle des bouleversements incessants, des violences et des destructions que subissent les individus et les peuples pourrait conduire à ne voir dans l'histoire qu'une «mêlée bigarrée». Hegel s'oppose à une telle conception: on aurait tort d'oublier, comme il l'explique ici, que l'Esprit renaît toujours de ses cendres, à la fois renforcé et purifié.



1 Le spectacle de l'histoire dans sa désespérante (mais trompeuse) irrationalité. Hegel a vécu les guerres napoléoniennes et les bouleversements consécutifs en Europe.

2 L'Esprit, c'est le «conducteur des peuples», cet Universel «infiniment concret» qui contient tout et est partout présent.

Le côté négatif de ce spectacle du changement provoque notre tristesse. Il est déprimant de savoir que tant de splendeur, tant de belle vitalité a dû périr et que nous marchons au milieu des ruines¹. Le plus noble et le plus beau nous fut arraché par l'histoire: les passions humaines l'ont ruiné.

5 Tout semble voué à la disparition, rien ne demeure. [...]

Après ces troublantes considérations, on se demande quelle est la fin de toutes ces réalités individuelles. Elles ne s'épuisent pas dans leurs buts particuliers. Tout doit contribuer à une œuvre. À la base de cet immense sacrifice de l'Esprit² doit se trouver une fin ultime. La question est de savoir

3 C'est-à-dire les événements observables, ce que Hegel nomme « la surface ».

4 La première « catégorie » (étape et articulation logique) de la conscience historique est le changement, la deuxième le rajeunissement, et la troisième la raison.

5 La raison est le principe de l'histoire en même temps que l'idée à laquelle la philosophie doit aboutir.

10 si, sous le tumulte qui règne à la surface, ne s'accomplit pas une œuvre silencieuse et secrète dans laquelle sera conservée toute la force des phénomènes³. Ce qui nous gêne, c'est la grande variété, le contraste de ce contenu. Nous voyons des choses opposées être vénérées comme sacrées et prétendre représenter l'intérêt de l'époque et des peuples. Ainsi naît le besoin de trouver dans l'Idée la justification d'un tel déclin. Cette considération nous conduit à la troisième catégorie⁴, à la recherche d'une fin en soi et pour soi ultime. C'est la catégorie de la *Raison*⁵ elle-même, elle existe dans la conscience comme foi en la toute-puissance de la Raison sur le monde. La preuve sera fournie par l'étude de l'histoire elle-même. Car celle-ci n'est que l'image et l'acte de la Raison.

Friedrich Hegel, « L'histoire philosophique », *La Raison dans l'histoire* (1830), trad. K. Papaioannou, © Plon 1965, 10/18, coll. « Bibliothèques », p. 54-56.

La loi des trois états

TEXTE 10 COMTE

Selon Auguste Comte, l'intelligence humaine est gouvernée par une loi générale qui commande aussi bien les progrès des individus que ceux de l'intelligence humaine. Chaque homme, chaque société parcourt les trois étapes (ou « états ») de la connaissance à son rythme, mais l'humanité dans son ensemble avance nécessairement vers sa fin, à savoir l'« état positif ».

1 À la fois les données de la nature et les éléments historiques.

2 Auguste Comte qualifie aussi cet état d'« état fictif » : c'est-à-dire qui recherche des explications qui sont de l'ordre de la fiction.

3 « Métaphysique » ou abstrait : Auguste Comte donne à ce terme un sens péjoratif qui est un héritage du XVIII^e siècle. Métaphysique signifiait alors parfois obscur, abscons.

4 État normal de l'intelligence à l'état adulte (c'est-à-dire devenue majeure). « Positif » (du latin *positivus*, « certain », « réel ») signifie : qui ne considère que les faits et les lois, qui renonce aux vaines spéculations.

L'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé : d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique et enfin la méthode positive. De là, trois sortes de philosophie, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes¹, qui s'excluent mutuellement : la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine ; la troisième, son état fixe et définitif ; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.

10 Dans l'état théologique², l'esprit humain, dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.

15 Dans l'état métaphysique³, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante.

Enfin, dans l'état positif⁴, l'esprit humain, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des actions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour

- 25 s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux dont les progrès de la
- 30 science tendent de plus en plus à diminuer le nombre.

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1830-1842), 1^{re} leçon, t. I, Hermann, 1998, p. 21-22.

Le progrès, une idée religieuse

TEXTE 11 COURNOT

Dans un monde sans Dieu, la foi ne décline pas automatiquement : elle peut prendre de nouvelles formes. Cournot montre que l'idée de progrès est l'équivalent laïc de la croyance en une transcendance, c'est-à-dire en un but supérieur, divin, dont on attend qu'il donne un sens à l'existence humaine.

- 1 Élever, anoblir.
2 De manière trompeuse, illusoire.
3 Le fanatisme n'est pas toujours lié à la religion au sens strict. Le fanatique est celui pour qui les souffrances des hommes sont à la fin, au but de l'action, ce que le marteau et les clous sont à la table achevée par le menuisier (suivant une image de Hannah Arendt dans « Le concept d'histoire », *La Crise de la culture* (1968), Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, p. 107).

- Aucune idée, parmi celles qui se réfèrent à l'ordre des faits naturels, ne tient de plus près à la famille des idées religieuses que l'idée de progrès, et n'est plus propre à devenir le principe d'une sorte de foi religieuse pour ceux qui n'en ont plus d'autre. Elle a, comme la foi religieuse, la vertu de relever¹ les âmes et les caractères. L'idée du progrès indéfini, c'est l'idée d'une perfection suprême, d'une loi qui domine toutes les lois particulières, d'un but éminent auquel tous les êtres doivent concourir dans leur existence passagère. C'est donc au fond l'idée du divin ; et il ne faut point être surpris si, chaque fois qu'elle est spécieusement² invoquée en faveur d'une cause, les esprits les plus élevés, les âmes les plus généreuses se sentent entraînés de ce côté. Il ne faut pas non plus s'étonner que le fanatisme³ y trouve un aliment, et que la maxime qui tend à corrompre toutes les religions, celle que l'excellence de la fin justifie les moyens, corrompe aussi la religion du progrès.

Antoine Augustin Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872), livre VI, chap. 6, Vrin, 1973, p. 535.

Comment justifier l'histoire ?

TEXTE 12 POPPER

L'histoire a-t-elle un sens ? Pour le philosophe contemporain Karl Popper, « histoire » est un mot dont nous ne sommes même pas en mesure de clarifier les multiples significations. La question est plutôt de savoir quelles orientations nous souhaitons donner aux événements sur lesquels nous avons prise.

L'histoire a-t-elle un sens ? À mon avis elle n'en a pas.

D'abord qu'entend-on par l'histoire ? Il faut le préciser, car je voudrais montrer que, dans l'acception habituellement donnée à ce mot, l'histoire n'existe pas et ne saurait donc avoir de sens.

- 5 Pour la grande majorité des gens, l'histoire est ce qu'on enseigne sous ce nom à l'école : la relation d'une série plus ou moins définie de faits

qui constituent, croient-ils, l'histoire de l'humanité. Mais, le domaine des faits étant d'une richesse infinie, il faut bien opérer un choix parmi eux et écrire par exemple l'histoire de l'art, celle du langage, des coutumes alimentaires, des maladies ou de tout autre sujet qui, ni séparément ni ensemble, ne forment l'histoire de l'humanité. Celle-ci n'est pas non plus l'histoire des cités, des pays et des empires qui, en fait, n'est qu'une histoire du pouvoir politique, c'est-à-dire en grande partie le récit de crimes internationaux et d'assassinats en masse, mais aussi, il est vrai, de certaines tentatives pour empêcher de tels forfaits. Il y a quelque chose d'injurieux à vouloir la faire passer pour l'histoire de l'humanité¹. [...]

Il ne s'ensuit pas qu'il faille considérer l'histoire du pouvoir politique avec un sentiment d'impuissance. Car on peut l'interpréter à la lumière de nos préoccupations et de notre lutte pour une société ouverte, pour le règne de la raison, de la justice et de l'égalité. Quoique l'histoire ne tende à rien nous pouvons lui conférer des fins; quoiqu'elle soit dépourvue de sens, nous pouvons lui donner une signification.

Nous retrouvons ici le problème de la nature, et de la convention, que nous avons traité au chapitre v². L'histoire, pas plus que la nature, ne peut nous indiquer ce qu'il faut faire. C'est nous qui y apportons un but et un sens. Les hommes ne sont pas égaux, mais nous pouvons décider de combattre pour l'égalité des droits. Nos institutions sociales ne sont pas rationnelles, mais nous pouvons tenter de les rendre plus rationnelles. Nous pouvons faire un effort semblable en ce qui concerne nos réactions et notre langage, dans lesquels le sentiment l'emporte trop souvent sur la raison. Le langage doit être pour nous, avant tout, un instrument de communication rationnelle³. C'est à nous qu'il revient, en définitive, de choisir les buts de notre existence, d'en fixer les objectifs⁴. [...]

Le dualisme des faits et des décisions commande également notre opinion quant au progrès de l'histoire. On commet la même erreur en croyant à ce progrès qu'en croyant que l'histoire a un sens. Progresser consiste à tendre vers un certain objectif, vers une fin. Cela ne peut être le fait que d'individus, seuls ils peuvent défendre et renforcer les institutions démocratiques dont dépend la liberté et, partant, le progrès. Ils le feront d'autant mieux que ce progrès résulte de leur propre vigilance, de leurs efforts, de leur claire conception des objectifs à atteindre et du réalisme de leur choix.

Lorsque nous aurons cessé d'attendre de l'histoire un jugement et une justification, nous arriverons peut-être à exercer sur le pouvoir un contrôle efficace. En définitive, c'est ainsi que nous pourrions même parvenir à justifier l'histoire. Elle en a le plus grand besoin.

Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), t. II, trad. J. Bernard et P. Monod, Éd. du Seuil, 1979, p. 179, 184-185.

1 L'« histoire de l'humanité » n'existe pas. Seule l'histoire des hommes célèbres et des événements spectaculaires, des fragments sélectionnés, intéresse les historiens. Les événements et les actions des hommes « ordinaires » sont laissés dans l'ombre.

2 Tome I, chap. « Nature et convention ».

3 Ce qu'il n'est pas toujours, car on peut s'exprimer de bien des façons sans communiquer. (Note de K. Popper.)

4 Ce qui exclut tout obscurantisme: le sens que nous voulons donner à l'histoire, nous sommes en mesure de l'explicitier.

IV. L'action historique

Le grand homme

TEXTE 13 HEGEL

Les véritables acteurs de l'histoire, pour Hegel, sont des individus dont les buts et les actions se confondent, sans qu'ils en aient conscience, avec l'Esprit universel. Ils accomplissent les intentions que la raison qui anime les événements ne pourrait réaliser sans eux; ce sont les grands hommes.

Les individus historiques¹ sont ceux qui ont dit les premiers ce que les hommes veulent. Il est difficile de savoir ce qu'on veut. On peut certes vouloir ceci ou cela, mais on reste dans le négatif et le mécontentement : la conscience de l'affirmatif peut fort bien faire défaut. Mais les grands hommes savent aussi que ce qu'ils veulent est l'affirmatif. C'est leur propre satisfaction qu'ils cherchent : ils n'agissent pas pour satisfaire les autres. S'ils voulaient satisfaire les autres, ils eussent eu beaucoup à faire parce que les autres ne savent pas ce que veut l'époque et ce qu'ils veulent eux-mêmes. Il serait vain de résister à ces personnalités historiques parce qu'elles sont irrésistiblement poussées à accomplir leur œuvre. Il appert² par la suite qu'ils ont eu raison, et les autres, même s'ils ne croyaient pas que c'était bien ce qu'ils voulaient, s'y attachent et laissent faire. Car l'œuvre du grand homme exerce en eux et sur eux un pouvoir auquel ils ne peuvent pas résister, même s'ils le considèrent comme un pouvoir extérieur et étranger, même s'il va à l'encontre de ce qu'ils croient être leur volonté. Car l'Esprit en marche vers une nouvelle forme est l'âme interne de tous les individus ; il est leur intériorité inconsciente, que les grands hommes porteront à la conscience. Leur œuvre est donc ce que visait la véritable volonté des autres ; c'est pourquoi elle exerce sur eux un pouvoir qu'ils acceptent malgré les réticences de leur volonté consciente : s'ils suivent ces conducteurs d'âmes, c'est parce qu'ils y sentent la puissance irrésistible de leur propre esprit intérieur venant à leur rencontre.

Si, allant plus loin, nous jetons un regard sur la destinée de ces individus historiques, nous voyons qu'ils ont eu le bonheur d'être les agents d'un but qui constitue une étape dans la marche progressive de l'Esprit universel. Mais en tant que sujets distincts de leur substance, ils n'ont pas été ce qu'on appelle communément heureux. Ils n'ont pas voulu trouver le bonheur, mais atteindre leur but, et ce but, ils l'ont atteint par un labeur pénible. Ils ont su trouver la satisfaction, réaliser leur but, le but universel. Placés devant un but aussi grand, ils se sont audacieusement proposé de le servir contre toute l'opinion des hommes. Ce n'est pas le bonheur qu'ils ont choisi, mais la peine, le combat et le travail pour leur but. Leur but une fois atteint, ils n'en sont pas venus à une paisible jouissance, ils n'ont pas été heureux. Leur être a été leur action, leur passion a déterminé toute leur nature, tout leur caractère. Leur but atteint, ils sont tombés comme des douilles vides.

1 C'est-à-dire ceux qui marquent l'histoire de leur action.

2 Il apparaît.

Ils ont eu peut-être du mal à aller jusqu'au bout de leur chemin ; et à l'instant où ils y sont arrivés, ils sont morts – jeunes comme Alexandre, assassinés comme César, déportés comme Napoléon. Qu'ont-ils gagné ? peut-on se demander. Ce qu'ils ont gagné, c'est leur concept, leur but, ce qu'ils ont accompli.

Friedrich Hegel, «L'histoire philosophique», *La Raison dans l'histoire* (1830), trad. K. Papaioannou, © Plon 1965, «10/18», coll. «Bibliothèques», p. 123-124.

La lutte des classes, moteur de l'histoire

TEXTE 14 MARX ET ENGELS

Pour Marx et Engels, comme pour Hegel, l'histoire de l'humanité est un devenir orienté dont le sens est en même temps la fin, ou le but, à savoir l'émancipation de l'humanité. Mais pour Marx et Engels, l'élément moteur de l'histoire n'est pas l'Esprit, mais la production économique, et la lutte des classes qui en constitue la traduction sociale et politique.

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes.

Homme libre et esclave, patricien¹ et plébéien², baron et serf³, maître de jurandes⁴ et compagnon, bref oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une lutte ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une lutte qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la disparition des deux classes en lutte.

Dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une structuration achevée de la société en corps sociaux distincts, une hiérarchie extrêmement diversifiée des conditions sociales. Dans la Rome antique, nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves ; au Moyen Âge, des seigneurs, des vassaux, des maîtres, des compagnons, des serfs et, de plus, dans presque chacune de ces classes une nouvelle hiérarchie particulière.

La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celles d'autrefois.

Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société entière se scinde de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes qui s'affrontent directement : la bourgeoisie et le prolétariat⁵.

[...] La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire.

Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a détruit les relations féodales, patriarcales et idylliques⁶. Tous les liens variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser

1 Classe supérieure des citoyens romains.

2 Qui appartient à la plèbe, c'est-à-dire au peuple.

3 «Serf» : paysan assujéti à des obligations pendant la période médiévale en Europe.

4 Sous l'Ancien Régime, représentant d'une corporation professionnelle.

5 Par bourgeoisie, on entend la classe des capitalistes modernes qui possèdent les moyens sociaux de production et utilisent du travail salarié. Par prolétariat, la classe des ouvriers salariés modernes qui ne possèdent pas de moyens de production et en sont donc réduits à vendre leur force de travail pour pouvoir subsister. (Note de Engels.)

6 Une idylle est un petit poème d'amour, tendre et naïf. Une représentation idyllique tend à ignorer naïvement les mauvais aspects d'une situation et à se la représenter comme sous l'effet d'un aveuglement amoureux.

30 subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du « paiement au comptant ». Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a supprimé la dignité de l'individu devenu simple valeur d'échange; aux innombrables libertés dûment garanties et si chèrement conquises, elle a substitué l'unique et impitoyable liberté de commerce. En un mot, à l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a substitué une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale. [...]

Nous assistons aujourd'hui à un processus analogue. Les rapports bourgeois de production et d'échange, de propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemble au sorcier qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées.

Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste* (1848), chap. I, trad. L. Lafargue revue par M. Kiintz, Éditions sociales, 1972, p. 31-38.

Le poids du passé

TEXTE 15 NIETZSCHE

Tandis que l'animal, oublieux de ce qui s'est passé, vit dans l'immédiateté des choses présentes, l'homme a – pour Nietzsche – conscience de son passé, auquel son présent et son avenir se rapportent toujours, comme à un fardeau. Être, pour lui, c'est avoir été.

Observe le troupeau qui pâit sous tes yeux: il ne sait ce qu'est hier ni aujourd'hui, il gambade, broute, se repose, digère, gambade à nouveau, et ainsi du matin au soir et jour après jour, étroitement attaché par son plaisir et son déplaisir au piquet de l'instant, et ne connaissant pour cette raison ni mélancolie ni dégoût. C'est là un spectacle éprouvant pour l'homme, qui regarde, lui, l'animal du haut de son humanité, mais envie néanmoins son bonheur – car il ne désire rien d'autre que cela: vivre comme un animal, sans dégoût ni souffrance, mais il le désire en vain, car il ne le désire pas comme l'animal. L'homme demanda peut-être un jour à l'animal:

10 « Pourquoi ne me parles-tu pas de ton bonheur, pourquoi restes-tu là à me regarder? » L'animal voulut répondre, et lui dire: « Cela vient de ce que j'oublie immédiatement ce que je voulais dire » – mais il oublia aussi cette réponse, et resta muet – et l'homme de s'étonner.

Mais il s'étonne aussi de lui-même, de ne pouvoir apprendre l'oubli et de toujours rester prisonnier du passé: aussi loin, aussi vite qu'il coure, sa chaîne court avec lui. C'est un véritable prodige: l'instant, aussi vite arrivé qu'évanoui, aussitôt échappé du néant que rattrapé par lui, revient cependant comme un fantôme troubler la paix d'un instant ultérieur. L'une après l'autre, les feuilles se détachent du registre du temps, tombent en virevoltant, puis reviennent soudain se poser sur les genoux de l'homme. Celui-ci dit alors: « Je me souviens », et il envie l'animal qui oublie immédiatement

et voit réellement mourir chaque instant, retombé dans la nuit et le brouillard, à jamais évanoui. L'animal, en effet, vit de manière *non historique*: il se résout entièrement dans le présent comme un chiffre qui se divise sans laisser¹ de reste singulier², il ne sait simuler, ne cache rien et, apparaissant à chaque seconde tel qu'il est, ne peut donc être que sincère. L'homme, en revanche, s'arc-boute contre la charge toujours plus écrasante du passé, qui le jette à terre ou le couche sur le flanc, qui entrave sa marche comme un obscur et invisible fardeau. Ce fardeau, il peut à l'occasion affecter de le nier et, dans le commerce³ de ses semblables, ne le nie que trop volontiers afin d'éveiller leur envie. Mais il s'émeut, comme au souvenir d'un paradis perdu, en voyant le troupeau à la pâture ou bien, plus proche et plus familier, l'enfant qui n'a pas encore un passé à nier et qui joue, aveugle et comblé, entre les barrières du passé et de l'avenir. Il faudra pourtant que son jeu soit troublé, et on ne viendra que trop tôt l'arracher à son inconscience. Il apprendra alors à comprendre le mot «c'était», formule qui livre l'homme aux combats, à la souffrance et au dégoût, et lui rappelle que son existence n'est au fond rien d'autre qu'un éternel imparfait. Lorsque enfin, la mort apporte l'oubli désiré, elle supprime également le présent et l'existence, scellant ainsi cette vérité, qu'«être» n'est qu'un continuuel «avoir été», une chose qui vit de se nier et de se consumer, de se contredire elle-même.



1 Sans cesser.

2 C'est-à-dire comme un nombre entier, dont la division ne laisse pas de reste.

3 La fréquentation.

Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie» (1874), trad. P. Rusch, Gallimard, coll. «Folio», 1990, p. 95-96.

L'espérance en des temps meilleurs

TEXTE 16

KANT

«Tu dois, donc tu peux»: ce que nous devons faire, nous devons également le tenir pour possible. C'est la raison pour laquelle Kant estime que le progrès de l'humanité doit être considéré comme plausible. L'espérance en des temps meilleurs est un puissant moteur de l'action historique.



1 Ceci renvoie au précédent paragraphe dans lequel Kant affirmait que l'amélioration éventuelle de l'humanité n'est pas une certitude. Cette supposition toutefois est raisonnable. Car on ne peut demander à personne de «travailler à l'impossible»: pour agir dans le sens du progrès, il faut le supposer possible.

2 Philosophe allemand (1729-1786), auteur de *Jérusalem ou Du pouvoir religieux et du judaïsme*, ouvrage dans lequel il défend la liberté de conscience et la religion.

Cette espérance en des temps meilleurs¹, sans laquelle un désir sérieux de faire prospérer le bien général n'aurait jamais échauffé le cœur de l'homme, a toujours eu de l'influence sur le travail des bons esprits, et il fallait bien que Mendelssohn², cet homme de bien, y compte, quand il s'efforçait avec tant de zèle à éclairer et à faire prospérer la nation à laquelle il appartenait. Car y parvenir à lui tout seul sans que d'autres après lui aillent plus loin dans la même voie, il ne pouvait raisonnablement l'espérer. Devant le triste spectacle, moins des maux infligés par des causes naturelles au genre humain, que de ceux que les hommes se font eux-mêmes les uns aux autres, l'âme est rassérénée par la perspective d'un avenir meilleur: et cela avec une bienveillance désintéressée puisque nous serons depuis longtemps dans la tombe et ne récolterons pas les fruits que nous aurons en partie semés nous-mêmes. Des arguments empiriques, élevés contre le succès de ces résolutions inspirées par l'espérance, ne prouvent rien ici. Car dire que ce qui n'a

- 15 pas réussi jusque-là ne réussira jamais, ne justifie même pas qu'on renonce à un dessein pragmatique³ ou technique (par exemple les voyages en ballons, en aérostats), encore moins à un dessein moral qui est un devoir tant qu'on ne peut établir démonstrativement l'impossibilité de sa réalisation. Au surplus on peut trouver de nombreuses preuves de ce que le
- 20 genre humain dans son ensemble a réellement fait dans notre siècle, comparé à tous les précédents, de notables progrès dans la voie de son amélioration morale (de courts moments d'arrêt ne prouvent rien là contre); et de ce que le bruit qu'on fait sur son abâtardissement irrésistible et croissant vient justement de ce qu'élevé à un degré supérieur de moralité il voit
- 25 encore plus loin devant lui; et son jugement sur ce qu'on est, comparé à ce qu'on devrait être, par conséquent les reproches que nous nous adressons à nous-mêmes, deviennent d'autant plus sévères que nous avons déjà gravi, dans l'ensemble du cours du monde tel que nous le connaissons, plus de degrés de la moralité.

 **3 Les impératifs**
«pragmatiques» sont empiriques et hypothétiques. Ce sont de simples règles de prudence.

Emmanuel Kant, *Théorie et pratique*, 3^e partie, § 5,
trad. J.-M. Muglioni,
Hatier, coll. «Profil philosophie» 1990, p. 72-73.

L'ÉTAT ET LA SOCIÉTÉ

I. L'individu, la société, le pouvoir

L'homme, un « animal politique »

Aristote, dans *Les Politiques*, définit l'homme comme un « animal politique¹ ». « Politique » (du grec *polis*, « cité ») est ici une caractéristique qui distingue l'homme des autres animaux : on peut l'entendre au sens large – « qui vit nécessairement en société » – ou au sens étroit – « qui ne peut s'épanouir que dans la cité ».

Pour les Grecs, ces deux interprétations se rejoignent : la **cité** est en effet le seul cadre dans lequel l'homme peut établir des liens durables avec ses semblables. La division du travail, la coopération sociale, le langage et l'amitié (*philia*) sont les conditions de possibilité d'un monde humain en dehors duquel l'individu n'est qu'un animal ou une brute. Pour Aristote, comme pour Platon, pour les Grecs en général, la cité précède l'individu, elle est une donnée naturelle devant laquelle chaque homme doit s'incliner car il lui doit, au fond, l'essentiel de son humanité.

Communauté et société

Mais nous ne raisonnons plus ainsi aujourd'hui. Rappelons tout d'abord que la cité n'a pas toujours existé, et qu'elle ne coïncide plus avec l'idée que nous nous faisons de l'État. La cité était une structure de dimensions réduites ; on peut imaginer que chacun pouvait effectivement s'y sentir lié à tous. Lorsqu'Aristote présente la cité comme un fait de nature, il la conçoit comme une entité dans laquelle la séparation de la vie privée (familiale et économique) et de la vie publique n'est pas encore accomplie. La cité grecque est l'organisation politique d'une **communauté**, c'est-à-dire d'un groupement dont les membres sont liés par des intérêts communs, mais aussi par des traditions et des sentiments extrêmement puissants. La communauté est une famille élargie : ainsi s'explique son caractère naturel, aux yeux des Grecs, et le respect qu'elle leur inspire. C'est en ce sens que Socrate a pu comparer la patrie à une mère sévère mais tendrement aimée².

La cité a laissé la place aux empires, aux grandes nations et aux États modernes. Notre conception de la société a, de ce fait, complètement changé. La **société**, en premier lieu, n'est plus pour nous une communauté, mais une association artificielle dans laquelle les liens entre les concitoyens sont beaucoup plus lâches qu'autrefois, plus économiques que sentimentaux. Quant à la politique, elle ne désigne plus une

¹ *Les Politiques*, livre I, chap. 2, 1252 b-1253 b, trad. P. Pellegrin, Flammarion, coll. « GF », 2^e éd., 1993, p. 90-91. Voir également dans le chapitre « La morale, le droit et la politique » le texte 2 ■ p. 208.

² Platon, *Criton*, 50 e, trad. L. Brisson, Flammarion, coll. « GF », 2^e éd. corr., 1997, p. 221.



Ambrogio Lorenzetti (vers 1290-1348)
Les Effets du bon gouvernement dans la ville, v. 1338,
 détail, fresque, Palazzo Ducale, Sienne.

organisation spontanée, naturelle de la société. L'État est devenu progressivement un appareil d'administration et de gestion de l'économie que les individus se représentent bien souvent – à tort ou à raison – comme un système d'oppression.

Le pouvoir et l'État

D'une certaine façon, l'État, conçu comme un appareil de coordination, voire de contrôle et de domination de la société, a fait disparaître la politique considérée comme le prolongement naturel de la *philia* (« amitié », « sociabilité naturelle des hommes »). Aux yeux des Modernes – c'est-à-dire de ceux qui ne croient plus au caractère naturel de la société –, l'État est le résultat d'un processus historique. Héritier des empires, puis des nations, il répond à une **nécessité** : imposer à des individus foncièrement égoïstes et souvent violents un cadre de vie qui est censé leur assurer la paix et la protection de leurs droits fondamentaux. Car les hommes ne sont pas naturellement sociables, ou plutôt, comme le souligne Kant, ils ne le sont pas seulement. La société – regroupement d'individus liés par des intérêts et une histoire commune – doit être contrôlée par un **pouvoir** constant, c'est-à-dire une structure politique, une administration, et des organes appropriés disposant d'une capacité de contraindre (la police, l'armée). « L'homme est un animal qui a besoin d'un maître¹ », écrivait Kant. Ce « maître », c'est le pouvoir, qui a pris de nombreuses formes au cours de l'histoire. Sa légitimité – le consentement plus ou moins aisé des hommes aux contraintes qu'il impose – provient de ses **origines**

¹ Dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), VI^e proposition, trad. J.-M. Muglioni, Bordas, coll. « Les œuvres philosophiques », 1998, p. 17. Voir aussi dans le chapitre « La morale, le droit et la politique » le texte 7 ► p. 212.

historiques. Aucun pouvoir en effet ne procède jamais de la seule force, comme le démontre Rousseau dans un texte fameux du *Contrat social*¹. La force seule ne crée aucun droit. // **TEXTES 1 à 4.**

II. Origine et fonction de l'État

L'origine de l'État

Il est nécessaire de rendre compte de l'origine de l'État, car l'État n'a pas toujours existé. Il ne faut pas confondre, en effet, l'autorité, le pouvoir et l'État. Dans les sociétés traditionnelles, certaines décisions sont prises par les chefs ou par les Anciens, ou par d'autres personnalités que la communauté écoute et respecte : il y a donc une forme d'**autorité politique** dans ce type de société. Quant au pouvoir – une capacité de contraindre qui n'est pas fondée sur la seule force –, il a toujours existé, bien avant que les Grecs n'inventent la « politique » au sens moderne de ce terme. Pour les Grecs, la **politique** est le pouvoir d'élaborer la loi, de prendre des décisions concernant la collectivité, et de rendre justice. Ce pouvoir est théoriquement détenu par l'ensemble des citoyens. La cité bien gérée est donc une **république** (du latin *res publica*, « chose publique »).

Mais l'État proprement dit n'apparaît que lorsque, d'une part, le pouvoir se matérialise, c'est-à-dire s'incarne dans des institutions ; lorsque, d'autre part, un espace public se développe, si bien que le pouvoir d'État cesse d'appartenir à ceux qui le représentent pour devenir une chose publique. En ce sens, comme l'a montré Blandine Kriegel², la **naissance de l'État** (au XVI^e siècle sur notre continent) coïncide avec l'apparition des prémices de l'État de droit (un État réglé par la loi) en Europe. L'État moderne est d'emblée désacralisé. Le pouvoir n'est ni naturel ni imposé par Dieu (ou l'Église). Machiavel est ainsi le premier penseur de l'État moderne ; il montre que c'est la violence, et non l'ordre moral (c'est-à-dire religieux) qui est à la source de l'État. Cette violence fut nécessaire, si l'on en croit Machiavel. Comment le droit, cependant, pourrait-il procéder de la violence ? C'est à cette question que vont tenter de répondre, à la suite de Machiavel, les théoriciens modernes de l'État.

Pourquoi l'État ?

Tandis que Machiavel rompt avec la conception traditionnelle et théologique de la politique (« Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu », selon la fameuse formule de saint Paul³), philosophes et juristes s'efforcent de construire une théorie rationnelle de l'État. La question de l'origine historique du pouvoir, qui intéressait notamment Hume et Machiavel, est laissée de côté. Il s'agit dorénavant de déterminer quel peut être le **fondement légitime de l'État**. Pour la théorie contractualiste, le corps social

¹ *Du contrat social* (1762), livre I, chap. III, « Du droit du plus fort », Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 13.

² Philosophe française contemporaine. C'est la thèse qu'elle développe dans *L'État et les esclaves*, Payot, 1979.

³ Épître de Paul aux Romains, 13, 1.

est un artifice et l'unité du peuple, c'est-à-dire sa volonté, est le résultat d'une décision collective, d'un contrat. À partir de ce présupposé commun, les approches peuvent diverger considérablement. Pour Hobbes, la condition de possibilité de l'État est la renonciation, de la part de chacun, au pouvoir d'agir en suivant son seul désir. C'est l'État qui, désormais, décide de ce qui sera dans l'intérêt de tous. La volonté du souverain se substitue à celle du corps social ou, plus exactement, elle l'incarne. Cette théorie est dite « absolutiste » : le pouvoir du souverain y est sans partage.

Vers l'État moderne

Pour Spinoza, au contraire, puis pour Locke (*Le Second Traité du gouvernement*, 1690¹) et Rousseau (*Du contrat social*), les hommes ne peuvent abandonner raisonnablement leurs droits naturels au profit d'un souverain tout-puissant, et ceci sans contrepartie. Ces théoriciens de l'État moderne estiment qu'un régime plus tempéré (dont les pouvoirs sont limités) est seul à même de préserver l'égalité et la liberté naturelle des hommes. La démocratie est le régime le plus conforme à la « saine Raison », écrit Spinoza², car la souveraineté n'est pas transférée à un pouvoir incontrôlable. Le peuple reste **souverain**, au moins en droit. Les pouvoirs de l'État sont limités et les droits fondamentaux des hommes sont protégés par les institutions fondatrices de l'État. // TEXTES 5 à 7.

III. L'État et la violence

La violence de l'État

Tenter d'élaborer la théorie de l'État légitime ne signifie pas approuver l'État existant, bien au contraire. Tandis que Rousseau conçoit, dans *Du contrat social*, la fiction juridique de l'**État de droit**, il dénonce avec virulence, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) l'État réel. Celui-ci n'aurait cessé, selon lui, d'être un instrument au service des puissants. Les premières sociétés ont porté au pouvoir des hommes habiles, qui ont instauré des lois afin de protéger leurs intérêts. La confiscation des terres par une minorité, puis la légalisation de leur puissance par le biais des premières institutions seraient à l'origine d'un pouvoir qui, de ce point de vue, est conçu comme une **structure de domination et d'oppression**. La prétention de l'État de représenter les intérêts de tous n'est qu'un leurre : le pouvoir n'est ni neutre ni impartial, sans doute ne l'a-t-il jamais été.

Un siècle plus tard, Marx et Engels ajoutent : il ne le sera jamais. La Révolution française, par exemple, n'a pas été décisive à cet égard. Pour Marx et pour la philosophie marxiste, l'État est un appareil dont la classe dominante s'est emparée pour faire valoir et protéger ses intérêts économiques. Car les classes sociales ont des exigences antinomiques, et

1 Voir dans « Se préparer au bac » le texte de Locke ► p. 286.

2 Voir dans le chapitre « La morale, le droit et la politique » le texte 8 ► p. 213.

l'État est partie prenante dans cette « lutte des classes » qui est le seul vrai « moteur » de l'histoire. Autant dire que l'avènement d'une société sans classes rendrait l'État superflu, comme l'explique Engels, notamment dans *Anti-Dürhing* (1877-1878).

Un moindre mal ?

Dans l'état actuel des choses, pourtant, la disparition ou l'effacement de l'État sont-ils encore envisageables ? L'histoire du ^{xx}e siècle nous a appris que la modernité – sous la forme du progrès des Lumières, notamment – ne s'est pas soldée par un apaisement des relations entre les hommes, ni par la disparition des conflits et des guerres. L'État, même s'il demeure fondamentalement un « rapport de domination de l'homme sur l'homme », comme le rappelle Max Weber, semble donc encore nécessaire. Cela revient à souligner qu'il ne peut être considéré essentiellement ni exclusivement, comme un instrument d'oppression. En outre, l'État moderne constitue un pouvoir auquel la majorité des hommes semblent consentir ; sans doute parce qu'ils en reconnaissent sinon la légitimité, du moins la nécessité. Le « *monopole de la violence* » que l'État revendique est donc justifié, si l'on en croit Max Weber. Car ce système permet de canaliser et, pour finir, de réduire la violence anarchique des hommes. C'est en ce sens que Max Weber parle de « succès » : l'autorité de l'État nous préserve du pire. L'État moderne¹, même s'il n'est ni neutre ni impartial (il a partie liée avec les puissances de l'argent), serait donc un moindre mal, auquel nous finissons par nous résigner.

Démocratie et totalitarisme

L'État n'est cependant pas toujours un moindre mal. De fait, le ^{xx}e siècle a constamment oscillé entre deux systèmes politiques qui en constituent les deux pôles : la démocratie et le totalitarisme. Le totalitarisme selon Hannah Arendt n'est pas le despotisme. Il n'est pas non plus l'envers ou le négatif de la démocratie : il est, très précisément, une **dévi**ation possible de la démocratie, comme le soupçonnait déjà Tocqueville². C'est le peuple qui a sinon porté au pouvoir, du moins soutenu avec ferveur Mussolini³, Staline et Hitler. Le totalitarisme est un système de gouvernement caractérisé par la confusion entre le peuple et l'État (l'État prétend incarner le peuple) et l'abolition des distinctions propres à l'État de droit (État/société ; privé/public ; politique/économie, etc.). Et pourtant, aussi violent, aussi meurtrier soit-il, le totalitarisme n'est pas un État sans lois (ce qui est le cas du despotisme, où la volonté du despote tient lieu de loi). Dans un système totalitaire, le chef prétend en effet s'inspirer d'une loi infaillible (loi de la Nature, ou de l'Histoire) et c'est la raison pour laquelle l'illusion d'une légitimité du

1 Ou État contemporain, c'est-à-dire, d'une part, les États réels au moment où Max Weber s'exprime (1919), d'autre part, les précurseurs de l'État moderne que nous appelons désormais, de manière rétrospective, des « États ». Voir le texte 10 de ce chapitre ► p. 256.

2 Voir dans le chapitre « La liberté » le texte 14 de Tocqueville ► p. 198.

3 C'est à Mussolini que l'on doit l'idée d'« État total », dans l'article « Fascisme », *Enciclopedia italiana*, 1934. Il écrivait notamment : « Anti-individualiste, le fascisme est pour l'État et il est pour l'individu dans la mesure où celui-ci coïncide avec l'État. Car, pour le fasciste, tout est dans l'État, et rien d'humain, de spirituel, n'existe en dehors de l'État. »

pouvoir totalitaire est si puissante. Cette légitimité est évidemment mensongère et les régimes totalitaires ne sont même plus des États, car leurs institutions n'ont pas la moindre consistance, et les droits des individus y sont abolis. L'État totalitaire est l'envers exact de l'État de droit. En ce sens, il est une caricature monstrueuse et inédite de l'État moderne tel que les philosophes l'avaient imaginé. // TEXTES 8 à 11.

IV. L'État de droit

Un État «rationnel»

L'État moderne que Hegel, au XIX^e siècle, décrit et appelle de ses vœux est «rationnel». Cela signifie qu'il est un instrument au service de l'intérêt commun : en ce sens, il rend possible et protège la coexistence des intérêts économiques (la «société civile¹»). Mais il ne se limite pas à cette fonction : il constitue également un **but éthique** (un idéal moral) pour les individus. En effet, en imposant la loi, il incarne et réalise cette universalité qui ne peut advenir hors de lui. C'est précisément parce qu'ils appartiennent à l'État et se reconnaissent en lui que les individus peuvent s'accomplir et réaliser leur humanité (universelle) en son sein. L'État «rationnel» de Hegel est donc déjà, au moins partiellement, ce que nous nommons aujourd'hui un État de droit. Cependant, Hegel concevait l'État comme une entité politique très centralisée et autoritaire. En cela, il appartenait encore à son temps.

L'État et la loi

Notre conception actuelle de l'État de droit est l'héritière de plusieurs courants d'idées. C'est, tout d'abord, la **tradition libérale** (Locke, Montesquieu) qui insiste sur le caractère limité de l'État. Le but de l'État, pour Locke, est la sauvegarde des libertés individuelles : la question des limites que l'État doit s'imposer à lui-même est posée immédiatement. Il faut **prévenir les abus du pouvoir** ; et les lois elles-mêmes doivent anticiper, notamment en accordant un «droit de résistance» à l'oppression. Il faut également prévoir, si l'on en croit Montesquieu, les dispositions en vertu desquelles le pouvoir arrêtera le pouvoir, au cœur même de l'État². C'est la fameuse théorie de la «séparation des pouvoirs».

L'une des sources principales de la seconde tradition, la **tradition démocratique**, est *Du contrat social*, l'ouvrage de Jean-Jacques Rousseau. Pour celui-ci, la loi nous préserve des abus éventuels du pouvoir d'État. La souveraineté, dans une démocratie, appartient au peuple. La loi, qui est l'expression de la «volonté générale», ne peut être modifiée par la volonté particulière des hommes politiques. Seul le souverain (le peuple) peut changer la loi (la Constitution).

¹ Association économique et non politique d'individus liés par des intérêts concurrents et souvent conflictuels.

² Voir dans le chapitre «La morale, le droit et la politique» le texte 10 ► p. 214.

Le débat démocratique

En bref, un État de droit est un État autolimité par les lois et par l'ensemble des institutions qui garantissent et préservent les droits fondamentaux de tous les individus. Dans les sociétés démocratiques actuelles, l'existence de contre-pouvoirs, la protection de la liberté d'expression et l'indépendance de la justice sont la preuve de la réalité de cette modération, de cette autolimitation de l'État. Dans une démocratie, rien – aucune loi, aucun choix politique – ne peut être soustrait à la discussion. Non seulement le débat, mais encore la contestation et le conflit sont tenus pour des dimensions indépassables de nos États de droit. La démocratie est sans doute un régime imparfait; c'est en même temps un régime qui reconnaît et admet ses imperfections, et c'est peut-être là son plus grand mérite.

Les limites de l'État

Le fait que le pouvoir d'État doive être limité va de soi pour les Modernes. C'est ce qu'avait montré Benjamin Constant dans un article fameux, dans lequel il opposait les Anciens et les Modernes¹. Les Anciens se représentaient la liberté comme le pouvoir d'agir dans la cité. Nous concevons la liberté « négativement » : c'est-à-dire que nous demandons à l'État de protéger nos intérêts (notre vie privée), y compris contre la société, voire contre l'État. Pourtant, le citoyen moderne demande également au pouvoir politique de lui assurer la sécurité, la santé, etc. Ces tendances ont appelé le renforcement de l'État et engendré ce que l'on nomme aujourd'hui l'« **État-providence** ». Les dérives de l'État-providence avaient été annoncées et stigmatisées dès le XIX^e siècle². Demander beaucoup à l'État, en matière de protection sociale et de droits de l'homme, c'est aussi lui déléguer toujours davantage de pouvoirs³.

Au-delà de l'État ?

Aujourd'hui, la question des limites de l'État ne cesse de se poser. Comment éviter de tomber dans l'écueil d'un État-providence, dont on attend qu'il prenne en charge nos héritages, notre sécurité, notre culture, etc. ? Un tel État « tutélaire » en viendrait finalement à nous « dispenser de penser⁴ », selon Tocqueville. Comment, d'autre part, prévenir les abus des États non démocratiques qui, un peu partout dans le monde, continuent de violer les droits de l'homme définis dans la Déclaration universelle de 1948, ratifiée pourtant par l'immense majorité des États aujourd'hui ? Une fédération d'États libres, c'est-à-dire républicains, pourrait, selon Kant⁵, mettre les nations sur la voie d'une **internationalisation du droit**, que la mondialisation économique et la globalisation des échanges – mais aussi des conflits – rendent plus urgente que jamais. **TEXTES 12 à 15.**

1 « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes » (1819), Gallimard, coll. « Folio essais », 1997, p. 589. Voir également dans le chapitre « La liberté » le texte 13 ► p. 197.

2 Nietzsche, *Aurore*, § 179, et Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, livre II, IV^e partie, chap. 6.

3 Voir également le chapitre « Citoyenneté antique et citoyenneté moderne » ► p. 336.

4 Voir dans le chapitre « La liberté » le texte 14 de Tocqueville ► p. 198.

5 Dans *Vers la paix perpétuelle* (1795), deuxième article définitif.

I. L'individu, la société, le pouvoir

L'autorité des lois

TEXTE 1 PLATON

En 399 avant J.-C., Socrate est condamné à mort par le tribunal de la cité athénienne. Platon imagine que, à la veille de se donner la mort en buvant la ciguë, comme le veut la coutume, Socrate noue un dialogue avec les Lois d'Athènes. Dans ce texte connu sous le nom de la prosopopée¹ des lois, celles-ci font valoir leurs droits, contre les protestations éventuelles d'un individu – en l'occurrence Socrate – injustement promis à la mort.

Considère donc, Socrate, [les lois] pourraient-elles ajouter, si nous n'avons pas raison de dire qu'il est injuste d'entreprendre de nous traiter comme tu projettes de le faire². Nous qui t'avons mis au monde, nourri, instruit, nous qui vous avons, toi et tous les autres citoyens, fait bénéficier de la bonne organisation que nous étions en mesure d'assurer, nous proclamons pourtant, qu'il est possible à tout Athénien qui le souhaite, après qu'il a été mis en possession de ses droits civiques³ et qu'il a fait l'expérience de la vie publique et pris connaissance de nous, les Lois, de quitter la cité⁴, à supposer que nous ne lui plaisons pas, en emportant ce qui est à lui, et à aller là où il le souhaite. Aucune de nous, les Lois, n'y fait obstacle, aucune non plus n'interdit à qui de vous le souhaite de se rendre dans une colonie, si nous, les Lois et la cité, ne lui plaisons pas, ou même de partir pour s'établir à l'étranger, là où il le souhaite, en emportant ce qu'il possède.

Mais si quelqu'un de vous reste ici, expérience faite de la façon dont nous rendons la justice et dont nous administrons la cité, celui-là, nous déclarons que désormais il est vraiment d'accord avec nous pour faire ce que nous pourrions lui ordonner de faire. Et nous affirmons que, s'il n'obéit pas, il est coupable à trois titres : parce qu'il se révolte contre nous qui l'avons mis au monde, parce que nous l'avons élevé, et enfin parce que, ayant convenu de nous obéir⁵, il ne nous obéit pas sans même chercher à nous faire changer d'avis, s'il arrive que nous ne nous conduisions pas comme il faut, et donc que, même si nous lui proposons cette alternative au lieu de prescrire brutalement de faire ce que nous prescrivons de faire, même si nous lui laissons le choix entre les deux possibilités suivantes : nous convaincre ou nous obéir, il ne se résout ni à l'une ni à l'autre.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *Criton*, 51 c-52 a,
trad. L. Brisson,
Flammarion, coll. «GF»,
2^e éd. corr., 1997, p. 222-223.

1 Figure de style consistant à faire parler un mort, une personne absente ou, comme ici, des entités abstraites.

2 Allusion à l'éventualité d'une évasion. C'est Criton, l'ami de Socrate, qui lui suggère en effet de quitter sa prison et Athènes, et de sauver ainsi sa vie.

3 Allusion à l'institution et à la cérémonie athénienne nommée docimasie. À 18 ans, tout Athénien entre ainsi en possession de ses droits civiques.

4 Ce critère de la liberté civile est décisif : tout citoyen qui a décidé de ne pas partir est donc resté volontairement. Il doit donc assumer ce libre choix.

5 Allusion à une sorte de contrat tacite qui lie l'individu à la cité.

Le fondement de la société

TEXTE 2

ROUSSEAU

Un peuple, comme l'explique Rousseau dans Du contrat social, n'est pas l'association d'individus qui se seraient rencontrés par hasard. Un peuple est une totalité, qui possède une volonté: on parlera alors de corps social ou politique. Il s'agit donc de comprendre comment ce « corps » s'est constitué.

1 Juriste hollandais (1583-1645). Il était partisan de la monarchie et du droit de conquête. Rousseau s'oppose constamment à lui dans *Du contrat social*.

2 Un acte politique engageant l'ensemble des citoyens.

3 La soumission au pouvoir, si elle ne résulte pas de la seule force, procède d'une convention.

4 Principe suivant lequel tous décident de se soumettre à la décision de plusieurs.

Un peuple, dit Grotius¹, peut se donner à un roi. Selon Grotius un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. Ce don même est un acte civil², il suppose une délibération publique. Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société.

En effet, s'il n'y avait point de convention antérieure³, où serait, à moins que l'élection ne fût unanime, l'obligation pour le petit nombre de se soumettre au choix du grand, et d'où cent qui veulent un maître ont-ils le droit de voter pour dix qui n'en veulent point? La loi de la pluralité des suffrages⁴ est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre I, chap. V, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 20.

« L'insociable sociabilité »

TEXTE 3

KANT

Kant fait observer ici que tous les hommes sont animés par des tendances contradictoires. D'une part, comme l'a vu Aristote, ils sont attirés par leurs semblables et tentés de se lier à eux. D'autre part, ils sont constamment exaspérés par les obstacles que les autres opposent à leurs désirs. Cet antagonisme naturel entre sociabilité et insociabilité contraint les hommes à se discipliner, puis à s'accorder sur une règle commune sans laquelle la société ne peut que se décomposer.

Le moyen dont se sert la nature¹ pour mener à son terme le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, dans la mesure où cet antagonisme finira pourtant par être la cause d'un ordre réglé par des lois. J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur penchant à entrer en société, lié toutefois à une opposition générale qui menace sans cesse de dissoudre cette société. Une telle disposition est très manifeste dans la nature humaine. L'homme a une inclination à s'associer, parce que dans un tel état il se sent plus qu'homme, c'est-à-dire qu'il sent le développement de ses dispositions naturelles. Mais il a aussi un grand penchant à se séparer (s'isoler): en effet, il trouve en même temps en lui l'insociabilité qui fait qu'il ne veut tout régler qu'à sa guise et il s'attend à provoquer surtout une opposition des autres, sachant bien qu'il incline lui-même à s'opposer à eux. Or, c'est cette opposition qui éveille toutes les forces de l'homme, qui le porte à vaincre son penchant à la paresse, et fait que, poussé par l'appétit des

1 La « nature » est le principe qui gouverne le cours de l'histoire. La philosophie kantienne repose sur une conception téléologique de l'homme: cela signifie que l'idée de fin ou de finalité naturelle sert de fil conducteur pour aborder l'histoire dans une perspective rationnelle.

2 Ayant le pouvoir de déterminer l'action.

3 « Pathologique » signifie : qui a pour principe quelque chose de passif. Un accord « pathologiquement extorqué » n'est pas librement consenti. Il est l'œuvre de la nature (des circonstances qui nous y forcent) et non l'effet d'une décision raisonnable.

4 Cette expression désigne la vie innocente mais vaine des pasteurs en Arcadie (région de la Grèce ancienne dont les poètes antiques firent le séjour de l'innocence). Cette existence de satisfaction passive n'a pas de valeur aux yeux de Kant, car, tout comme au paradis, les hommes n'y sont pas encore vraiment libres.

5 « Finalité » (de la création) signifie « but ». Sans la présence de créatures raisonnables, l'univers est vide, c'est un néant ; car il n'est peuplé que d'animaux dont l'existence est dénuée de sens.

15 honneurs, de la domination et de la possession, il se taille une place parmi ses compagnons qu'il ne peut *souffrir* mais dont il ne peut *se passer*. Ainsi vont les premiers véritables progrès de la rudesse à la culture, laquelle repose à proprement parler sur la valeur sociale de l'homme ; ainsi tous les talents sont peu à peu développés, le goût formé, et même, par le progrès des Lumières, com-
 20 mence à s'établir un mode de pensée qui peut, avec le temps, transformer notre grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques² déterminés, et ainsi enfin transformer cet accord *pathologiquement* extorqué³ pour l'établissement d'une société en un tout *moral*. Sans ces propriétés, certes en elles-mêmes fort peu engageantes, de l'insociabilité, d'où naît
 25 l'opposition que chacun doit nécessairement rencontrer à ses prétentions égoïstes, tous les talents resteraient cachés en germe pour l'éternité, dans une vie de bergers d'Arcadie⁴, dans une concorde, un contentement et un amour mutuel parfaits ; les hommes, doux comme les agneaux qu'ils paissent, ne donneraient à leur existence une valeur guère plus grande que celle de leur bétail,
 30 ils ne rempliraient pas le vide de la création quant à sa finalité⁵, comme nature raisonnable. Il faut donc remercier la nature pour leur incompatibilité d'humour, pour leur vanité qui en fait des rivaux jaloux, pour leur désir insatiable de possession et même de domination ! Sans cela, toutes les excellentes dispositions naturelles qui sont en l'humanité sommeilleraient éternellement
 35 sans se développer. L'homme veut la concorde ; mais la nature sait mieux ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde.

Emmanuel Kant,

Idee d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique (1784),

IV^e proposition, trad. J.-M. Muglioni,

Bordas, coll. « Les œuvres philosophiques », 1999, p. 13-15.

Les sources historiques du pouvoir

TEXTE 4

HUME

À l'origine de la plupart des cités, nations ou empires, il y a un « établissement violent », c'est-à-dire un coup de force. Hume évoque ici une « légitimité » qui n'est pas de droit, mais de fait. C'est le temps qui, dans l'histoire réelle des hommes, donne au pouvoir sa légitimité.

1 « Magistrature » est à prendre ici au sens large de pouvoir politique. Le « droit de magistrature » est le pouvoir de gouverner en tant qu'il est justifié, d'une manière ou d'une autre.

2 Sur quoi repose le droit d'exercer un pouvoir sur un peuple ? Hume constate ici que les « titres » (c'est-à-dire les preuves autorisées) d'un tel « droit » n'existent pas, ou sont très discutables.

Le premier des principes que je relèverai, au titre de fondement du droit de magistrature¹, est celui qui donne autorité à tous les gouvernements les plus établis du monde, sans exception, je veux dire la *longue possession*, pour n'importe quelle forme de gouvernement ou de succession de princes.
 5 Si nous remontons à la première origine de chacune des nations, il est certain que nous découvrirons qu'il est rare qu'une lignée de rois ou une forme de confédération ne se fonde primitivement sur l'usurpation et la rébellion, et que ses titres² ne soient d'abord pires que douteux et qu'incertains. Seul le temps donne de la solidité à leur droit ; parce qu'il agit graduellement sur
 10 l'esprit des hommes, il les réconcilie avec n'importe quelle autorité et fait qu'elle leur semble juste et raisonnable. [...]

Quand il n'y a pas de forme de gouvernement établie par la *longue* possession, la possession *actuelle* suffit à la remplacer et l'on peut la considérer

comme la *deuxième* source de toute autorité publique. Le droit à l'autorité
15 n'est rien que la possession constante de l'autorité, maintenue par les lois
de la société et par l'intérêt des hommes; rien ne peut être plus naturel
que d'unir cette possession constante à la possession actuelle, d'après les
principes mentionnés ci-dessus. [...]

Aucune maxime n'est plus conforme à la fois à la prudence et à la
20 morale, que de se soumettre paisiblement au gouvernement que nous trou-
vons établi dans le pays où il nous échoit de vivre, sans enquêter avec trop
de curiosité pour connaître son origine³ et son premier établissement. Peu
de gouvernements supporteront un examen si rigoureux. Combien de
royaumes y a-t-il à présent dans le monde, et combien davantage en trou-
25 vons-nous dans l'histoire, dont les gouvernants n'ont pas, pour leur auto-
rité, de meilleur fondement que celui de la possession actuelle.

David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, *La Morale* (1740),
trad. Ph. Saltel, Flammarion, coll. «GF», 1993, p. 171-173.

3 La perspective de Hume est opposée à celle de Rousseau. Hume ne cherche pas ici quel est le fondement théorique d'un gouvernement légitime. Il se contente de dresser un constat.

II. Origine et fonction de l'État

Une violence nécessaire

TEXTE 5 MACHIAVEL

Dans un texte beaucoup moins connu que Le Prince, Machiavel tente de tirer les leçons de l'Antiquité afin d'éclairer les hommes politiques de son temps. Il montre ici, en se fondant sur l'exemple de Rome, que l'acte fondateur de tout État, même républicain, ne peut être que violent.

1 Fondateur légendaire de Rome.
2 Il y a donc deux violences : celle qui détruit l'État est redoutable. Celle qui fonde une nation est au contraire inévitable; elle n'est qu'un moyen en vue de l'ordre et de la paix.
3 Faire un mauvais usage.
4 Il s'agit de la définition implicite de la république. La république est un type d'organisation politique caractérisé par le fait que les décisions sont prises non par un seul homme, mais par plusieurs au terme d'une discussion publique (le latin *res publica* signifie «chose publique»).

Un habile législateur qui entend servir l'intérêt commun et celui de la patrie plutôt que le sien propre et celui de ses héritiers, doit employer toute son industrie pour attirer à soi tout le pouvoir. Un esprit sage ne condamnera jamais quelqu'un pour avoir usé d'un moyen hors des règles
5 ordinaires pour régler une monarchie ou fonder une république. Ce qui est à désirer, c'est que si le fait l'accuse, le résultat l'excuse; si le résultat est bon, il est acquitté; tel est le cas de Romulus¹. Ce n'est pas la violence qui restaure, mais la violence qui ruine qu'il faut condamner². Le législateur aura assez de sagesse et de vertu pour ne pas léguer à autrui l'autorité qu'il a prise
10 en main; les hommes étant plus enclins au mal qu'au bien, son successeur pourrait bien mésuser³ de l'autorité dont pour sa part il aura bien usé; d'ailleurs un seul homme est bien capable de constituer un État, mais bien courte serait la durée de l'État et de ses lois si l'exécution en était remise
15 aux mains d'un seul; le moyen de l'assurer, c'est de la confier aux soins et à la garde de plusieurs⁴.

Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531, posthume), dans *Œuvres complètes*, livre premier, chap. IX, trad. Toussaint Guiraudet, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1952, p. 405-406.

Le pacte d'association

TEXTE 6 HOBBS

Hobbes propose ici une théorie de la légitimité de l'État. Il ne s'agit pas d'imaginer l'origine réelle de telle ou telle nation, mais de poser le principe de la validité du pouvoir « républicain ». Ce que Hobbes nomme « Léviathan » est le résultat d'une convention de chacun avec chacun qui unit la multitude en « une seule et même personne », c'est-à-dire en une seule volonté.

La cause finale, fin ou but des humains (lesquels aiment naturellement la liberté et avoir de l'autorité sur les autres) en s'imposant à eux-mêmes cette restriction (par laquelle on les voit vivre dans des États) est la prévoyance de ce qui assure leur propre préservation et plus de satisfaction dans la vie; autrement dit de sortir de ce misérable état de guerre qui est, comme on l'a montré, une conséquence nécessaire des passions naturelles qui animent les humains quand il n'y a pas de puissance visible pour les maintenir en respect et pour qu'ils se tiennent à l'exécution de leurs engagements contractuels par peur du châtement, comme à l'observation de ces lois de nature¹ telles qu'elles sont établies aux chapitres 14 et 15. [...]

Le seul moyen d'établir pareille puissance commune, capable de défendre les humains contre les invasions des étrangers et les préjudices commis aux uns par les autres et, ainsi, les protéger de telle sorte que, par leur industrie propre et les fruits de la terre, ils puissent se suffire à eux-mêmes et vivre satisfaits, est de rassembler toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou sur une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté; ce qui revient à dire: désigner un homme, ou une assemblée² d'hommes, pour porter leur personne; et chacun fait sienne et reconnaît être lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne, et relevant de ces choses qui concernent la paix commune et la sécurité; par là même, tous et chacun d'eux soumettent leurs volontés à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. C'est plus que le consentement ou la concorde; il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne³, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu: *j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière.* Cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un ÉTAT, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN⁴, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense.

Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651), livre II, chap. 17,
trad. G. Mairet,
Gallimard, coll. « Folio essais »,
2000, p. 281-282 et 287-288.

1 Une loi de nature est un « précepte ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée. » (*Léviathan*, chap. 14, trad. G. Mairet, Gallimard, coll. « Folio essais » p. 230.).

2 L'État, tel que le conçoit Hobbes, peut être monarchique (incarné par un seul homme). Mais il ne l'est pas nécessairement.

3 La création du corps politique est le préalable logique de l'État. La volonté ne peut être le fait que d'une personne. La république est, pour Hobbes, une personne morale, c'est-à-dire l'équivalent d'une personne humaine.

4 Serpent mythique ou monstre aquatique à plusieurs têtes (voir Psaumes, 74, 14; 104, 26; Job, 40, 25-26 et Esaïe, 27, 1). Hobbes utilise ici ce nom pour figurer le pouvoir absolu.

La fin¹ de l'État est la liberté

TEXTE 7 SPINOZA

Pour éviter la guerre de tous contre tous, les hommes ont dû créer l'État, c'est-à-dire confier à certains représentants de la collectivité le pouvoir de prendre les décisions qui s'imposent concernant l'organisation de la vie collective. Mais, pour Spinoza, tous les régimes politiques ne sont pas équivalents. Seul est conforme à la « saine Raison » le système politique qui préserve toutes les libertés fondamentales des individus, c'est-à-dire la démocratie.

Des fondements de l'État tels que nous les avons expliqués plus haut², il ressort avec la plus grande évidence que sa fin dernière n'est pas de dominer ni de tenir les hommes par la crainte, ni de les soumettre au droit d'un autre; mais au contraire sa fin est de libérer chaque homme de la crainte, afin qu'il vive, autant que faire se peut, en sécurité, c'est-à-dire qu'il conserve le mieux possible son droit naturel³ à exister et à agir, sans danger pour lui et autrui. Non, dis-je, la fin de l'État n'est pas de transformer les hommes, êtres raisonnables, en bêtes ou en automates, mais au contraire de faire en sorte que leur esprit et leur corps accomplissent sans danger leurs fonctions, qu'eux-mêmes usent de leur libre Raison, qu'ils ne s'opposent pas par la haine, la colère ou la ruse, et se supportent mutuellement dans un esprit de justice. La fin de l'État est donc en réalité la liberté.

En outre, nous avons vu que pour former l'État, une seule chose était nécessaire: que tout le pouvoir de décider soit entre les mains, ou bien de toute la collectivité, ou de quelques-uns, ou d'un seul. En effet, comme le libre jugement des hommes est tout à fait divers et que chacun pense à lui seul tout savoir, et qu'il est impossible que tous pensent également la même chose, et parlent d'une seule voix, ils ne pourraient vivre en paix si chacun n'avait pas renoncé au droit d'agir selon le seul décret de sa pensée⁴. C'est donc seulement au droit d'agir selon son propre décret que l'individu a renoncé, non au droit de raisonner et de juger; par suite personne ne peut, sans danger pour le droit du pouvoir souverain, agir à l'encontre du décret de celui-ci, mais il peut totalement penser et juger, et par conséquent aussi s'exprimer, à condition cependant qu'il se contente de parler et d'enseigner, et de défendre son opinion par la seule Raison, sans introduire par la ruse, la colère et la haine, quelque mesure contraire à l'État qui ne ressortirait que de l'autorité de son propre vouloir.

Par exemple, si un citoyen montre qu'une loi contredit la saine Raison et pour cela estime qu'il faut l'abroger; si, en même temps, il soumet son avis au jugement du pouvoir souverain à qui seul appartient le droit de fonder et d'abroger les lois, et s'il ne fait rien pendant ce temps de contraire à ce que prescrit cette loi, il mérite bien de l'État, et se comporte comme le meilleur des citoyens. Mais si, par contre, il agit ainsi pour faire accuser le magistrat⁵ d'injustice, et le rendre odieux à la foule, ou s'il s'efforce séditionnellement d'abroger cette loi contre le gré du magistrat, il est assurément un perturbateur et un rebelle.

Nous voyons donc de quelle façon chacun peut dire et enseigner ce qu'il pense sans danger pour le droit et l'autorité du pouvoir souverain, c'est-à-dire sans danger pour la paix de l'État: il lui suffit de laisser au pouvoir

1 « Fin » signifie ici le but.

2 Dans le chapitre XVI du même ouvrage, Spinoza a établi que le droit naturel de chacun s'étend aussi loin que s'étend sa puissance, ce qui induit le risque de violence. Pour éviter le chaos, les hommes ont créé un État souverain. Mais le pouvoir souverain doit être borné. L'État démocratique, qui se fonde sur l'intérêt général, est le plus naturel et le plus rationnel, car il préserve la liberté de tous.

3 Le « droit naturel » repose sur la puissance (capacité d'agir) naturelle de chacun. Ces puissances doivent se limiter les unes les autres, dans l'intérêt de tous.

4 Spinoza établit ici une distinction subtile et capitale: chacun peut penser ce qu'il veut, mais non pas toujours agir comme il le voudrait, c'est-à-dire conformément à ce qu'il pense. C'est le « souverain » qui décide ce que la loi (conformément à l'intérêt général) autorise, et ce qu'elle interdit.

5 Représentant de l'autorité politique.

6 Décider.

40 souverain le soin de décréter⁶ sur toutes les décisions à prendre, et de ne rien faire contre ce décret, même si souvent il doit agir à l'encontre de ce qu'il juge et pense ouvertement bon. Voilà donc ce qu'il peut faire sans danger pour la justice et les valeurs sacrées.

Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670),

chap. xx, trad. M. Pardo,

Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 2000, p. 24-26.

III. L'État et la violence

Une imposture originelle

TEXTE 8

ROUSSEAU

Un peuple peut-il être soumis à des lois auxquelles il n'a pas consenti? Non, répond Rousseau, contrairement à certains de ses prédécesseurs (Grotius, Hobbes). Il explique ici qu'aucune forme d'esclavage, notamment, ne peut procéder d'une convention.

Aliéner c'est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance: mais un peuple pour quoi se vend-il? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance il ne tire la sienne que d'eux, et selon Rabelais un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne à condition qu'on prendra aussi leur bien? Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver.

On¹ dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit; mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité même est une de leurs misères? On vit tranquille aussi dans les cachots; en est-ce assez pour s'y trouver bien? Les Grecs enfermés dans l'ancre du Cyclope y vivaient tranquilles, en attendant que leur tour vînt d'être dévorés.

Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous: la folie ne fait pas droit. [...]

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 pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté.

1 Il s'agit notamment de Grotius (juriste hollandais, 1583-1645) qui prétend qu'un peuple peut se donner à un prince auquel il décide de transmettre le pouvoir de le gouverner; de Pufendorf (juriste allemand, 1632-1694) qui soutient que la servitude a été établie à l'origine par un libre contrat; ou de Hobbes (philosophe anglais, 1588-1679) (voir le texte 6 ► p. 253) pour qui les hommes ont abandonné leurs droits naturels au profit d'une autorité souveraine et absolue.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre I, chap. IV,

Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 14-15.

L'État, instrument de la classe dominante

TEXTE 9 ENGELS

L'État n'est pas ce qu'il prétend être : c'est-à-dire un pouvoir neutre constitué pour servir les intérêts de tous ses protégés. La vérité est bien différente, si l'on en croit Marx ou Engels : l'État est un appareil que les puissants utilisent afin de préserver le système oppressif qu'ils incarnent.

L'État n'est donc pas un pouvoir imposé du dehors à la société ; il n'est pas davantage « la réalité de l'idée morale », « l'image et la réalité de la raison », comme le prétend Hegel¹. Il est bien plutôt un produit de la société à un stade déterminé de son développement ; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. Mais pour que les antagonistes, les classes aux intérêts économiques opposés, ne se consument pas, elles et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de l'« ordre » ; et ce pouvoir, né de la société, mais qui se place au-dessus d'elle et lui devient de plus en plus étranger, c'est l'État. [...]

Comme l'État est né du besoin de refréner des oppositions de classes², mais comme il est né, en même temps, au milieu du conflit de ces classes, il est, dans la règle, l'État de la classe la plus puissante, de celle qui domine au point de vue économique et qui, grâce à lui, devient aussi classe politiquement dominante et acquiert ainsi de nouveaux moyens pour mater et exploiter la classe opprimée. C'est ainsi que l'État antique était avant tout l'État des propriétaires d'esclaves pour mater les esclaves, comme l'État féodal fut l'organe de la noblesse pour mater les paysans serfs et corvéables, et comme l'État représentatif moderne est l'instrument de l'exploitation du travail salarié par le capital.

Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État* (1884), trad. J. Stern, Éditions sociales, 1983, p. 281 et 283-284.



1 Pour Hegel, l'État est le but de l'histoire, c'est-à-dire la réalisation et l'accomplissement d'un projet rationnel. De fait, il doit réconcilier les intérêts de l'individu et ceux de tous (l'« Universel »).

Voir dans le même chapitre le texte 12 ► p. 258.

2 L'État permet donc d'éviter l'implosion sociale que l'antagonisme des intérêts rendrait inévitable.

Le monopole de la violence légitime

TEXTE 10 WEBER

Qu'est-ce que l'État ? Si l'on écarte toute interrogation sur les tâches de l'État (c'est-à-dire toute approche normative), on retiendra la définition de Max Weber : ce qu'on appelle l'« État » aujourd'hui est un groupement politique qui monopolise la violence. Mais cette violence est tenue pour légitime par ceux qui y sont soumis.

Nous entendrons uniquement par politique la direction du groupement politique que nous appelons aujourd'hui « État », ou l'influence que l'on exerce sur cette direction.

Mais qu'est-ce donc qu'un groupement « politique » du point de vue du sociologue ? Qu'est-ce qu'un État ? Lui non plus ne se laisse pas définir sociologiquement par le contenu de ce qu'il fait. Il n'existe en effet presque aucune

tâche dont ne se soit pas occupé un jour un groupement politique quelconque; d'un autre côté il n'existe pas non plus de tâches dont on puisse dire qu'elles aient de tout temps, du moins *exclusivement*, appartenu en propre aux groupements politiques que nous appelons aujourd'hui États ou qui ont été historiquement les précurseurs de l'État moderne. Celui-ci ne se laisse définir sociologiquement que par le *moyen* spécifique qui lui est propre, ainsi qu'à tout autre groupement politique, à savoir la violence physique.

«Tout État est fondé sur la force», disait un jour Trotski à Brest-Litovsk¹. En effet, cela est vrai. S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'État aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle, au sens propre du terme, l'«anarchie»². La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'État – cela ne fait aucun doute –, mais elle est son moyen spécifique. De nos jours la relation entre État et violence est tout particulièrement intime³. Depuis toujours les groupements politiques les plus divers – à commencer par la parentèle⁴ – ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir. Par contre il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé – la notion de territoire étant une de ses caractéristiques –, revendique avec succès pour son propre compte *le monopole de la violence physique légitime*. [...]

Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'État consiste en un rapport *de domination* de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime (c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime). L'État ne peut donc exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs. Les questions suivantes se posent alors: dans quelles conditions se soumettent-ils et pourquoi? sur quelles justifications internes et sur quels moyens externes, cette domination s'appuie-t-elle?

Max Weber, *Le Savant et le Politique* (1919),

trad. J. Freund revue par E. Fleischmann et É. de Dampierre,
© Plon 1959, 10/18, coll. «Bibliothèques», 1963, p. 124-126.

L'État totalitaire

TEXTE 11 ARENDT

Il ne faut pas confondre absolutisme¹, despotisme et totalitarisme. On croit le plus souvent que le totalitarisme est une forme extrême de despotisme. Contrairement à toutes les idées reçues, Hannah Arendt affirme ici avec force que le totalitarisme (ce terme renvoie, selon elle, au bolchevisme et au nazisme) est sans précédent dans l'histoire humaine.

1 L'«absolutisme» désigne soit une théorie qui justifie le caractère absolu du pouvoir politique, soit le système de gouvernement dans lequel le pouvoir présente un

Le gouvernement totalitaire est sans précédent parce qu'il défie toute comparaison. Il a fait éclater la distinction sur laquelle faisaient fond les définitions de l'essence des gouvernements depuis les débuts de la pensée politique occidentale: la distinction entre gouvernement selon des lois, constitutionnel ou «républicain» et gouvernement sans lois, arbitraire ou

caractère (apparemment) absolu. Absolu signifie intégral, total. De fait, aucun pouvoir n'est jamais absolu, car même ce sur quoi il s'exerce le limite.

2 Cette distinction classique oppose la « république » (système réglé par des lois) et le despotisme (système dans lequel la volonté d'un seul tient lieu de loi). Voir notamment Aristote (*Les Politiques*, livre III, chap. 9) et Montesquieu (*De l'esprit des lois*, t. I, 1^{re} partie, livre III).

3 Instituées, écrites, existant effectivement.

4 Pour Staline, le gouvernement qui représente le peuple obéit aux lois inexorables de l'Histoire. Pour Hitler et pour les nazis, le peuple allemand suit les lois de la Nature qui prescrivent que les races supérieures doivent dominer celles qui, selon eux, leur sont naturellement, subordonnées.

tyrannique². Le régime totalitaire est « sans lois » en ce qu'il se joue de toutes les lois positives³, mais il n'est pas arbitraire car il obéit, selon une logique rigoureuse, à ces lois de l'Histoire ou de la Nature⁴ dont toutes les lois positives sont supposées provenir, et il les met à exécution dans un esprit d'obligation scrupuleux. Telle est la prétention monstrueuse, et pourtant apparemment impossible à contester, de ce régime : il n'est pas « sans lois » mais s'alimente, bien au contraire, aux sources de l'autorité dont toutes les lois positives – fondées sur la « loi naturelle », les mœurs, la tradition ou bien sur cet événement historique qu'est la révélation divine – ont reçu leur ultime 15 légitimation. Ce qui paraît sans lois au monde non totalitaire constituerait, en réalité, une forme supérieure de légitimité qui, puisqu'elle tire son inspiration des sources mêmes, peut faire bon marché du légalisme étroit des lois positives qui ne sauraient faire advenir la justice dans la moindre affaire singulière, concrète et donc imprévisible, mais peuvent seulement empêcher 20 l'injustice. La légalité totalitaire, qui met en œuvre les lois de la Nature ou de l'Histoire, ne se préoccupe pas de leur traduction en normes du bien et du mal à l'usage des individus, mais elle les applique directement à l'« espèce », c'est-à-dire à l'humanité. La loi de la Nature ou de l'Histoire est censée, pour peu qu'on la mette correctement à exécution, donner, comme produit ultime, 25 une humanité homogène ; et cette attente est à l'arrière-plan de la prétention à la domination mondiale que anime tous les gouvernements totalitaires.

Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme* (1954), trad. M.-I. de Launay, Payot, 1990, p. 98-99.

IV. L'État de droit

L'État accorde le particulier et l'universel

TEXTE 12

HEGEL

1 La « société civile » est le système de relations purement extérieures qu'entretiennent les individus animés par leurs seuls intérêts égoïstes. L'État est une structure contraignante par rapport à l'individu, à la famille et à la société civile.

2 L'État en tant qu'organisation rationnelle est aussi la « réalité effective

L'État est le « but de l'histoire », si l'on en croit Hegel : car seul l'État peut rendre effective la liberté réelle de tous les hommes. Il le fait d'une part en réglant les affaires particulières de chacun conformément à l'intérêt général ; d'autre part, en élaborant et en imposant des lois dont la portée est universelle.

Par rapport aux sphères du droit privé et du bien privé, de la famille et de la société civile¹, l'État est d'une part une nécessité extérieure et une puissance supérieure, à la nature de laquelle sont subordonnés leurs lois et leurs intérêts et dont ils dépendent. Mais, d'autre part, l'État est aussi leur 5 but immanent² et trouve sa force dans l'unité de son but final universel et des intérêts particuliers des individus, autrement dit dans ce principe que si les individus ont des devoirs envers l'État, ils ont en même temps des droits.

[...] Dans la sphère du droit privé et de la moralité, ce qui manque, c'est la nécessité effective de la relation entre le droit et le devoir et pour cette

de la vie éthique». Ce qui signifie que l'État constitue un but universel (éthique) que l'homme poursuit librement et volontairement.

3 C'est-à-dire si la portée des lois est vraiment universelle; autrement dit, telles que tout homme doit vouloir s'y soumettre délibérément, parce qu'elles sont respectueuses des droits fondamentaux de l'humanité en tant que telle. Dans ce cas, droits et devoirs ne font plus qu'un.

4 C'est-à-dire que l'objectif des lois édictées par l'État est de satisfaire les intérêts particuliers de chacun.

5 C'est la valeur profonde, essentielle, fondamentale de l'homme. L'État moderne repose sur le principe antique de l'unité politique, mais il reconnaît aussi la valeur infinie (ou absolue) de la personne (c'est l'apport du christianisme) et la pluralité des besoins économiques et sociaux (c'est l'école libérale).

- 10 raison, il ne s'y trouve que l'identité abstraite du contenu: dans ces sphères abstraites, ce qui est, pour l'un, conforme au droit doit l'être aussi pour l'autre, ce qui, pour l'un est devoir doit l'être aussi pour l'autre. Cette identité absolue du droit ne se trouve réalisée, en tant qu'identité du contenu que dans le cas où ce contenu lui-même est le contenu vraiment universel³, c'est-à-dire dans le cas où il n'y a qu'un seul principe du droit et du devoir, ce principe commun à tous les deux étant la liberté personnelle de l'homme. [...] En accomplissant son devoir, l'individu doit d'une façon ou d'une autre y trouver son intérêt propre, sa satisfaction. Sa situation au sein de l'État doit 15 lui donner le sentiment d'un droit, par lequel la chose universelle devient sa chose particulière⁴. L'intérêt particulier ne doit pas, en vérité, être mis de côté ou encore réprimé, il doit être mis en accord avec l'universel, accord par lequel il est préservé ainsi que l'universel. L'individu qui, par les devoirs qu'il a à remplir, est sujet, trouve, en tant que citoyen, dans leur accomplissement 25 la sécurité pour sa personne et pour ses biens, la prise en considération de son bonheur particulier et la satisfaction de son être substantiel⁵, la conscience et le sentiment de sa dignité comme membre de ce tout. En accomplissant ses devoirs sous la forme d'activités et d'entreprises au service de l'État, il assure sa conservation et sa subsistance. Du point de vue abstrait, l'intérêt 30 de l'universel consisterait uniquement dans le fait que les activités et les entreprises qu'il exige fussent accomplies comme des devoirs.

Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1820-1821), III^e partie, 3^e section, § 261, trad. R. Derathé, Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», 1975, p. 265-266.

La République, un État régi par des lois

TEXTE 13 ROUSSEAU

Selon Rousseau, tout État régi par des lois, c'est-à-dire tout État de droit (dans notre terminologie actuelle), est républicain. «République» n'est pas dans ce cas opposé à «monarchie» mais à «despotisme». Pour Rousseau, comme pour Aristote et Montesquieu, n'importe quel type de gouvernement peut être «républicain». La question décisive est celle de la définition et du statut de la loi.

1 C'est-à-dire quel que soit le type de gouvernement, monarchique, aristocratique ou démocratique.

2 Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre: alors la monarchie elle-même est république. Ceci s'éclaircira dans le livre suivant. (Note de Rousseau.)

3 Prudence, capacité d'anticipation.

J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration¹ que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain²: j'expliquerai ci-après ce que c'est que gouvernement.

- 5 Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société: mais comment les régleront-ils? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ces volontés? Qui lui donnera la 10 prévoyance³ nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance, ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin? Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation? De lui-même le peuple veut

4 Ce point est décisif, car la loi est l'acte de la volonté générale. Celle-ci n'est pas la volonté de plusieurs, ni même de tous. Elle se définit par son objet (l'intérêt commun) et sa source (le peuple entier). Elle est forcément « droite » (le peuple ne peut pas vouloir se faire du tort), mais pas toujours judicieuse : un peuple peut prendre une disposition injuste (à l'égard, par exemple, des étrangers), en croyant poursuivre l'intérêt commun.

15 toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé⁴. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et
20 les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques
25 résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité du législateur.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762), livre II, chap. VI, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 46-47.

La démocratie ou le consentement au conflit

TEXTE 14 LEFORT

Philosophe, cofondateur, dans les années 1960, du groupe et de la revue Socialisme ou Barbarie, Claude Lefort est l'auteur de plusieurs ouvrages portant sur les fondements du communisme et du totalitarisme. Il s'interroge également, dans l'ensemble de son œuvre, sur l'essence du politique¹, ou bien, comme dans le texte qui suit, sur la particularité du phénomène démocratique.

1 Le politique désigne l'ensemble des phénomènes qui sont de l'ordre de la politique par opposition à la politique qui désigne les activités politiques au sens usuel du terme.

2 C'est-à-dire l'ensemble des institutions. Cet ensemble constitue la partie la plus apparente de la démocratie : il s'agit de la Constitution et des lois, de l'organisation et des modalités de l'exercice du pouvoir, du système judiciaire.

3 Par opposition aux systèmes traditionnels dans lesquels le lieu du pouvoir est investi par un souverain. Le pouvoir y est incarné, sanctifié et doué de permanence, au moins symbolique (comme l'exprime la formule consacrée : « Le Roi est mort, vive le Roi »).

La démocratie pour moi ne peut pas se réduire à un système juridico-politique², parce que, beaucoup plus profondément, elle procède pour la première fois d'un consentement tacite à la pluralité des intérêts, des opinions et des croyances, et même d'un consentement au conflit. C'est même
5 la reconnaissance du conflit, le refus d'une autorité inconditionnée, le refus d'un pouvoir incarné dans un monarque ou dans une institution, qui est à l'origine et au cœur du mouvement démocratique. Dès lors qu'il y a acceptation du fait que, comme je l'ai dit, le lieu du pouvoir est vide³, il peut du même coup y avoir une reconnaissance de ce que la connaissance ne peut
10 pas s'ancrer dans un dogme. Elle est toujours travaillée par une question sur ses propres fondements, qu'il s'agisse de la connaissance scientifique ou de tous les modes de connaissance, y compris esthétiques.

De même, il n'y a pas de loi sociale qui puisse être rapportée à un ordre du monde, un ordre de la nature. Il n'y a pas de loi qui ne puisse être
15 soustraite à la discussion et à l'affrontement des hommes dans la société. Toutefois, ce que je me suis toujours empressé d'ajouter, c'est que cela ne signifie pas pour autant que le pouvoir et la loi devenaient en quelque sorte de simples produits de la volonté collective, ce qui serait absurde. Leur fonction symbolique est d'autant plus évidente qu'on ne peut pas les projeter
20 dans une pseudo-réalité.

Claude Lefort, « L'invention du politique », dans *Philosophies de notre temps*, Ed. Sciences humaines, 2000, p. 171.

Vers un droit universel

TEXTE 15

KANT

Au XVIII^e siècle, à la suite de Rousseau, Kant constate que les peuples sont encore, les uns par rapport aux autres, dans une situation comparable à l'état de nature. Chacun tente d'y imposer sa volonté par la force, et le plus fort a tous les droits. Seule la constitution d'une fédération de républiques pourrait mettre un terme à cette situation de violence potentielle permanente, et instaurer la paix internationale.

En tant qu'États les peuples peuvent être considérés comme des individus qui, dans l'état de nature (c'est-à-dire dans leur indépendance à l'égard de lois extérieures), se portent déjà préjudice par le simple fait de leur voisinage. Chacun d'entre eux, en vue de sa sécurité, peut et doit donc exiger de l'autre d'entrer avec lui dans une constitution semblable à la constitution civile¹, à l'intérieur de laquelle chacun peut voir ses droits garantis. Il s'agirait alors d'une *fédération de peuples* qui n'aurait pas pour autant à être un État fédératif. Or, cela renfermerait une contradiction. En effet, tout État contient le rapport d'un *supérieur* (législateur) à un *inférieur* (qui obéit, à savoir le peuple), alors que de nombreux peuples regroupés au sein d'un État n'en formeraient qu'un seul. Cela contredit la présupposition, étant donné que nous devons ici considérer les droits mutuels des peuples qui forment autant d'États distincts, sans avoir à fusionner pour ne former qu'un seul État.

Nous considérons avec un profond mépris l'attachement des sauvages à leur liberté sans lois, eux qui préfèrent se quereller sans cesse, plutôt que de se soumettre à une contrainte légale qu'ils devraient instaurer eux-mêmes, et préfèrent donc la liberté folle à la liberté raisonnable; nous y voyons de la brutalité, de la grossièreté et une dégradation bestiale de l'humanité². On s'imaginerait dès lors que des peuples policés (constitués chacun en un État), s'empresseraient de sortir le plus vite possible d'une situation aussi abjecte. Mais au lieu de cela chaque État place justement sa majesté (car l'expression de majesté du peuple ne rime à rien) dans le fait de n'être soumis à aucune espèce de contrainte juridique extérieure, et la gloire de son souverain consiste en ceci que des milliers sont à ses ordres, afin de se sacrifier pour une cause qui ne les concerne en rien [...].

1 La constitution civile est celle qui est propre à chaque nation. Kant préconise une constitution internationale.

2 On voit que Kant se représente les « sauvages » d'une manière quelque peu fantaisiste. Nous savons aujourd'hui qu'il n'y a pas de société sans culture, sans loi, sans système juridique contraignant. Cette image du sauvage est utilisée par Kant comme repoussoir.

Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle* (1795), trad. É. Blondel, J. Greisch, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 2001, p. 25-26.

LE TRAVAIL ET LES ÉCHANGES

I. Unité et division du travail

Définition du travail

Le mot « travail » évoque d'abord la peine, la **souffrance**, ce qu'indique bien son origine étymologique : le terme latin *tripalium* désignait en effet un instrument de torture. Il est clair cependant que toute souffrance n'est pas un travail, de même que toute fatigue ne provient pas de ce qu'on a travaillé. Ne peut être nommée travail que la peine d'un homme contraint, pour vivre, d'affronter une **nécessité** extérieure, de devoir vaincre cette extériorité en se soumettant aux lois qu'elle lui impose, perdant ainsi, tant que dure ce travail, le libre usage de son temps propre.

Diversité des métiers

Si ces remarques conviennent à tout travail, elles négligent encore le fait qu'il existe des travaux différents, et même difficilement comparables. Puisque travailler consiste, pour un homme, à subir la loi de l'objet sur lequel il travaille, le travail diffère grandement d'un domaine à un autre. Comme en outre le travail d'un objet particulier exige certains moyens **techniques** (instruments, outils ou machines) qui réclament une habileté spécifique, il paraît raisonnable d'avancer que le travail doit se manifester sous la forme concrète d'une diversité de métiers.

Division sociale du travail

Cette diversité établit d'emblée un rapport étroit entre le travail et les **échanges**. Elle divise en effet le travail globalement nécessaire à un groupe social en plusieurs tâches, et répartit ces tâches entre les individus, instituant entre eux une communauté d'entraide par l'échange des services. On parle alors d'une **division sociale du travail**, qui instaure entre les membres du groupe une solidarité particulière, puisqu'elle les unit par leurs différences, non par leurs ressemblances. Il semble qu'une telle répartition des hommes en métiers spécialisés exprime l'essence même du travail, qui serait pervertie si chacun devait tout faire, sans tenir compte de ses aptitudes spécifiques et du moment imposé pour l'exécution de telle ou telle tâche. Le jugement populaire tend ainsi à situer les « touche-à-tout », amateurs et bricoleurs, en deçà du véritable travail.

Division du travail ou mutilation du travailleur ?

Il convient toutefois de remarquer que le travail, s'il est effectivement un moyen de satisfaire des besoins sociaux, peut répondre lui-même à un besoin de l'**individu** : besoin de développer ses capacités, de les



Andreas Gursky (né en 1955), *Hong Kong, Shanghai Bank*, 1994, photographie, 2,26 x 1,76 m, collection de l'artiste.

réaliser et de s'y reconnaître¹. La soi-disant « division du travail » est alors soupçonnée d'opérer plutôt une division du travailleur, toujours amputé d'une partie de ses possibilités au bénéfice d'une tâche exclusive. Ce soupçon ne manque pas d'être renforcé par l'apparition, depuis presque deux siècles, de formes de division du travail qui finissent par n'avoir plus rien à voir avec la répartition des métiers, détruisant même toute idée de métier : l'extrême **fragmentation** du travail à la chaîne, par exemple, asservit le travailleur à la pure répétition d'un geste trop partiel en lui-même pour être doté d'un sens. // TEXTES 1 à 3.

¹ Voir dans le chapitre « La conscience, l'inconscient, le sujet », le texte 9 de Marx » p. 27.

II. Travail et valeur d'échange

La justice dans les échanges

En même temps qu'il s'émiette, au cours de l'histoire, en tâches de plus en plus partielles, le travail humain fait de mieux en mieux apparaître, paradoxalement, sa dimension générale, abstraite, commune à tous les travaux des hommes : il est toujours l'exercice d'une force de travail. Or, si la diversité concrète des travaux permet des échanges de services mutuels, le travail humain qui leur est commun ne peut-il mesurer la valeur comparée de ces services ?

Admise par les économistes classiques, rejetée par la plupart des économistes modernes, cette théorie – dite « théorie de la valeur-travail » – répond d'abord à un souci de trouver un principe de **justice** dans les échanges : pour qu'une marchandise, produite par un certain travail, soit échangée à sa juste valeur contre une certaine quantité d'une autre marchandise, il ne faut surtout pas que l'estimation de cette valeur d'échange soit laissée aux désirs ou intérêts des contractants, et modifiée au gré de leurs rapports de force. Elle doit être fixée avant l'échange, à partir du seul élément de valeur déjà contenu dans la marchandise, c'est-à-dire la **quantité de travail** qu'elle représente. Acheter un objet, c'est s'épargner la peine de le produire : il serait donc juste de le payer avec ce qui représente un temps de travail équivalent.

Valeur d'usage et valeur d'échange des marchandises

La théorie de la valeur-travail concerne uniquement la **valeur d'échange** des objets, ce qui fait d'eux des marchandises susceptibles d'être échangées les unes contre les autres. Comme cet échange s'effectue par l'intermédiaire de l'argent, nous ne connaissons de la valeur d'échange que son expression monétaire, c'est-à-dire le **prix**.

Outre sa valeur d'échange, une marchandise possède également une **valeur d'usage**, qui n'a rien à voir avec le temps de travail nécessaire à sa production, mais correspond au besoin que cette marchandise satisfait, ou à l'intensité du désir qu'elle assouvit. N'étant pas déterminées par le même étalon, valeur d'usage et valeur d'échange sont indépendantes l'une de l'autre.

Valeur de la force de travail

Dans la société capitaliste, le travailleur est propriétaire d'une marchandise spécifique, sa **force de travail**, qu'il échange sur le marché du travail. Cette marchandise a une valeur d'échange, dont l'expression monétaire est le **salaire**, et une valeur d'usage.

Comment calculer la valeur d'échange de cette marchandise particulière ? Marx démontre que la valeur d'échange de la force de travail est déterminée par le temps de travail nécessaire à sa reproduction : puisque tout travail produit une valeur, qui s'exprime en prix, il arrive un moment où, en dépensant sa force, le travailleur a produit l'équivalent du prix des marchandises dont la consommation lui permettrait de restaurer sa force initiale.

Mais la valeur d'usage de la force de travail, quant à elle, est à la libre disposition du capitaliste : l'ayant achetée comme on achète une marchandise, il s'estime en droit de l'utiliser à sa guise, en faisant travailler l'ouvrier au-delà du temps nécessaire à la reproduction de sa force de travail. Or, il se trouve que l'usage d'une force de travail produit de la valeur. Tout le secret du **profit** capitaliste réside donc, selon Marx, dans ce temps de travail imposé au travailleur au-delà du nécessaire : ce **sur-travail** engendre une valeur supplémentaire, absolument nouvelle, une **plus-value** extorquée sur le travail humain. // TEXTES 4 à 6.

III. L'aliénation du travail

Travail et désir de reconnaissance

L'appropriation du travail humain par ceux qui, possédant tous les moyens de produire, deviennent propriétaires de tout ce qui est produit, interdit aux travailleurs de se reconnaître dans ce qu'ils font, alors même qu'ils le font. Privés de cette **reconnaissance**, ils ne perçoivent de leur travail que la pure dépense physique et intellectuelle, la fatigue et la souffrance. Statistiquement, ce fait est difficile à contester, mais il est important de savoir comment l'interpréter. On peut voir en lui une triste nécessité, une malédiction attachée au travail lui-même. Mais on peut aussi le dénoncer comme une perversion du travail, qui devrait, selon son essence, contenir en lui cette dimension de reconnaissance.

Rien n'est plus humain, en effet, que le **désir** d'être reconnu, de donner une forme objective, communicable et partagée, à ce qui n'est d'abord, pour chacun, que la certitude intime de sa valeur propre¹. Toutes les formes d'héroïsme trouvent dans ce désir leur raison d'être. Mais ces façons aristocratiques de se prouver soi-même excluent le travail, et cette oisiveté les prive d'une véritable réalisation objective. Seul le travail satisfait le désir proprement humain : dans le **monde commun** qu'élaborent les travailleurs, ce que l'humanité a de meilleur acquiert une solidité matérielle et s'impose à tous comme une évidence.

Aliénation du travail et des loisirs

Faut-il donc imputer, non au travail en lui-même, mais à une cause extérieure, c'est-à-dire à l'exploitation capitaliste, le fait que beaucoup de travailleurs ne se sentent redevenir eux-mêmes qu'en cessant de travailler ? Un tel sentiment exprime alors une véritable dépossession de soi, c'est-à-dire une **aliénation**. Ce mot désigne en effet le processus par lequel l'homme devient étranger à lui-même, « autre » (*alienus*, « étranger » en latin), au point de ne pas se reconnaître. L'aliénation s'étend à la vie entière du travailleur. Car si le temps de travail est un temps aliéné, il en va de même du temps de **loisir**, pendant lequel les travailleurs ont l'impression de développer leur véritable personnalité. Or, ce loisir est également aliéné, non seulement parce qu'il sert en fait à reconstituer la force

¹ Voir le chapitre « La liberté » ► p. 183 et le texte 6 de Hegel ► p. 190.

de travail, mais surtout parce que l'obsession d'en profiter au maximum dépouille le travailleur de ce que serait un véritable loisir, c'est-à-dire un temps qu'il accepterait de perdre. // TEXTES 7 à 10.

IV. Le travail parmi les activités humaines

Hiérarchie antique des activités

La théorie marxiste attribue l'aliénation du travail à la façon dont il est exploité dans la société capitaliste, et suppose par conséquent qu'un autre mode de production pourrait supprimer cette aliénation. Les philosophes de l'Antiquité estimaient au contraire qu'une activité consistant à se soumettre à la nécessité en vue de satisfaire des besoins vitaux ne peut être qu'aliénée.

L'ancienne **dévalorisation** du travail s'explique en partie par des mobiles idéologiques : les sociétés antiques pratiquaient l'esclavage. Mais cette dévalorisation résulte également d'une analyse philosophique des **activités** humaines. Certaines d'entre elles, notaient les penseurs de l'Antiquité, ont une valeur qui leur est propre, car on les accomplit pour elles-mêmes : c'est le cas de l'action politique, des actes recommandés par la morale, de l'activité intellectuelle, surtout de celle qui consiste à contempler la vérité – la philosophie. Les autres sont accomplies uniquement pour atteindre une fin extérieure, et n'ont donc pas de valeur en soi : il en va ainsi de toute production, et en particulier du travail. Une **hiérarchie** naturelle semblait alors s'imposer entre les activités, selon qu'elles se rapprochent ou s'éloignent d'un idéal : être à soi-même sa propre fin. Dans cette hiérarchie, le travail ne pouvait occuper qu'une place inférieure.

Travail, œuvre et action

La modernité a détruit les préjugés antiques sur le travail et les travailleurs. Dans le monde occidental, sous l'influence conjuguée de la religion chrétienne et du capitalisme triomphant, le travail est devenu une **vertu** essentielle. Le mouvement ouvrier a imposé l'idée d'une dignité du travailleur. Loin de ne voir en lui que l'expression d'une triste nécessité, nous reconnaissons désormais, dans le travail, un droit fondamental de l'homme¹.

Certains philosophes contemporains estiment que cette réhabilitation du travail nous a fait perdre la conscience des différences entre les activités humaines. Hannah Arendt, en particulier, soutient que les sociétés modernes ne savent plus distinguer entre ce qui relève du travail proprement dit (activité nécessaire à la vie humaine), ce qui relève de l'**œuvre** (activité artistique, créatrice d'un monde spécifiquement humain) et ce qui relève de l'**action** (activité politique, permettant aux hommes de vivre

¹ Voir le chapitre « Les droits de l'homme et leurs critiques » ■ p. 362.

ensemble dans ce monde¹). Désormais, tout ce que les hommes font, en quelque domaine que ce soit (scientifique, artistique, sportif, etc.), est indifféremment considéré comme un travail. Et comme le véritable travail, selon Hannah Arendt, ne se comprend que par son opposition à l'œuvre artistique d'une part, à l'action politique d'autre part, ce monde moderne, où l'on ne voit plus que du travail, est pour elle un monde où le travail authentique tend à disparaître : c'est donc un monde qui n'a plus de **sens**.

Bien qu'éclairante, la distinction entre travail, œuvre et action est peut-être trop radicale. De même que l'on conçoit mal un art sans travail, on n' imagine pas l'action politique sans un calcul stratégique dont la réalisation réclame du savoir-faire. Inversement, le travail lui-même possède une dimension politique au sens large : il ne se réduit pas à un rapport silencieux avec la matière, mais suppose, entre les travailleurs, la médiation du langage, et par conséquent la référence à un monde commun. Il n'y a donc rien d'absurde à reconnaître la présence du travail en toute activité humaine. // TEXTES 11 et 12.

¹ Voir dans le chapitre « L'histoire » le texte 2 d'Arendt ► p. 227.

I. Unité et division du travail

Division individuelle ou division sociale du travail?

TEXTE 1 PLATON

Ce qui caractérise d'abord la société humaine (société politique ou État), c'est la répartition entre les hommes des diverses tâches nécessaires pour subvenir aux besoins de tous. La division sociale du travail est préférable, explique Platon, à la vie autarcique d'un individu qui devrait accomplir successivement toutes ces tâches.

Eh bien donc! repris-je¹, jetons par la pensée les fondements d'une cité; ces fondements seront, apparemment, nos besoins.

Sans contredit.

Le premier et le plus important de tous est celui de la nourriture, d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie.

Assurément.

Le second est celui du logement; le troisième celui du vêtement et de tout ce qui s'y rapporte.

C'est cela.

Mais voyons! dis-je, comment une cité suffira-t-elle à fournir tant de choses? Ne faudra-t-il pas que l'un soit agriculteur, l'autre maçon, l'autre tisserand? Ajouterons-nous encore un cordonnier ou quelque autre artisan pour les besoins du corps?

Certainement.

Donc, dans sa plus stricte nécessité, la cité sera composée de quatre ou cinq hommes².

Il le semble.

Mais quoi? faut-il que chacun remplisse sa propre fonction pour toute la communauté, que l'agriculteur, par exemple, assure à lui seul la nourriture de quatre, dépense à faire provision de blé quatre fois plus de temps et de peine, et partage avec les autres, ou bien, ne s'occupant que de lui seul, faut-il qu'il produise le quart de cette nourriture dans le quart de temps, des trois autres quarts emploie l'un à se pourvoir d'habitation, l'autre de vêtements, l'autre de chaussures, et, sans se donner du tracas pour la communauté, fasse lui-même ses propres affaires?

Adimante répondit: Peut-être, Socrate, la première manière serait-elle plus commode.

¹ La République est un dialogue raconté par Socrate. C'est lui qui parle à la première personne (« je »). Dans ce passage, l'interlocuteur de Socrate est Adimante.

² Ceci ne vaut, évidemment, qu'au premier moment de cette reconstruction intellectuelle de l'État. Il faudra ensuite introduire d'autres métiers.

Platon (vers 420-340 av. J.-C.), *La République*, livre II, 369 b-370 b, trad. R. Baccou, Flammarion, coll. « GF », 1966, p. 118.

Avantage de la division sociale du travail

TEXTE 2 DURKHEIM

Pour le sociologue Émile Durkheim, la division sociale du travail relie les individus par leurs différences d'aptitude, alors que, avant son apparition, ils étaient plutôt unis par leurs ressemblances. Cette évolution permet de développer davantage la personnalité individuelle, tout en rendant le lien social plus étroit.

C'est donc par suite d'une véritable illusion que l'on a pu croire parfois que la personnalité était plus entière tant que la division du travail n'y avait pas pénétré. Sans doute, à voir du dehors la diversité d'occupations qu'embrasse alors l'individu, il peut sembler qu'il se développe d'une manière plus libre et plus complète. Mais, en réalité, cette activité qu'il manifeste n'est pas sienne. C'est la société, c'est la race¹ qui agissent en lui et par lui ; il n'est que l'intermédiaire par lequel elles se réalisent. Sa liberté n'est qu'apparente et sa personnalité d'emprunt. Parce que la vie de ces sociétés est, à certains égards, moins régulière, on s' imagine que les talents originaux peuvent plus aisément s'y faire jour, qu'il est plus facile à chacun d'y suivre ses goûts propres, qu'une plus large place y est laissée à la libre fantaisie. Mais c'est oublier que les sentiments personnels sont alors très rares. Si les mobiles qui gouvernent la conduite ne reviennent pas avec la même périodicité qu'aujourd'hui, ils ne laissent pas d'être collectifs, par conséquent impersonnels, et il en est de même des actions qu'ils inspirent. [...]

Ainsi, les progrès de la personnalité individuelle et ceux de la division du travail dépendent d'une seule et même cause. Il est donc impossible de vouloir les uns sans vouloir les autres.

Émile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), PUF, coll. « Quadrige », 1986, p. 400.

1 La notion de « race » désigne un lien social fondé sur les ressemblances entre les individus (mêmes caractères physiques, par exemple). Avec la division sociale du travail, c'est au contraire par leurs différences que les individus sont liés entre eux.

La division du travail mutile l'homme

TEXTE 3 MARX

La « division du travail » est en réalité une division du travailleur, donc une sorte de mutilation. Ce texte de Marx montre selon quelles étapes le mode de production capitaliste accomplit cette mutilation, ne laissant rien subsister de l'ancienne notion de « métier ».

Ce n'est pas seulement le travail qui est divisé, subdivisé et réparti entre divers individus, c'est l'individu lui-même qui est morcelé et métamorphosé en ressort automatique d'une opération exclusive, de sorte que l'on trouve réalisée la fable absurde de Menenius Agrippa¹, représentant un homme comme fragment de son propre corps. [...]

Les connaissances, l'intelligence et la volonté que le paysan et l'artisan indépendants déploient, sur une petite échelle, à peu près comme le sauvage pratique tout l'art de la guerre sous forme de ruse personnelle, ne sont désormais requises que pour l'ensemble de l'atelier. Les puissances intellectuelles de la production se développent d'un seul côté parce qu'elles disparaissent sur tous les autres. Ce que les ouvriers parcellaires perdent se concentre en face d'eux dans le capital². La division manufacturière leur

1 Allusion à l'apologue *Les Membres et l'Estomac*, par lequel Menenius Agrippa, homme politique romain (VI^e-V^e siècle av. J.-C.), tenta de réconcilier le peuple romain avec les patriciens.

2 Puisque le travail est fragmenté, aucun travailleur ne maîtrise la totalité de la production. Cette totalité existe désormais hors du travailleur : elle est représentée par le capitaliste.

3 «Coopération simple» : plusieurs travailleurs accomplissant des besognes semblables.

4 «Manufacture» : plusieurs corps de métiers réunis pour une production commune.

5 «Grande industrie» : le machinisme fragmente l'acte de travail lui-même.

oppose les puissances intellectuelles de la production comme la propriété d'autrui et comme pouvoir qui les domine. Cette scission commence à
15 poindre dans la coopération simple³ où le capitaliste représente vis-à-vis du travailleur isolé l'unité et la volonté du travailleur collectif; elle se développe dans la manufacture⁴, qui mutille le travailleur au point de le réduire à une parcelle de lui-même; elle s'achève enfin dans la grande industrie⁵ qui fait de la science une force productive indépendante du travail et l'enrôle au
20 service du capital.

Karl Marx, *Le Capital* (1867), livre I, chap. 14, trad. J. Roy, scandéditions-Éditions sociales, 1983, p. 262.

II. Travail et valeur d'échange

Le problème de la justice dans les échanges

TEXTE 4 ARISTOTE

Aristote pose ici le problème de l'échange juste entre deux producteurs: bien que leurs produits soient complètement différents, il faut trouver un moyen de les rendre comparables avant que l'échange ait lieu. Une marchandise doit donc servir d'étalon universel: telle est l'origine de la monnaie.

1 A (alpha), B (bêta), Γ (gamma) et Δ (delta) sont les premières lettres (majuscules) de l'alphabet grec.

2 Puisque chacun des partenaires de l'échange doit recevoir ce que l'autre produit (chaussure Δ pour l'architecte A, maison Γ pour le cordonnier B), l'échange juste consiste à réaliser l'égalité $A + \Delta = B + \Gamma$. Encore faut-il avoir trouvé la juste proportion entre les produits: combien de chaussures Δ vaut une maison Γ?

3 Les «autres arts» que ceux de l'architecte et du cordonnier. «Art» est pris ici au sens de technique, métier.

4 Voir dans ce chapitre le texte 1 de Platon ► p. 268.

5 Il faut trouver une commune mesure entre des choses complètement différentes quant à leurs propriétés.

Soit par exemple A un architecte, B un cordonnier, Γ une maison et Δ une chaussure¹: il faut faire en sorte que l'architecte reçoive du cordonnier le produit du travail de ce dernier, et lui donne en contrepartie son propre travail. Si donc tout d'abord on a établi l'égalité proportionnelle² des
5 produits et qu'ensuite seulement l'échange réciproque ait lieu, la solution sera obtenue; et faute d'agir ainsi, le marché n'est pas égal et ne tient pas, puisque rien n'empêche que le travail de l'un n'ait une valeur supérieure à celui de l'autre, et c'est là ce qui rend une péréquation préalable indispensable. — Il en est de même aussi dans le cas des autres arts³, car ils disparaî-
10 traient si ce que l'élément actif produisait à la fois en quantité et qualité n'entraînait pas de la part de l'élément passif une prestation équivalente en quantité et en qualité. — En effet, ce n'est pas entre deux médecins que naît une communauté d'intérêts, mais entre un médecin par exemple et un cultivateur⁴ et d'une manière générale entre des contractants différents et
15 inégaux qu'il faut pourtant égaliser. C'est pourquoi toutes les choses faisant objet de transaction doivent être d'une façon quelconque commensurables entre elles⁵. C'est à cette fin que la monnaie a été introduite, devenant une sorte de moyen terme, car elle mesure toutes choses et par suite l'excès et le défaut, par exemple combien de chaussures équivalent à une maison ou
20 à telle quantité de nourriture.

Aristote (IV^e siècle av. J.-C.), *Éthique à Nicomaque*, livre V, chap. 8, trad. J. Tricot, Vrin, 1983, p. 240-242.

La quantité de travail fixe la valeur d'échange

TEXTE 5 SMITH

Le philosophe et économiste écossais Adam Smith est le fondateur de la théorie de la valeur-travail, reprise ensuite par Ricardo et Marx. Il en donne ici la justification fondamentale.

Le **prix réel**¹ de chaque chose, ce que chaque chose coûte réellement à celui qui veut se la procurer, c'est le travail et la peine qu'il doit s'imposer pour l'obtenir. Ce que chaque chose vaut réellement pour celui qui l'a acquise, et qui cherche à en disposer ou à l'échanger pour quelque autre objet, c'est la peine et l'embarras que la possession de cette chose peut lui épargner et qu'elle lui permet d'imposer à d'autres personnes. Ce qu'on achète avec de l'argent ou des marchandises est acheté par du travail, aussi bien que ce que nous acquérons à la sueur de notre front. Cet argent et ces marchandises nous épargnent, dans le fait, cette fatigue. Elles contiennent la valeur d'une certaine quantité de travail, que nous échangeons pour ce qui est supposé alors contenir la valeur d'une quantité égale de travail. Le travail a été le premier prix, la monnaie payée pour l'achat primitif de toutes choses. Ce n'est point avec de l'or ou de l'argent, c'est avec du travail, que toutes les richesses du monde ont été achetées originairement ; et leur valeur pour ceux qui les possèdent et qui cherchent à les échanger contre de nouvelles productions, est précisément égale à la quantité de travail qu'elles les mettent en état d'acheter ou de commander.

Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), livre I, chap. v, trad. G. Mairet, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 61-62.

1 Non pas l'expression monétaire du prix, mais sa substance : la valeur d'échange de la chose.

Valeur d'usage et valeur d'échange de la force de travail

TEXTE 6 MARX

En procédant par élimination, Marx entend cerner ici la seule origine possible du surplus de valeur qui apparaît dans le cycle capitaliste. Ce surplus ne peut provenir que d'une marchandise exceptionnelle, produisant plus de valeur qu'elle n'en coûte : la force de travail des hommes.

L'accroissement de valeur par lequel l'argent doit se transformer en capital ne peut pas provenir de cet argent lui-même. S'il sert de moyen d'achat ou de moyen de paiement, il ne fait que réaliser le prix des marchandises qu'il achète ou qu'il paye.

S'il reste tel quel, s'il conserve sa propre forme, il n'est plus, pour ainsi dire, qu'une valeur pétrifiée.

Il faut donc que le changement de valeur exprimé par $A-M-A'$, conversion de l'argent en marchandise et reconversion de la même marchandise en plus d'argent, provienne de la marchandise. Mais il ne peut pas s'effectuer dans le deuxième acte $M-A'$, la revente, où la marchandise passe tout simplement de sa forme naturelle à sa forme argent. Si nous envisageons

1 La formule $A-M-A'$ symbolise pour Marx le cycle capitaliste, qui va d'une quantité d'argent A (capital investi dans l'achat de matières premières, d'instruments de production et les salaires) à une quantité supérieure d'argent A' correspondant à la vente des marchandises (M) ainsi produites. Le problème est de savoir d'où vient le surplus de valeur entre A et A' .

maintenant le premier acte A–M, l’achat, nous trouvons qu’il y a échange entre équivalents et que, par conséquent, la marchandise n’a pas plus de valeur échangeable que l’argent converti en elle. Reste une dernière suppo-
 15 sition, à savoir que le changement procède de la valeur d’usage de la marchandise, c’est-à-dire de son usage ou de sa consommation. Or, il s’agit d’un changement dans la valeur échangeable, de son accroissement. Pour pou-
 voir tirer une valeur échangeable de la valeur usuelle d’une marchandise, il faudrait que l’homme aux écus² eût l’heureuse chance de découvrir au milieu
 20 de la circulation, sur le marché même, une marchandise dont la valeur usuelle possédât la vertu particulière d’être source de valeur échangeable, de sorte que la consommer serait réaliser du travail et, par conséquent, créer de la valeur.

Et notre homme trouve effectivement sur le marché une marchan-
 25 dise douée de cette vertu spécifique, elle s’appelle puissance de travail ou force de travail.

Sous ce nom il faut comprendre l’ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d’un homme, dans sa personnalité vivante, et qu’il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles.

Karl Marx, *Le Capital* (1867), livre I, chap. 6, trad. J. Roy, scandéditions-Éditions sociales, 1983, p. 129.



2 « L’homme aux écus » : le capitaliste.

III. L’aliénation du travail

Travail et propriété

TEXTE 7 LOCKE

Ce texte du philosophe anglais John Locke justifie la propriété privée par le travail. Le droit que chacun détient sur son propre corps s’étend en effet aux choses que son labeur transforme, et les arrache ainsi à l’état naturel dans lequel elles appartenaient à tous.

Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chaque homme est cependant *propriétaire* de sa propre *personne*. Aucun autre que lui-même ne possède un droit sur elle. Le *travail* de son corps et l’*ouvrage* de ses mains, pouvons-nous dire, lui appar-
 5 tiennent en propre. Il mêle son *travail* à tout ce qu’il fait sortir de l’état dans lequel la nature l’a fourni et laissé, et il y joint quelque chose qui est sien ; par là il en fait sa propriété. Cette chose étant extraite par lui de l’état com-
 10 mun où la nature l’avait mise, son *travail* lui ajoute quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes. Car ce *travail* étant indiscutablement la propriété de celui qui travaille, aucun autre homme que lui ne peut possé-
 der de droit sur ce à quoi il est joint, du moins là où ce qui est laissé en com-
 mun pour les autres est en quantité suffisante et d’aussi bonne qualité¹.

John Locke, *Le Second Traité du gouvernement* (1690), trad. J.-F. Spitz et Chr. Lazzeri, PUF, 1994, p. 22.



1 Cette justification de l’appropriation individuelle est par conséquent limitée : mon travail ne saurait m’autoriser à priver les autres de la possibilité de conserver leur vie.

La formation par le travail

TEXTE 8 HEGEL

C'est grâce au travail, et à travers le monde qu'il produit, que les hommes s'extériorisent, se révèlent les uns aux autres et finissent par se reconnaître mutuellement. Hegel oppose ici cette reconnaissance laborieuse, cette pénible libération du « valet » (de l'esclave, du serviteur), à l'oisiveté stérile du « maître ».

1 C'est parce que le valet travaille (affronte péniblement l'autonomie des choses) que le maître peut se livrer au pur désir (consommation des choses).

2 Hegel opère un renversement: du fait même que la satisfaction du maître est sans mélange, elle se perd.

3 «Pérexiste»: subsiste.

4 En transformant l'objet qu'il travaille, le valet extériorise ce qui lui était le plus intérieur.

5 Nouveau renversement: du fait même que la satisfaction du valet est retardée, mélangée de souffrance, elle se maintient.

Certes, dans le moment qui correspond au désir dans la conscience du maître, le côté de la relation inessentielle à la chose semblait être échu à la conscience servante, dans la mesure où la chose y conserve son autonomie¹. Le désir s'est réservé la négation pure de l'objet et le sentiment de soi sans mélange qu'elle procure. Mais précisément pour cette raison, ce contentement n'est lui-même qu'évanescence², car il lui manque le côté *objectal* de ce qui est là et *pérexiste*³. Tandis que le travail est désir *refréné*, évanescence *contenue*: il *façonne*. La relation négative à l'objet devient *forme* de celui-ci, devient quelque chose qui *demeure*; précisément parce que pour celui qui travaille, l'objet a de l'autonomie. Cet élément médian *néгатif*, l'*activité* qui donne forme, est en même temps la *singularité* ou le pur être pour soi de la conscience qui accède désormais, dans le travail et hors d'elle-même, à l'élément de la permanence⁴, la conscience travaillante parvient donc ainsi à la contemplation de l'être autonome, *en tant qu'il est elle-même*⁵.

Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. J.-P. Lefebvre, Aubier, coll. «Bibliothèque philosophique», 1991, p. 157.

Le travail aliéné

TEXTE 9 WEIL

De décembre 1934 à août 1935, la philosophe Simone Weil travailla comme manœuvre dans plusieurs usines parisiennes. Sa réflexion sur cette expérience met l'accent sur le sentiment de dépossession éprouvé par l'ouvrier.

L'ouvrier ne sait pas ce qu'il produit, et par suite il n'a pas le sentiment d'avoir produit, mais de s'être épuisé à vide. Il dépense à l'usine, parfois jusqu'à l'extrême limite, ce qu'il a de meilleur en lui, sa faculté de penser, de sentir, de se mouvoir; il les dépense, puisqu'il en est vidé quand il sort; et pourtant il n'a rien mis de lui-même dans son travail, ni pensée, ni sentiment, ni même, sinon dans une faible mesure, mouvements déterminés par lui, ordonnés par lui en vue d'une fin. Sa vie même sort de lui sans laisser aucune marque autour de lui. L'usine crée des objets utiles, mais non pas lui, et la paie qu'on attend chaque quinzaine par files, comme un troupeau, paie impossible à calculer d'avance, dans le cas du travail aux pièces¹, par suite de l'arbitraire et de la complication des comptes, semble plutôt une aumône que le prix d'un effort. L'ouvrier, quoique indispensable à la fabrication, n'y compte presque pour rien, et c'est pourquoi chaque souffrance physique inutilement imposée, chaque manque d'égard, chaque brutalité, chaque humiliation même légère semble un rappel qu'on ne compte pas et qu'on n'est pas chez soi.

Simone Weil, *La Condition ouvrière* (1951), Gallimard, 1951, p. 340-341.

1 Travail rémunéré suivant le nombre de pièces exécutées par l'ouvrier.

L'aliénation des loisirs

TEXTE 10 BAUDRILLARD

Le sociologue Jean Baudrillard tente ici de préciser de quelle façon l'aliénation du travail s'étend aux loisirs eux-mêmes. La différence de nature entre temps de travail et temps de loisirs est méconnue.

Le repos, la détente, l'évasion, la distraction sont peut-être des « besoins » : mais ils ne définissent pas en eux-mêmes l'exigence propre du loisir, qui est la consommation du *temps*. Le temps libre, c'est peut-être toute l'activité ludique¹ dont on le remplit, mais c'est d'abord *la liberté de perdre son temps*, de le « tuer » éventuellement, de le dépenser en pure perte. (C'est pourquoi dire que le loisir est « aliéné » parce qu'il n'est que le temps nécessaire à la reconstitution de la force de travail est insuffisant. L'« aliénation » du loisir est plus profonde : elle ne tient pas à sa subordination directe au temps de travail, elle est liée à L'IMPOSSIBILITÉ MÊME DE PERDRE SON TEMPS.)

La véritable valeur d'usage du temps, celle qu'essaie désespérément de restituer le loisir, c'est d'être perdu. Les vacances sont cette quête d'un temps qu'on puisse perdre au sens plein du terme, sans que cette perte n'entre à son tour dans un processus de calcul, sans que ce temps ne soit (en même temps) de quelque façon « gagné ». Dans notre système de production et de forces productives, on ne peut que gagner son temps : cette fatalité pèse sur le loisir comme sur le travail. On ne peut que « faire valoir » son temps, fût-ce en en faisant un usage spectaculairement vide. Le temps libre des vacances reste la propriété privée du vacancier, un objet, un bien gagné par lui à la sueur de l'année, possédé par lui, dont il jouit comme de ses autres objets – et dont il ne saurait se dessaisir pour le donner, le sacrifier (comme on fait de l'objet dans le cadeau), pour le rendre à une disponibilité totale, à l'absence de temps qui serait la véritable liberté.

Jean Baudrillard, *La Société de consommation*, © Denoël 1970, Gallimard, coll. « Folio essais », p. 243-244.

IV. Le travail parmi les activités humaines

TEXTE 11 ARISTOTE

Relatif à la quête du bonheur, ce texte d'Aristote établit une stricte hiérarchie entre les activités humaines : la préférence est accordée aux activités qui trouvent en elles-mêmes leur propre fin.

Nous avons dit que le bonheur n'est pas une disposition¹, car alors il pourrait appartenir même à l'homme qui passe sa vie à dormir, menant une vie de végétal, ou à celui qui subit les plus grandes infortunes. Si ces conséquences ne donnent pas satisfaction, mais si nous devons plutôt placer

 1 Toute activité consistant à jouer.

 1 On ne peut être heureux que dans l'exercice d'une certaine activité : reste à savoir laquelle.

2 Distinction fondamentale entre la *praxis* (action qui a sa fin en elle-même) et la *poiésis* (action visant une fin distincte d'elle-même).

Le travail est évidemment une forme de *poiésis*.

3 L'action morale est effectivement une *praxis*. Mais elle n'est pas la seule : est *praxis* également la pure contemplation de la vérité.

- 5 le bonheur dans une certaine activité, ainsi que nous l'avons antérieurement indiqué, et si les activités sont les unes nécessaires et désirables en vue d'autres choses, et les autres désirables en elles-mêmes, il est clair qu'on doit mettre le bonheur au nombre des activités désirables en elles-mêmes et non de celles qui ne sont désirables qu'en vue d'autre chose : car le bonheur n'a besoin de
10 rien, mais se suffit pleinement à lui-même.

Or sont désirables en elles-mêmes les activités qui ne recherchent rien en dehors de leur pur exercice². Telles apparaissent être les actions conformes à la vertu, car accomplir de nobles et honnêtes actions est l'une de ces choses désirables en elles-mêmes³.

Aristote (IV^e siècle av. J.-C.), *Éthique à Nicomaque*, livre X, chap. 6, trad. J. Tricot, Vrin, 1983, p. 505.

Modernité et perte du sens

TEXTE 12 ARENDT

Selon Hannah Arendt, la modernité a systématiquement détruit les distinctions et les hiérarchies établies par la pensée antique dans le domaine des activités humaines (voir le texte d'Aristote ci-dessus) : la théorie se réduit désormais à une pratique, l'action se ramène à la fabrication et la production des œuvres est identifiée au travail. Mais le travail lui-même n'est-il pas en voie de disparition ?

L'action a été vite comprise, elle l'est encore, presque exclusivement en termes de faire et de fabrication, à cela près que la fabrication, à cause de son appartenance-au-monde et de son essentielle indifférence à l'égard de la vie, passa bientôt pour une autre forme du travail, pour une fonction plus
5 compliquée mais non pas plus mystérieuse du processus vital.

- Dans le même temps, nous nous sommes montrés assez ingénieux pour trouver les moyens de soulager la peine de vivre à tel point qu'il n'est plus utopique de songer à éliminer le travail du nombre des activités humaines. Car dès à présent, le mot travail est trop noble, trop ambitieux,
10 pour désigner ce que nous faisons ou croyons faire dans le monde où nous sommes. Le dernier stade de la société de travail, la société d'employés, exige de ses membres un pur fonctionnement automatique, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l'espèce, comme si la seule décision encore requise de l'individu était de lâcher,
15 pour ainsi dire, d'abandonner son individualité, sa peine et son inquiétude de vivre encore individuellement senties, et d'acquiescer à un type de comportement, hébété, « tranquilisé » et fonctionnel. [...]

- On peut parfaitement concevoir que l'époque moderne – qui commença par une explosion d'activité humaine si neuve, si riche de promesses
20 – s'achève dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l'Histoire ait jamais connue.

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), chap. VI, trad. G. Fradier, Calmann-Lévy, Pocket, coll. « Agora », 1983, p. 400-401.

Peut-on concilier le respect de la liberté individuelle et le principe de l'égalité de tous les citoyens ?

Les termes du sujet

1. L'énoncé du sujet étant assez long, il est nécessaire, pour commencer, de bien vous imprégner de sa structure : quel en est la caractéristique principale ? À partir de là, à quoi êtes-vous invité par l'énoncé ?

2. « Respect de la liberté individuelle » : que recouvre cette expression ? Définissez chacun des termes : « liberté individuelle » (le substantif, l'adjectif puis l'expression) puis « respect », et reformulez l'ensemble en l'explicitant.

3. Qu'est-ce que l'« égalité de tous les citoyens » (définissez les termes « égalité » et « citoyen »), et de quel domaine (moral, politique, autre) le principe de leur égalité relève-t-il ?

4. Que signifie « concilier » ? N'en restez pas à un synonyme ; déterminez clairement ce qui est impliqué dans cette notion.

Les présupposés du sujet

5. Il y a dans l'énoncé un présupposé assez manifeste. Quel est ce présupposé hors duquel la question posée n'aurait pas de raison d'être, et qu'est-ce qui le justifie, tant dans l'expérience que dans la réflexion ?

6. Quels sont les deux couples de termes opposés qui sont en cause dans le problème posé ? Caractérisez ces termes dans ce qui les oppose.

7. Quelles sont les conditions, d'une part, de la liberté individuelle, d'autre part de l'égalité de tous les citoyens ?

8. Comment appelle-t-on le régime politique qui est fondé sur le respect de la liberté de l'individu ? Et comment appelle-t-on celui qui est fondé sur le principe de l'égalité de tous les citoyens ?

Éléments pour une problématique

9. Faites la démonstration de la difficulté de concilier les libertés individuelles et l'égalité des citoyens en vous appuyant sur des exemples.

10. La liberté individuelle est-elle possible sans l'égalité de tous les citoyens ? Inversement, l'égalité de tous les citoyens est-elle concevable sans le respect de la liberté individuelle ? Appuyez vos réponses sur des exemples.

11. Quelles sont les conditions fondamentales d'une conciliation du respect de la liberté individuelle et du principe de l'égalité de tous les citoyens ? De quel ordre (matériel, moral ou autre) est la plus importante de ces conditions ?

LECTURES :

- « La liberté », texte 13 (Constant).
- « La morale, le droit et la politique », textes 8 (Spinoza), 9 (Rousseau) et 15 (Montesquieu).

Dissertation

Si les hommes sont égaux en droits, cela a-t-il un sens de parler de « droit à la différence » ?

Les termes du sujet

1. Définissez le mot « homme », en le distinguant de « citoyen ». Appuyez-vous sur le fait que les droits de l'homme se distinguent des droits du citoyen.
2. L'égalité n'est pas l'identité. Les hommes, ou bien un homme et une femme, ou bien un enfant et un adulte, ou encore une personne en bonne santé et une personne malade peuvent être égaux sans être identiques pour autant. De quel point de vue, et à quel égard, peuvent-ils être tenus pour égaux ? Que signifie exactement le mot « égalité » ici ?
3. Dire que les hommes sont égaux, puis dire que les citoyens le sont aussi (ou plutôt : devraient l'être), est-ce la même chose ?
4. Que signifie l'expression être égaux « en droits » exactement ?

Les présupposés du sujet

5. En quel sens la notion de droit à la différence peut-elle paraître contradictoire ? Explicitez bien quelle est cette contradiction, puis comment on peut tenter de la surmonter. Vous pouvez réfléchir à cet aspect de la question en pensant aux débats actuels concernant la notion de parité, en France, entre les hommes et les femmes.

Éléments pour une problématique

6. La notion de « différence » relève du fait. Le droit, au contraire, est institué par les hommes. Dans un premier temps, le droit semble devoir, sinon annuler, du moins compenser les différences entre les hommes. Quelles sont ces différences que le droit tend à gommer ou à neutraliser ?
7. Cependant, certaines différences entre les individus ont trait à leur nature, à leur essence. Donnez des exemples de ces différences que chacun peut revendiquer et assumer.
8. Le droit peut prendre en compte certaines aspirations, différences, des individus. Quels problèmes pose la prise en compte par le droit de certaines de ces revendications ? Et quelles limites cette reconnaissance rencontre-t-elle nécessairement ?

LECTURES :

- « La morale, le droit et la politique », textes 6 et 9 (Rousseau).
- « Les droits de l'homme et leurs critiques », texte 7 (Taylor).
- « Le travail et les échanges », texte 2 (Durkheim).

En politique, ne faut-il croire qu'aux rapports de force?

Les termes du sujet

1. À quoi renvoie le mot «force» dans l'expression usuelle «des rapports de force»: à une supériorité matérielle et physique, à une volonté, à autre chose encore?
2. Que désigne ici le terme «politique». (La lutte pour le pouvoir? La recherche d'un bien commun? La gestion des affaires de la cité? Autre chose?)
3. Analysez l'expression «il ne faut croire qu'aux rapports de force». Comment faut-il comprendre, d'une part, la restriction «ne... que» et l'ordre («il faut») qui l'accompagne? Pourquoi est-il d'autre part question de croyance?

Les présupposés du sujet

4. Approfondissez la question posée par l'emploi du verbe «croire»: s'agit-il d'une recommandation pratique, destinée à l'acteur politique au sens large ou d'une vue théorique sur la nature de la politique?
5. À quelle conception de la politique s'oppose fondamentalement l'idée que celle-ci ne consisterait qu'en rapports de force?
6. Lorsqu'on conçoit la politique en termes de rapports de force, y inclut-on l'usage de la ruse et de tous moyens détournés de parvenir à ses fins? Imposer sa volonté en trompant (propagande, désinformation, déclarations et promesses mensongères) fait-il partie des moyens de la force?
7. Si la politique n'est finalement qu'une question de rapports de forces, quelle est sa fonction et quels peuvent être ses objectifs?

Éléments pour une problématique

8. Quelles sont les caractéristiques générales de la perspective selon laquelle la politique se réduit à des rapports de force? Efforcez-vous de dégager une représentation d'ensemble cohérente de ce type de politique. Illustrez par des exemples.
9. Quelles vous paraissent être les limites ou les impasses d'une telle perspective, étant donné les exigences de la vie politique et les fins vers lesquelles elle tend?
10. Demandez-vous si des croyances sont nécessaires en politique, et quel est alors leur rôle. Dans quelle mesure peut-on les justifier? Selon quels principes doit-on les choisir?

LECTURES :

● «La morale, le droit et la politique», textes 2 (Aristote), 4 (Augustin), 5 (Machiavel) et 6 (Rousseau).

Dissertation

Qu'est-ce qu'un abus de pouvoir ?**Les termes du sujet**

1. Comment doit-on caractériser la notion de pouvoir dans cet énoncé : comme une action sur les choses ou une action sur les personnes ?
2. Distinguez le pouvoir de la force, de la puissance, de l'autorité. Illustrez chaque notion par des exemples.
3. Définissez ce qu'est un abus. Quelle différence y a-t-il entre « user » et « abuser » ? Dégagez ce que la distinction entre ces deux verbes implique en vous appuyant sur des exemples précis.

Les présupposés du sujet

4. Le pouvoir peut prendre des formes multiples. Y a-t-il des domaines dans lesquels il est particulièrement question d'abus de pouvoir ? Appuyez votre réponse sur des exemples.
5. Que doit-on prendre en considération pour montrer que le simple exercice du pouvoir s'est transformé en abus de pouvoir ? (La violence et plus généralement les moyens employés ? Le but poursuivi ? Autre chose encore, qui tiendrait à la nature du pouvoir qui est en cause ?)
6. Peut-on concevoir un pouvoir qui ne pourrait pas exercer d'abus ? Et un pouvoir qui serait un abus, quelle que soit la manière d'en user ?

Éléments pour une problématique

7. Toute manifestation d'un pouvoir peut-elle être considérée comme un abus de pouvoir ? Y a-t-il quelque chose d'abusif dans le pouvoir en lui-même, indépendamment de sa forme particulière ?
8. Comment doit-on véritablement définir l'abus de pouvoir ? Répondez en dégageant ses caractéristiques fondamentales et en justifiant ce que vous avancez.
9. Pour mieux cerner la notion d'abus de pouvoir, on peut s'intéresser à ses causes. Quels sont les moyens qui ont été développés pour prévenir les abus de pouvoir et pour être en mesure de les sanctionner ?
10. Qu'est-ce qui détermine la gravité d'un abus de pouvoir, et qu'est-ce qui rend l'abus de pouvoir odieux indépendamment de sa gravité, en tant qu'abus de pouvoir ?

LECTURES :

- « La liberté », texte 14 (Tocqueville).
- « La morale, le droit et la politique », textes 4 (Augustin), 7 (Kant), 10 (Montesquieu) et 12 (Éric Weil).

Travail et liberté sont-ils compatibles ?

Les termes du sujet

1. La notion de travail implique manifestement une idée de nécessité. Peut-on dire qu'elle implique également une idée de contrainte ? Cela suffit-il pour exclure toute compatibilité avec la liberté ?
2. La liberté est-elle le droit de faire tout ce qu'on veut ? En quoi cette définition est-elle insuffisante ? La liberté est-elle un pouvoir, une faculté que l'homme possède naturellement, ou bien un état auquel il n'accède qu'après s'être libéré ?
3. Dire que deux notions sont compatibles, est-ce prétendre qu'il n'y a plus aucune opposition entre elles ? Qu'est-ce, exactement, que l'incompatibilité ?

Les présupposés du sujet

4. Pourquoi semble-t-il d'abord si évident que travail et liberté sont incompatibles ?
5. Quelles confusions risquons-nous de commettre, quand nous nous laissons aller à cette première impression ?

Éléments pour une problématique

6. Pour que travail et liberté soient compatibles, il faut admettre que certaines contraintes aient un effet libérateur : quels exemples peut-on invoquer à l'appui de ce paradoxe ?
7. Peut-on dire qu'un homme n'est pas vraiment libre s'il n'a pas fait l'effort de conquérir lui-même cette liberté ? Le mot « travail » est-il le terme juste pour désigner cet effort ?
8. Que le travail rende la liberté possible, cela ne prouve pas encore que ces deux notions sont compatibles, car elles ne coexistent peut-être pas au même moment : la liberté commence-t-elle quand cesse la nécessité de travailler ?
9. Le temps consacré aux loisirs est considéré généralement comme un temps de liberté. Cette opinion est-elle réfutée s'il s'avère que travail et liberté sont compatibles ? Peut-on être libre dans ses loisirs si on ne l'est pas dans son travail ?

LECTURES :

- « La liberté », texte 3 (Kant).
- « Le travail et les échanges », textes 1 (Platon), 8 (Hegel), 9 (Weil) et 10 (Baudrillard).

Dissertation

Le travail a-t-il une valeur morale ?**Les termes du sujet**

1. Quelle définition générale peut-on proposer pour le travail ? Cette définition suffit-elle pour répondre à la question ? De quelles distinctions relatives au travail faut-il tenir compte également (travail asservi et travail salarié, travail productif et travail créateur, travail manuel et travail intellectuel...) ?
2. À quoi faut-il se référer pour savoir si quelque chose a, ou non, une valeur ? Quelle différence faut-il faire entre ce qui a une valeur par rapport à autre chose et ce qui a une valeur en soi ?
3. Quelles autres valeurs pourrait-on reconnaître au travail (valeur économique, valeur sociale...) ? Définissez la valeur morale en la distinguant de ces diverses valeurs.

Les présupposés du sujet

4. Quelles sont les idéologies, religions ou philosophies qui soutiennent que le travail a une valeur morale ? Quel est le poids de cette thèse dans la vie de nos sociétés ?

Éléments pour une problématique

5. Qu'est-ce qui justifie le proverbe : « L'oisiveté est la mère de tous les vices » ? Pourrait-on aller jusqu'à dire, inversement, que le travail est le père de toutes les vertus ?
6. Si le travail a une valeur morale, est-ce parce qu'il est bon en lui-même ou à cause de ses effets bénéfiques ? Le travail peut-il être autre chose qu'un moyen et devenir une fin en soi ?
7. Quand le travail devient-il, au contraire, une source d'avilissement ?
8. Qui peut avoir intérêt à propager une morale du travail ? Dans quelles conditions cette idée est-elle trompeuse ?
9. Ce qui a une valeur morale, est-ce le travail tel qu'il est ou tel qu'il devrait être ? Que faudrait-il pour que cette valeur se manifeste réellement ?

LECTURES :

- « La morale, le droit et la politique », textes 3 (Kant), 13 (Weber).
- « Le travail et les échanges », textes 2 (Durkheim), 8 (Hegel) et 11 (Aristote).

Peut-on être heureux sans être libre ?

Les termes du sujet

1. Être heureux : cet état requiert de multiples conditions : lesquelles ? Pour répondre à cette première question, distinguez le bonheur et le plaisir, puis le bonheur et la joie. Classez, puis hiérarchisez ce que l'on tient habituellement pour constituant les conditions fondamentales du bonheur.
2. Le bonheur, selon vous, peut-il être maîtrisé ? Qu'est-ce que l'étymologie du mot « bonheur » suggère à ce propos ?
3. Quelles sont les différentes acceptions du mot « liberté » dans le langage courant ? Donnez des exemples.

Les présupposés du sujet

4. L'absence de liberté est immédiatement associée à l'idée de malaise, de souffrance, de situation très pénible, voire intolérable. Ce rapprochement vous paraît-il justifié ?
5. Quelles sont les situations de non-liberté qu'on associe généralement au malheur ? De quelle liberté s'agit-il ?
6. Les hommes ne semblent pas vouloir toujours la liberté. Certains philosophes ont parlé, à leur propos, de refus délibéré d'assumer la liberté. Cela a-t-il un sens, à vos yeux ? Vous semble-t-il concevable de préférer la soumission, la tranquillité, la sécurité, par exemple, à la liberté ? Dans quelles circonstances ?

Éléments pour une problématique

8. Distinguez le cas de l'individu et celui d'un peuple. Un individu peut-il être heureux sans être libre ? Pour répondre à cette question, demandez-vous dans quelle mesure on peut dissocier le fait d'être heureux et le fait de se croire heureux.
9. La question peut également se poser à propos d'un peuple. Toutefois, la notion de peuple heureux a-t-elle un sens précis, un contenu déterminé ? Peut-elle en avoir un ?
10. Y a-t-il des situations dans lesquelles on se croit libres, alors qu'on ne l'est pas ? Si oui, lesquelles ? Y a-t-il des situations dans lesquelles on se croit heureux, alors qu'on ne l'est pas ? Distinguez le cas de la liberté et celui du bonheur à cet égard. (Demandez-vous s'il y a des critères objectifs permettant d'identifier la liberté. Même question pour le bonheur.)
11. Distinguez, dans le cas de l'individu, le fantasme de la liberté (agir sans contrainte aucune) et la liberté réelle (obéir à la loi que l'on se donne à soi-même). L'individu peut-il être heureux si ses désirs ne rencontrent aucune résistance (pensez à l'enfant capricieux ou au tyran) ? L'individu peut-il être véritablement heureux s'il n'est pas autonome (comme c'est le cas dans l'esclavage par exemple, mais aussi lorsqu'il est emporté par une passion) ?

LECTURES :

- « La liberté », textes 7 (Descartes), 8 (Merleau-Ponty), 14 (Tocqueville) et 15 (Sartre).
- « La morale, le droit et la politique », textes 7 (Kant) et 14 (Ricœur).

Dissertation

L'histoire peut-elle justifier le mal ?**Les termes du sujet**

1. En quel sens faut-il prendre le mot « histoire » ? Au sens du devenir (la réalité historique) ou bien du discours (l'histoire composée par l'historien) ?
2. Quelles sont les sens usuels du verbe « justifier » ? Quel est le plus pertinent dans le contexte de ce sujet ? Distinguez bien « expliquer » et « justifier ».
3. Cherchez quels sont les trois acceptions possibles du concept de mal en philosophie (mal métaphysique, physique et moral). Quel est le sens de ce terme dans la vie courante (appuyez-vous sur plusieurs exemples, éventuellement contradictoires) ? Quels sont les événements ou les circonstances qui éveillent le plus souvent la réprobation ou l'indignation ?

Les présupposés du sujet

4. La possibilité, pour l'histoire, de justifier le mal, peut être envisagée dans un sens religieux : l'histoire est alors conçue comme une Providence. Cherchez le sens de ce mot dans un dictionnaire. En quel sens une histoire providentielle justifie-t-elle le mal ?
5. De façon générale, le mal doit-il être « justifié » ? Doit-on lui trouver une signification, un intérêt, un but ? Quelles objections un tel souci de justification du mal peut-il appeler ?
6. Dans la vie courante, peut-il nous arriver de justifier le mal ? Appuyez-vous sur des exemples empruntés à la vie quotidienne, et distinguez bien « expliquer » et « justifier ».
7. Supposer que l'histoire puisse justifier le mal, n'est-ce pas supposer que l'histoire est un sujet qui pense et qui juge ? Est-ce le cas ?

Éléments pour une problématique

8. Le mal, dans l'histoire (la souffrance inutile, la violence gratuite des hommes...) est un fait difficilement contestable. Le sujet pourrait être en parti reformulé ainsi : « Le mal est-il absolu ou bien relatif ? » S'il est relatif, cela signifie-t-il que ce qui est mal d'un certain point de vue est bien (juste ou profitable) d'un autre point de vue ?
9. L'histoire est-elle comparable à une personne ou à une instance (telle qu'un tribunal) susceptible de rendre un verdict, voire d'acquitter les responsables du mal ? Si ce n'est pas le cas, à quoi ou à qui le terme « histoire » renvoie-t-il ici : aux historiens qui construisent le récit de l'histoire en tentant d'en dégager le sens ? aux philosophes qui se demandent, notamment, si l'histoire est un progrès (justifiant le mal) ? à d'autres personnes ou instances ?
10. Supposons que l'histoire puisse justifier le mal : doit-elle le faire ? Y a-t-il quelqu'un qui soit habilité pour décider que la violence et la mort ont été (ou seront) utiles et profitables du point de vue du progrès ? Le souci de justifier le mal (et donc d'en nier le caractère intolérable) ne peut-il être contesté, aussi bien en général que dans le cas particulier examiné ici ?

LECTURES :

- « L'histoire », textes 9 et 13 (Hegel), 11 (Cournot), 14 (Marx et Engels) et 16 (Kant).
- « L'État et la société », textes 5 (Machiavel), 10 (Weber) et 11 (Arendt).

Étude de texte

Je juge que s'il peut être vrai que la fortune est l'arbitre de la moitié de nos actions, elle nous en laisse cependant gouverner l'autre moitié, ou à peu près. Et je la compare à un de ces fleuves impétueux qui, lorsqu'ils s'irritent, inondent les plaines, détruisent les arbres et les édifices, enlèvent de la terre ici, la déposent ailleurs. Tous s'enfuient devant eux, chacun
5 cède à leur assaut, sans pouvoir en rien leur faire obstacle. Bien qu'ils soient ainsi faits, il n'empêche que les hommes, lorsque les temps sont calmes, peuvent prendre certaines dispositions, grâce à des digues et à des remparts, de telle sorte que si les eaux montaient, ou bien elles seraient canalisées, ou bien elles seraient moins furieuses et dangereuses. Il en va ainsi de la fortune: elle démontre sa puissance là où la valeur n'est pas préparée pour lui résister, et tourne
10 ses assauts là où elle sait que n'ont pas été montés des digues et des remparts pour la contenir. Et si vous considérez l'Italie, qui est le siège de ces bouleversements¹ et la source de leur impulsion, vous remarquerez qu'elle est une contrée sans digue et sans aucun rempart.

■ 1 Allusion à la situation chaotique de l'Italie au XVI^e siècle.

Nicolas Machiavel, *Le Prince*, IV^e partie, chap. xxv, trad. Th. Ménissier, Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 112-113.

Relever les procédés d'argumentation

1. Identifiez les deux étapes du raisonnement de Machiavel dans ce fragment du *Prince*.
2. Réfléchissez aux sens du mot «fortune». Puis précisez en quel sens ce mot est pris ici par Machiavel.
3. «Je juge que s'il peut être vrai». Commentez cette entrée en matière: quel est le statut exact des propos que ces mots introduisent?
4. Quel est le procédé employé par Machiavel pour exposer sa thèse, dans la suite du texte, et pour convaincre le lecteur? Montrez en quoi et pourquoi sa démonstration n'est pas strictement rigoureuse, comme pourrait l'être une argumentation purement rationnelle, de type mathématique par exemple.
5. Le parallélisme que Machiavel établit entre la fortune et un fleuve impétueux vous paraît-il justifié? Quelles remarques appelle ce type d'analogies? En quel sens un fleuve impétueux (qui est un effet de la nature) peut-il également être opposé à ce que Machiavel nomme «la fortune»? (Pour répondre à cette question, demandez-vous ce qui oppose, plus généralement, la nature à l'histoire.)

Trouver les enjeux philosophiques

6. Si la «fortune» (le destin, le cours imprévisible des événements) est un «fleuve impétueux», les hommes (politiques) ont selon Machiavel, une fonction bien précise. Quelle est cette fonction?

7. Donnez des exemples de «dispositions» (l. 6) qui permettraient d'endiguer, au moins partiellement, la fortune d'après le texte: quels peuvent être les équivalents d'une digue, d'un canal, d'un rempart, sur le plan d'une société?
8. Expliquez la formule: «la valeur n'est pas préparée pour lui résister» (l. 9). De quelle valeur s'agit-il? Cherchez si possible dans *Le Prince* (chap. III à VIII) ce que Machiavel nomme la «virtù» des hommes politiques.
9. Ce texte constitue un appel, une exhortation: Machiavel s'adresse à un homme politique qui pourrait reprendre en main le destin de l'Italie. Qu'attend-il de lui exactement?
10. Quelles sont, de façon plus générale, les qualités que l'on est en droit d'attendre d'un homme politique? Ce qui vaut pour l'Italie du temps de Machiavel peut-il être érigé en règle générale? Nuancez bien votre réponse.
11. La notion de «fortune» semble jouer un rôle central dans la vision du monde et de l'histoire propre à Machiavel. Cela signifie-t-il que celui-ci est fataliste? Ce texte permet-il de le penser?

LECTURES :

- «La liberté», textes 3 (Kant), 5 (Popper), 8 (Merleau-Ponty).
- «La morale, le droit et la politique», texte 5 (Machiavel).

Étude de texte

Telle est cette liberté humaine que tous les hommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent. C'est ainsi qu'un enfant croit désirer librement le lait, et un jeune garçon irrité vouloir se venger s'il est irrité, mais fuir s'il est craintif. Un ivrogne croit dire par une décision libre
 5 ce qu'ensuite il aurait voulu taire. De même un dément, un bavard et de nombreux cas de ce genre croient agir par une libre décision de leur esprit, et non pas portés par une impulsion. Et comme ce préjugé est inné en tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas facilement. L'expérience nous apprend assez qu'il n'est rien dont les hommes soient moins capables que de modérer
 10 leurs passions, et que, souvent, aux prises avec des passions contraires, ils voient le meilleur et font le pire: ils se croient libres cependant, et cela parce qu'ils n'ont pour un objet qu'une faible passion, à laquelle ils peuvent facilement s'opposer par le fréquent rappel du souvenir d'un autre objet.

Baruch Spinoza, Lettre 58 à Schuller (1674), dans *Œuvres complètes*, trad. R. Misrahi, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1954, p. 1252.

Relever les procédés d'argumentation

1. Identifiez les trois moments de l'argumentation de Spinoza dans ce texte.
2. Quelle est la fonction des arguments utilisés dans les phrases 2, 3 et 4 ?
3. «Ce préjugé est inné en tous les hommes» (l. 7) : sur quoi Spinoza se fonde-t-il, d'après vous, pour formuler cet avis ? S'agit-il d'une simple opinion ? (Cherchez des éléments de réponse dans le texte.)
4. Souvent, écrit Spinoza, les hommes «voient le meilleur» et pourtant «font le pire» (l. 9-10). Trouvez diverses illustrations de ce type d'attitude. Comment Spinoza explique-t-il ici ce comportement paradoxal ?
5. Dans bien des cas «les hommes se croient libres [...] parce qu'ils n'ont pour un objet qu'une faible passion, à laquelle ils peuvent facilement s'opposer par le fréquent rappel du souvenir d'un autre objet» (l. 10-12). Explicitez cette idée. Pourquoi la neutralisation de désirs les uns par les autres donne-t-elle seulement l'illusion de la liberté d'après Spinoza ?

Trouver les enjeux philosophiques

6. Il existe plusieurs conceptions de la liberté. Dans ce texte, Spinoza dénonce l'une d'entre elles, qu'il présente comme illusoire. Quelle est cette conception ? Et pourquoi Spinoza la présente-t-elle comme étant illusoire ?
7. «L'expérience nous apprend assez...» (l. 7-8) : comment qualifie-t-on ce type d'argumentation ? Que pouvez-vous objecter ici à Spinoza ?
8. L'homme n'a-t-il donc, selon Spinoza (puis selon vous) aucun pouvoir sur ses désirs ni sur ses passions ? Appuyez-vous plus particulièrement sur la dernière phrase du texte pour tenter de clarifier ce point.

LECTURES :

- «La liberté», textes 1 (Hobbes), 2 (Bergson) et 10 (Kant).
- «La morale, le droit et la politique», texte 9 (Rousseau).

Étude de texte

Si l'homme, dans *l'état de nature*, est aussi *libre* que j'ai dit, s'il est le seigneur absolu de sa personne et de ses possessions, égal au plus grand et sujet à personne; pourquoi se dépouille-t-il de sa liberté et de cet empire, pourquoi se soumet-il à la domination et à l'inspection de quelque autre pouvoir? Il est aisé de répondre, qu'encore que, dans *l'état de nature*,
5 l'homme ait un droit, tel que nous avons posé, la jouissance de ce droit est pourtant fort incertaine et exposée sans cesse à l'invasion d'autrui. Car tous les hommes étant Rois, tous étant égaux et la plupart peu exacts observateurs de l'équité et de la justice, la jouissance d'un bien propre, dans cet état, est mal assurée, et ne peut guère être tranquille. C'est ce qui oblige les hommes de quitter cette condition, laquelle, quelque libre qu'elle soit, est pleine de crainte,
10 et exposée à de continuels dangers, et cela fait voir que ce n'est pas sans raison qu'ils recherchent la société, et qu'ils souhaitent de se joindre avec d'autres qui sont déjà unis ou qui ont dessein de s'unir et de composer un corps, pour la conservation mutuelle de leurs vies, de leurs *libertés* et de leurs biens; choses que j'appelle, d'un nom général, *propriétés*.

John Locke, *Traité du gouvernement civil*, chapitre IX, § 123, trad. D. Mazel, Flammarion, coll. «GF», 1992, p. 236.

Relever les procédés d'argumentation

1. Comment qualifieriez-vous l'introduction de ce texte (première phrase)? Quel est l'objectif exact de Locke en commençant de cette manière? Quel statut accorde-t-on, en règle générale à cette thèse philosophique concernant l'état de nature?

2. L'auteur développe, tout au long du texte, une analogie entre deux types de souveraineté (naturelle, politique). Relevez toutes les expressions du texte qui font référence à l'une ou à l'autre de ces formes de souveraineté.

3. « Pourquoi se dépouille-t-il de sa liberté? » (l. 2-3) : identifiez la phrase qui énonce la thèse du texte et qui répond à cette question. Reformulez-la et précisez-la, en vous fondant sur l'ensemble de l'argumentation qui suit.

4. « Car tous les hommes étant Rois » (l. 6) ; « c'est ce qui oblige » (l. 8) ; « cela fait voir que ce n'est pas sans raison (l. 10) » : montrez comment ces expressions marquent les étapes de l'argumentation de J. Locke. Quelle est la logique qui sous-tend cette démonstration? Que veut prouver l'auteur (qui se fonde ici sur la psychologie hypothétique de l'homme à l'état de nature)?

Trouver les enjeux philosophiques

5. À l'état de nature, les hommes ne sont soumis à l'autorité de personne en particulier. Mais, de cette liberté, ils ne peuvent pas véritablement profiter. Pourquoi? S'agit-il d'une véritable liberté? Comment peut-on qualifier une telle liberté?

6. Le passage de l'état de nature à l'état civil, c'est-à-dire à l'état de société, est présenté ici comme procédant d'une décision collective, raisonnable et rationnelle. Quels sont les présupposés de cette thèse de J. Locke, comme de tous les théoriciens du droit naturel?

7. Pourquoi est-ce l'égalité des hommes en tant que telle qui constitue une menace à l'état de nature? Cela signifie-t-il que l'égalité pourrait également poser ce type de problèmes en société? Nuancez votre réponse.

8. Quels sont les bénéfices attendus, selon J. Locke, de ce passage de l'état de nature à l'état civil? En quel sens la liberté, instituée par le contrat social auquel l'auteur fait ici allusion (contrat par lequel les hommes ont « dessein de s'unir », l. 12), passe-t-elle du statut de « bien propre » à l'état de nature (l. 7-8) à celui de « propriété » à l'état civil (l. 13)? Vous rapprocherez la thèse de Locke de celle de Rousseau dans *Du contrat social* (textes 2 et 13 du chapitre « L'État et la société »).

LECTURES :

- « La liberté », texte 11 (Rousseau).
- « La morale, le droit et la politique », textes 6 (Rousseau) et 7 (Kant).
- « L'État et la société », textes 6 (Hobbes), 7 (Spinoza) et 13 (Rousseau).

Étude de texte

Il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents: mais si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés, parce que ce n'est point par notre faute. Et ce qui fait que nous ne désirons point d'avoir, par exemple, plus de bras ou plus de langues que nous n'en avons, mais que nous désirons bien d'avoir plus de santé ou plus de richesses, c'est seulement que nous imaginons que ces choses ici pourraient être acquises par notre conduite, ou bien qu'elles sont dues à notre nature, et que ce n'est pas le même des autres: de laquelle opinion nous pourrions nous dépouiller, en considérant que, puisque nous avons toujours suivi le conseil de notre raison, nous n'avons rien omis de ce qui était en notre pouvoir, et que les maladies et les infortunes ne sont pas moins naturelles à l'homme, que les prospérités¹ et la santé.

René Descartes, Lettre à la princesse Elisabeth, 4 août 1645, dans *Œuvres et Lettres*, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, p. 1194.

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■
1 Les richesses.

Relever les procédés d'argumentation

1. Repérez les trois grandes étapes de la démonstration proposées par le texte. Autour de quelle thèse centrale cette démonstration est-elle construite? Résumez cette thèse en une phrase.

2. «Mais si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir» (l. 2-3). Est-ce là une prise de position dogmatique? Sur quelles justifications Descartes appuie-t-il cette affirmation? D'une façon plus générale, identifiez précisément les deux grandes sources de mécontentements évoquées par l'auteur et la façon dont la raison est, selon lui, capable de les neutraliser.

3. La démonstration du texte s'appuie sur une distinction entre ce qu'il est raisonnable et ce qu'il n'est pas raisonnable de désirer. Montrez que cette distinction repose elle-même sur deux autres distinctions:

- entre les choses qui sont «dues à notre nature» et celles qui ne lui sont pas dues;
- entre ce qui pourrait être acquis par notre conduite et ce qui ne le peut pas.

Expliquez et illustrez ces deux distinctions en commentant les exemples du texte, mais aussi en en proposant vous-mêmes.

4. Le texte présente une méthode psychologique pour se débarrasser de nos regrets et de nos repentirs. Restituez les éléments de cette «recette».

Trouver les enjeux philosophiques

5. Analysez les relations entre désir, regret et repentir. En particulier: en quoi le regret est-il une forme de désir? Donnez des exemples. Est-ce un désir raisonnable? Généralement, le repentir ajoute au regret la volonté de réparer un mal commis. Est-ce le cas dans le texte? Que pourrait-on objecter à la position que cet extrait semble soutenir?

6. Est-il légitime (est-il même possible?) sous prétexte que regrets et repentirs sont des obstacles au bonheur, de ne vouloir éprouver ni les uns ni les autres? En vous appuyant sur le texte, demandez-vous s'il existe des situations où nous avons le devoir de nous repentir et d'autres où c'est déraisonnable. Appuyez-vous sur la notion de responsabilité.

7. Pour être heureux, faut-il nous résigner à ce que nous sommes? Montrez que le texte permet de proposer une réponse nuancée à cette question, qui engage une conception de la sagesse.

LECTURES :

- «Le désir», textes 1 (Rousseau), 2 (Spinoza), 6 (Épicure), 9 (Épictète) et 10 (Descartes).
- «Le temps, l'existence et la mort», textes 13 (Épicure) et 14 (Marc Aurèle).
- «Le devoir et le bonheur», textes 1 (Ricoeur), 2 (Épicure), 3 (Sénèque), 7 (Hegel) et 10 (Alain).
- «La question des fondements de l'éthique», textes 2 (Kant), 3 (Hegel) et 5 (Mill).



Bruno Barber (né en 1941), *Village de Masulid*,
peinture de Zagora, Maroc, 2000, photographie.



2

QUESTIONS

LA RÉVOLUTION GALILÉENNE: cosmos et univers

La révolution scientifique a-t-elle eu lieu ?

Dans un ouvrage paru en 1969¹, le philosophe et sinologue anglais Joseph Needham tente de répondre à cette question : pourquoi la Chine, manifestement supérieure à l'Europe jusqu'à la fin de notre Moyen Âge en ce qui concerne les grandes découvertes et les inventions techniques, n'a-t-elle pas été, malgré cela, le lieu de naissance de la science et de la technique modernes, auxquelles l'Occident doit aujourd'hui sa suprématie² ? Selon cet auteur, les deux courants de pensée dominants dans la Chine traditionnelle – le confucianisme, garantissant la rigidité du système des règles sociales, et son adversaire, le taoïsme, absorbé dans sa contemplation de la spontanéité des êtres naturels – ne permettaient pas, du fait de leur opposition irréconciliable, l'émergence d'un projet de maîtrise de la nature grâce à la connaissance de ses lois³.

Quelques années plus tard, Fritjof Capra, un physicien américain, revient sur la confrontation entre science occidentale et pensée chinoise, mais dans une perspective différente⁴. Au lieu d'envisager le taoïsme, par exemple, comme une cause éventuelle de l'absence de révolution scientifique en Chine, cet auteur le présente dans ses analogies troublantes avec les théories contemporaines en microphysique. En abordant

1 J. Needham, *La Science chinoise et l'Occident*, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1977.

2 Voir le chapitre « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme » ► p. 154.

3 « On ne gagne d'empire sur la nature qu'en lui obéissant », Francis Bacon, *Novum Organum* (1620), PUF, 1986, p. 182.

4 F. Capra, *Le Tao de la physique*, Tchou, 1979.



Donato Creti (1671-1749),
Observation astronomique, huile
sur toile, pinacothèque vaticane, Rome.

l'étude du domaine infra-atomique, les scientifiques sont en effet contraints, selon lui, d'abandonner la conception mécaniste qui a garanti leur succès tant qu'ils se consacraient à des phénomènes repérables dans notre environnement quotidien : phénomènes relativement aisés à distinguer, uniquement modifiés par leurs contacts directs, comme les pièces d'une machine. Or, les conséquences de cet abandon peuvent être rapprochées, de façon éclairante, de ce qu'enseigne le taoïsme : les phénomènes de l'univers sont parties intégrantes d'un tout harmonieux et indissociable.

Le problème posé par la «révolution galiléenne» réside dans ces deux façons de confronter l'Orient et l'Occident. Si le nom de Galilée est bien l'emblème d'une véritable révolution, fondatrice de la science universelle, il est légitime de se demander pourquoi cette révolution a eu lieu ici plutôt qu'ailleurs, en Europe et non en Chine. Mais si, au contraire, sans méconnaître les succès de cette forme de science, on refuse de les surestimer, il devient alors permis de chercher ailleurs les traces de savoirs différents.

La vie de Galilée

L'œuvre considérable de Galilée (1564-1642) est souvent présentée comme une révolution dans l'histoire intellectuelle de l'humanité. Galilée ne serait pas seulement un personnage historique de première importance, mais le **prototype du savant** pour les temps futurs. Cette idée prend un relief particulier si l'on considère ce qu'a eu de dramatique la vie même de Galilée : sa lutte, parfois feutrée, parfois ouverte, contre les autorités religieuses, son arrestation, la rétractation obtenue sous la menace par l'Inquisition, et pour finir la mise en résidence surveillée d'un vieux savant devenu aveugle, mais qui continue à lutter. Ces événements constituent la trame de *La Vie de Galilée*,

pièce écrite par le dramaturge allemand Bertolt Brecht en 1938. Brecht reprend à son compte la thèse d'une révolution galiléenne : il fait même de Galilée, dès le premier tableau de la pièce, un personnage consciemment révolutionnaire, enthousiaste pour les temps nouveaux et impitoyable envers le passé. Mais la pièce s'achève sur une auto-critique, Galilée se jugeant responsable du divorce futur entre la science et l'humanité.

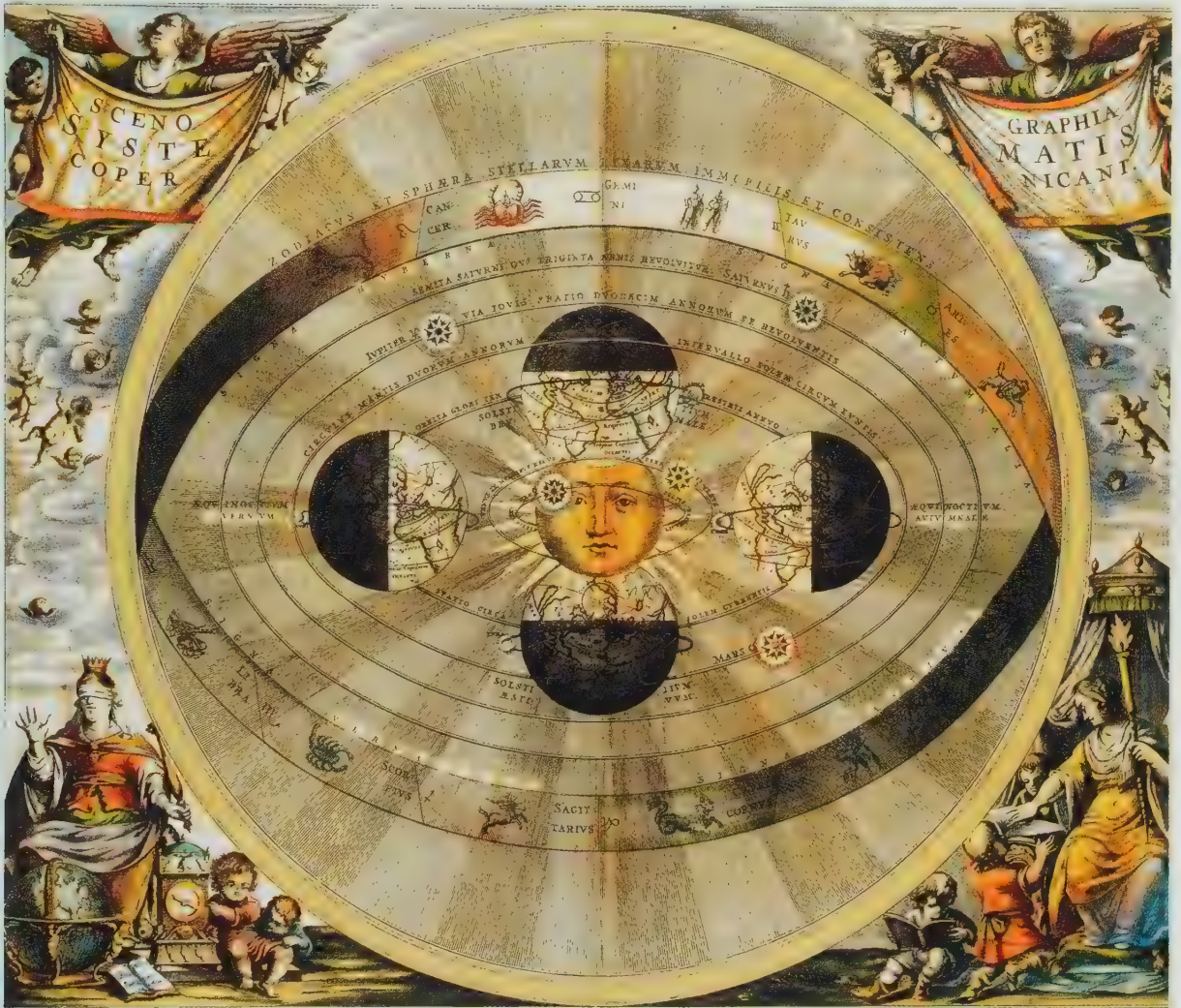
» Texte 14 de Brecht.

L'œuvre de Galilée

Qu'y a-t-il de révolutionnaire, au juste, dans l'œuvre de Galilée ? Cela ne peut pas tenir simplement à l'ampleur de cette œuvre, aussi impressionnant que soit le simple résumé des



Le système de Ptolémée, extrait de l'*Atlas céleste* de Cellarius, 1708, BNF, Paris.



Le système de Copernic, extrait de l'*Atlas céleste* de Cellarius, 1708, BNF, Paris.

travaux et des découvertes du savant florentin. Il faut mentionner, entre autres, toutes les études sur les lois du mouvement des corps, études commencées dès l'époque où Galilée est professeur à l'université de Padoue (de 1592 à 1610), et dont l'exposé systématique, dans les *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles* (1638), établit les fondements de la dynamique moderne. On doit noter également la remarquable série d'observations par lesquelles, grâce au télescope qu'il a perfectionné, Galilée multiplie les preuves en faveur de l'hypothèse selon laquelle la Terre tourne sur elle-même autour du Soleil : montagnes de la Lune, véritable nature de la Voie lactée, satellites de Jupiter, phases de Vénus, taches solaires...

D'aussi nombreuses confirmations autorisent Galilée à braver l'interdiction de l'Église et à soutenir que l'**héliocentrisme** de Copernic n'est pas seulement une supposition mathématiquement plus commode que le géocentrisme, mais la réalité physique de l'univers : le *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde* (1632), qui présente cette thèse de façon polémique, vaudra à Galilée sa condamnation dès l'année suivante.

Galilée et l'expérience

On pourrait penser que ce qui est révolutionnaire dans cette œuvre, c'est précisément la décision de ne plus chercher la vérité dans les livres, chez les auteurs anciens, mais de recourir à l'observation et à l'expérience : la



Lunettes de Galilée, XVI^e siècle, musée de l'Histoire de la science, Florence.

science serait alors vraiment née lorsque, au lieu de reprendre en astronomie un système conçu au II^e siècle de notre ère par Ptolémée, sur des principes contenus dans les traités d'Aristote

► **Texte 1 d'Aristote**, le physicien italien aurait eu l'idée de se fier à ce que lui montrait sa lunette.

C'est oublier que les adversaires géocentriques de Galilée pouvaient égale-

ment prétendre se fier, et souvent bien mieux que lui, à ce qu'ils voyaient. Ce que nous montre l'observation, disaient-ils, c'est que la pierre qu'on lâche d'une tour tombe verticalement, sans décrire l'arc de cercle qu'elle devrait décrire si, la Terre tournant sur elle-même, la tour était emportée par cette rotation. Pour répondre à cette objection, Galilée ne peut se borner à invoquer l'expérience. Il doit au contraire la critiquer, la décomposer, supposer que la pierre subit en même temps, sans qu'ils se gênent mutuellement, deux mouvements différents : un mouvement vertical de chute et le mouvement circulaire de la Terre. Si nous ne percevons que le premier de ces mouvements, c'est que le second, commun à la pierre et à nous-mêmes, est de ce fait annulé dans notre perception.

Mais pourquoi, rétorquent les disciples d'Aristote, la pierre tombe-t-elle exactement au pied de la tour, et non à quelque distance en arrière ? Il devrait se produire, si la Terre tournait effectivement sur elle-même, ce qui arrive lorsqu'on lâche un objet du haut du mât d'un navire en mouvement. L'objet lourd tombe alors librement vers son lieu naturel de chute : ce lieu se situera au pied du mât si le navire reste immobile, mais un peu en arrière si le navire avance pendant le temps de chute. Lorsqu'on lui présente cette expérience comme un test crucial pour prouver l'immobilité ou le mouvement de la Terre, Galilée répond d'abord que le test ne vaut rien, parce que, si on faisait cette expérience, le corps lourd tomberait toujours au pied du mât, que le navire se

déplace ou non, et quelle que soit sa vitesse de déplacement. Il répond ensuite qu'il est inutile de faire cette expérience, car sa conclusion s'impose *a priori* à l'esprit, pourvu que l'on conçoive correctement la nature du mouvement. ► **Texte 2 de Galilée.**

Ainsi, loin d'être suspendu au verdict de l'expérience, Galilée n'hésite pas à rejeter ce verdict lorsqu'il semble contredire la théorie ; et lorsque la théorie est selon lui confirmée, c'est davantage par une **expérience de pensée** que par une expérience effectivement pratiquée¹.

Le principe de relativité

Les deux exemples précédents illustrent l'idée de relativité du mouvement. De même que le passager d'un bateau peut s'imaginer voir le rivage s'éloigner quand le bateau quitte le quai, de même nous projetons sur le Soleil le mouvement qui est en réalité le nôtre. À ce principe de **relativité optique** du mouvement, Galilée joint un principe de **relativité physique** : sur un bateau qui se déplace uniformément, sans accélération ni décélération, tout se passe comme si le bateau était immobile, même si ce mouvement uniforme se fait à très grande vitesse. Telle est la raison pour laquelle les expériences que nous faisons sur la Terre ne témoignent jamais de son déplacement dans l'espace.

En affirmant la relativité optique, et surtout physique, du mouvement, Galilée s'approche de la formulation du principe d'inertie, qui sera énoncé clairement par Descartes et Newton. Il anticipe également sur la théorie de la relativité d'Einstein, dont l'objectif sera d'assurer l'invariance des lois physiques dans n'importe quel système de référence, que son mouvement soit uniforme ou uniformément accéléré.

► **Texte 15 de Couderc.** La physique classique et la physique moderne sont donc en germe dans la façon dont Galilée riposte aux arguments contre le mouvement de la Terre. Cela nous ramène à l'idée de révolution galiléenne, et à la question de savoir quelle est la nature exacte de cette révolution.



¹ Voir dans le chapitre « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme » le texte 1 de Kant ► p. 159.

Qu'est-ce que le mouvement?

Puisqu'elle ne consiste pas essentiellement dans une meilleure observation du monde, la révolution galiléenne doit être avant tout conceptuelle. Les arguments précédemment évoqués montrent que le concept de mouvement subit avec Galilée une mutation décisive. Aristote et ses disciples considèrent le mouvement d'un corps comme un **processus** issu de la nature même de ce corps. Un corps lourd qui tombe est selon eux en train de rejoindre son lieu naturel propre, le « bas », dont il a été séparé par force : dans une telle conception, la différence entre repos et mouvement correspond à la différence entre l'être accompli et l'être en voie d'accomplissement.

Galilée, au contraire, ne voit dans l'immobilité et le mouvement que deux états, indifférents à la nature du corps, et pouvant par conséquent être parfaitement indiscernables l'un de l'autre, comme le veut le principe de la relativité physique du mouvement. Ce passage du mouvement-processus au mouvement-état permet à Galilée de traiter **mathématiquement** certains phénomènes physiques élémentaires, comme la chute des corps. Alors que les aristotéliens soutenaient, selon leur conception du mouvement, l'idée fausse selon laquelle la vitesse de chute est directement tributaire du poids des corps, la mutation conceptuelle opérée par Galilée lui permet de considérer la chute toute seule, en tant que telle, c'est-à-dire en tant que mouvement uniformément accéléré, formulable mathématiquement à condition que, à chaque nouvelle unité de temps, la vitesse s'accroît d'un degré, si bien que l'espace parcouru doit être proportionnel au carré du temps mis à la parcourir : c'est ce qu'on nommera, désormais, la **loi** de la chute des corps. ►► Texte 3 de Galilée.

La destruction du cosmos par la science mathématique

Le nouveau concept de mouvement autorise ainsi l'apparition d'une physique mathématique : parce que le physicien trouve dans les mathématiques un instrument efficace, mais surtout parce qu'une nouvelle attitude intellectuelle le conduit désormais à poser,

d'avance, le caractère intrinsèquement mathématique de tout ce qu'il aura à connaître.

►► Textes 5 de Galilée et 6 de Bachelard. Cette **mathématisation préalable** du réel¹ est le trait dominant de la révolution galiléenne. Toute révolution est destructrice : en imposant le projet d'une science mathématique de toutes choses, la révolution galiléenne détruit l'image que l'on avait du monde depuis des siècles, et qu'exprime parfaitement le mot grec *cosmos*.



Edward Weston (1886-1958), *Coquillage*, 1927, photographie.

Le monde tel que l'envisageait Aristote était justement un *cosmos* : une totalité harmonieuse dont les éléments différenciés se définissent les uns par rapport aux autres. ►► Texte 4 d'Aristote. C'est cet ordre que trouble, pensait Aristote, le mouvement « violent » ou « forcé » d'une pierre qu'on lance en l'air, tandis que le rétablit le mouvement « naturel » de la pierre qui tombe, revenant vers son lieu naturel. La physique de Galilée ne peut être mathématique qu'en détruisant un tel *cosmos*, en remplaçant la croyance en des lieux qualifiés (le haut, le bas) par la



¹ Voir dans le chapitre « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme » l'introduction ►► p. 156.



Leçon d'astronomie (transmission du système de Ptolémée), *Imago Mundi*, manuscrit latin de Gossouin de Metz, 1245, enluminure, BNF, Paris.

considération d'un **univers** géométrique, dont l'espace est complètement indifférencié¹.

» Texte 7 de Koyré. Du même coup, cette physique nouvelle peut être intégralement mathématique, au lieu de ne l'être que partiellement, comme l'était la physique d'Aristote : ce dernier, en effet, estimait que l'exactitude mathématique ne convient qu'à la régularité parfaite des mouvements circulaires du ciel, ne pouvant s'appliquer à l'indétermination relative des mouvements terrestres rectilignes. Cette séparation, au sein de la science, entre un monde supralunaire rigoureusement prévisible et un monde sublunaire hasardeux, est complètement abolie par la révolution galiléenne.

Au cosmos antique se substitue donc un univers homogène, dont le seul principe d'ordre est fourni par la **loi** au sens mathématique du terme, à savoir l'invariance du rapport entre certains paramètres. Il est clair qu'une telle révolution ne concerne pas seulement la science, car elle met en jeu l'idée du monde, c'est-à-dire de la demeure de tous les êtres, particulièrement des êtres humains. Or, si le cosmos

aristotélicien, avec ses lieux spécifiques, se présentait bien comme une maison susceptible d'être habitée, il n'en va pas de même pour l'univers galiléen de la physique mathématique. La pierre angulaire de cette physique est le principe d'inertie, selon lequel tout corps doit persister indéfiniment dans son immobilité comme dans son mouvement tant qu'il n'en est pas dérangé par l'influence des autres corps. Le monde régi par ce principe est un monde mécanique et déterministe, qui suit son cours nécessaire sans chercher à atteindre tel ou tel but, ce qui le rend indifférent à nos projets, à nos espoirs ou à nos craintes. Dans l'univers galiléen, l'homme peut se trouver quelque part, mais il n'est jamais à sa place, puisque cette notion de place a perdu toute signification.

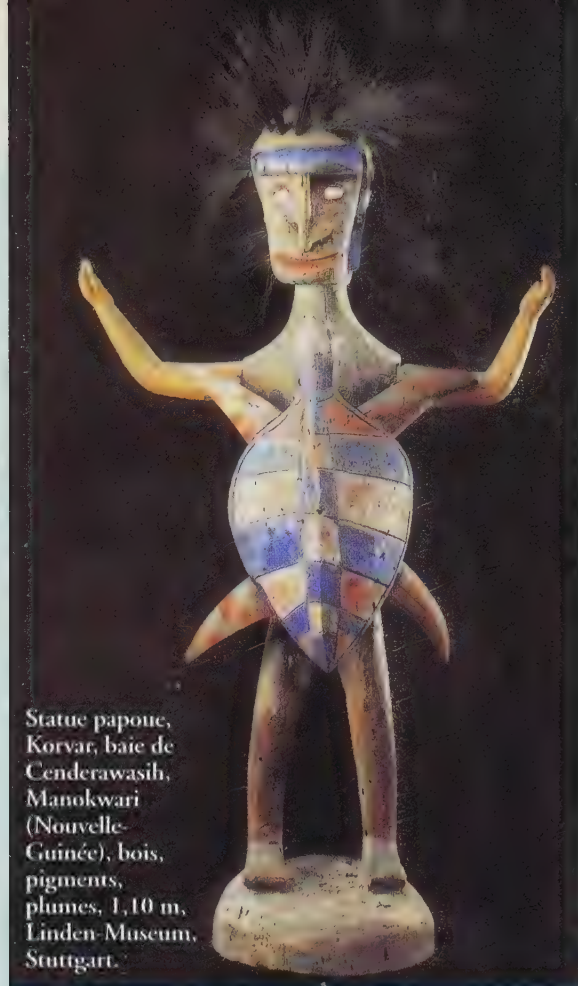
Le désenchantement du monde

Ce divorce inéluctable entre image scientifique de l'univers et désir humain d'y trouver un sens donne tout son poids à la question de savoir si l'œuvre de Galilée est la révolution initiant pour toujours la science véritable, ou bien une mutation, certes importante, mais précédée et suivie par d'autres. Les partisans de la première hypothèse peuvent être tentés de dramatiser le divorce : la science galiléenne, selon certains, a **désenchanté** le monde² » Texte 8 de Weber et menace du même coup la possibilité pour l'homme de donner un sens à sa vie et à sa mort. Née de la vie, la science se retourne contre la vie. » Texte 9 d'Henry.

Ces analyses critiques, toutefois, peuvent être renversées et donner lieu à une sorte de **revalidation éthique** de la part du scientifique lui-même. Certes, prétend alors celui-ci, la science a détruit l'« ancienne alliance » entre l'homme et le monde, et par là même tous les systèmes de valeurs que l'on justifiait, autrefois, à partir du cosmos. Mais en s'interdisant de procéder à une telle justification, la science occidentale place enfin l'homme en position de choisir, seul et sans recours, les valeurs qui doivent guider sa vie. » Texte 10 de Monod. Telle serait la signification éthique de la révolution galiléenne.

1 Voir dans le chapitre « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme » le texte 2 de Descartes » p. 160.

2 Voir le chapitre « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme » » p. 154.



Statue papoue,
Korvar, baie de
Cenderawasih,
Manokwari
(Nouvelle-
Guinée), bois,
pigments,
plumes, 1,10 m,
Linden-Museum,
Stuttgart.

Les insuffisances de la science classique

Toutes ces conclusions sont rejetées lorsqu'on ne voit dans l'œuvre de Galilée qu'une mutation : mutation importante, certes, puisqu'elle ouvre la période classique de l'histoire de la science, mais mutation souvent surestimée, tant ont été impressionnants les succès de la science classique. Ces succès éclatants ont pu faire oublier les insuffisances du projet galiléen de mathématisation de l'univers, son incapacité à assurer une connaissance intégrale de la réalité. Les processus irréversibles¹, par exemple, échappent à la science classique, dont les lois ignorent superbement la flèche du temps. La prise en compte de ces processus, dans la thermodynamique² du XIX^e siècle, marque ainsi une nouvelle mutation. La science moderne n'a plus affaire à un monde désenchanté et étranger : entre l'homme et un univers qui subit, comme

lui, l'irréversible orientation du devenir, elle conclut au contraire une « nouvelle alliance ».

» Texte 11 de Prigogine et Stengers.

Les théories contemporaines sur l'origine et l'histoire de l'univers peuvent mener à des conclusions semblables. La découverte expérimentale que notre univers est en expansion suscite en effet d'audacieuses hypothèses sur son état premier : intégrant à la physique des questions autrefois réservées à la métaphysique, voire à la théologie, ces hypothèses portent sur le célèbre *big bang*, l'explosion par laquelle aurait commencé une expansion de quinze milliards d'années. Pour certains des théoriciens du *big bang*, cette recherche sur l'origine doit être guidée par le principe suivant : parmi une infinité d'univers possibles, le seul qui soit apparu est celui dont les conditions initiales rendaient possibles, ultérieurement, l'émergence de la vie, puis de la conscience humaine. Puisque la science est faite par les hommes, il est scientifiquement légitime d'invoquer, pour justifier l'univers tel qu'il est, un « principe anthropique » (du grec *anthropos*, « homme ») : tout autre univers aurait interdit la possibilité d'une science. » Texte 12 de Trinh Xuan Thuan. Ainsi, contre le divorce galiléen de l'homme et du monde, la science contemporaine redécouvre que le monde n'est pas étranger à l'homme et que l'homme n'est pas un intrus dans le monde.

Elle peut même être tentée de faire un pas de plus et de procéder à une sorte de retour à Aristote, à une façon de concevoir les choses et le monde que Galilée semblait avoir définitivement abolie. Certes, il s'agit moins d'un retour aux thèses d'Aristote qu'un retour aux problèmes posés par Aristote, et que la science galiléenne a complètement abandonnés, comme s'il s'agissait de faux problèmes. Par exemple, la conception galiléenne du mouvement exclut toute recherche sur la cause du mouvement lui-même : en raison du principe d'inertie, on peut se demander pourquoi le mouvement d'un corps est modifié, mais cela n'a pas de sens de se demander pourquoi ce corps est en mouvement. Une des tâches actuelles de la science est peut-être de réhabiliter des questions que se posaient les penseurs de l'Antiquité, et qu'on a ensuite trop facilement jugées, absurdes ou indignes de l'enquête scientifique. » Texte 13 de Thom.

1 Processus dont l'évolution ne peut avoir lieu que dans un seul sens.

2 Branche de la physique qui étudie les phénomènes liés à la chaleur.

Textes classiques

Preuves de l'immobilité de la Terre

TEXTE 1 ARISTOTE

C'est dans le traité Du ciel qu'Aristote expose ses raisons de refuser l'hypothèse du mouvement de la Terre. Encore invoqués par les adversaires de Galilée, les arguments d'Aristote reposent sur la distinction du mouvement naturel et du mouvement violent ou forcé.

En outre, le mouvement naturel de la terre – celui des parties et celui de l'ensemble – tend vers le centre de l'univers; d'où l'actuelle position centrale de la terre. Puisque que les deux centres se confondent, on pourrait soulever une difficulté: vers quel centre les corps pesants et les parties de terre se portent-ils selon la nature? Gagnent-ils le centre parce qu'il est le centre de l'univers, ou parce qu'il est le centre de la terre? – Ils vont nécessairement vers le centre de l'univers, car les légers et le feu, dont la direction est opposée à celle des lourds, gagnent l'extrémité du lieu qui enveloppe le centre. Mais il se trouve que le même endroit est à la fois centre de la terre et centre de l'univers. Les corps en question se dirigent aussi vers le centre de la terre, mais par accident, du fait que la terre a son milieu au centre de l'univers. Qu'ils se dirigent vers le centre de la terre, en voici un indice: les lourds en mouvement vers la terre ne vont point parallèlement, mais forment des angles égaux¹; ils vont donc vers un point unique, le centre, qui est aussi celui de la terre.

On voit donc que c'est une nécessité manifeste pour la terre d'être au centre et d'y rester immobile. Les raisons déjà données le prouvent, et, avec elles, le fait que les lourds lancés verticalement vers le haut retombent à leur point de départ², même si la force les projetait infiniment loin.

D'après ces considérations, il est donc évident que la terre n'est ni mue³, ni située hors du centre.

Aristote (iv^e siècle av. J.-C.), *Du ciel*, livre II, chap. 14, 296 b 6-25, trad. P. Moraux, Les Belles Lettres, 1965, p. 96-97.

1 Cela prouve que leurs trajectoires, si on les prolongeait, se rencontreraient au centre de la Terre.

2 Dans l'esprit d'Aristote, il est évident que cela ne serait pas le cas si la Terre se déplaçait. Galilée rejettera précisément cette évidence (voir le texte suivant).

3 Ne se meut pas.

La pierre tombe toujours au pied du mât

TEXTE 2 GALILÉE

Le Dialogue sur les deux grands systèmes du monde oppose principalement deux personnages: Simplicio, qui reproduit fidèlement les arguments d'Aristote, et Salviati, porte-parole de Galilée. Pour Simplicio, la pierre qu'on laisse choir du haut du mât d'un navire doit retomber en arrière du mât si le navire est en mouvement. Nul besoin d'expérience, réplique Salviati, pour comprendre que cette pierre doit tomber au pied du mât, que le navire soit immobile ou qu'il se meuve uniformément.

SALVIATI: [...] Que n'importe qui la fasse et il trouvera en effet que l'expérience montre le contraire de ce qui est écrit: la pierre tombe au même endroit du navire, que celui-ci soit à l'arrêt ou avance à n'importe quelle vitesse¹. Le même raisonnement valant pour le navire et pour la Terre, si la pierre tombe toujours à la verticale au pied de la tour, on ne peut rien en conclure quant au mouvement ou au repos de la Terre.

SIMPLICIO: Si vous m'aviez renvoyé à un autre moyen que l'expérience, je crois bien que nos disputes ne seraient pas près de finir; car l'expérience me paraît chose si éloignée de tout discours humain qu'elle ne laisse pas la moindre place à la croyance ou à la probabilité.

SALVIATI: Et pourtant elle y a laissé place en moi.

SIMPLICIO: Ainsi, vous n'avez pas fait cent essais, même pas un, et vous affirmez aussi franchement que c'est certain? Je ne peux y croire et redis ma certitude que l'expérience a bien été faite par les principaux auteurs qui y recourent et qu'elle montre bien ce qu'ils affirment.

SALVIATI: Quant à moi, sans expérience, je suis certain que l'effet sera bien celui que je vous dis, car cela doit se passer nécessairement ainsi². J'ajoute même que vous aussi, vous savez qu'il ne peut en être autrement, même si vous croyez ou faites semblant de croire que vous ne le savez pas. Mais je suis si bon accoucheur des cerveaux que je vous forcerai à l'avouer.

Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (1632),
Deuxième journée, trad. R. Fréux et F. de Gandt,
Éd. du Seuil, coll. «Sources du savoir», 1992, p. 166-167.



1 C'est une conséquence de ce qu'on appellera plus tard le principe d'inertie. Sur un corps qui se meut uniformément (sans accélération ni ralentissement), tout se passe comme si ce corps était immobile.

2 L'expérience est inutile aux yeux de Galilée puisqu'il s'agit d'un principe rationnel du mouvement.

La loi de la chute des corps

TEXTE 3 GALILÉE

Ayant montré, dans la première journée des Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles, que la vitesse d'un corps tombant en chute libre n'est pas déterminée directement par son poids, Galilée peut formuler, antérieurement à toute expérience, le pur concept mathématique de «mouvement uniformément accéléré».

Enfin, dans cette étude du mouvement naturellement accéléré, nous avons été conduit comme par la main en observant la règle que suit habituellement la nature dans toutes ses autres opérations où elle a coutume d'agir en employant les moyens les plus ordinaires, les plus simples, les plus

1 C'est-à-dire que, à chaque nouvelle unité de temps, la vitesse est supérieure d'un degré.

2 On peut s'aider du calcul suivant :

A = Intervalles de temps égaux.

B = Degrés de vitesse.

Espace parcouru = $A \times B$.

$A = 1, B = 1, A \times B = 1$.

$A = 2, B = 2, A \times B = 4$.

$A = 3, B = 3, A \times B = 9$.

L'espace parcouru est donc proportionnel au carré du temps de chute.

5 faciles. Car il n'est personne, je pense, pour admettre qu'il soit possible de nager ou de voler d'une manière plus simple ou plus facile que celle dont les poissons et les oiseaux se servent instinctivement.

Quand donc j'observe qu'une pierre tombant d'une certaine hauteur à partir du repos acquiert successivement de nouvelles augmentations de
10 vitesse, pourquoi ne croirais-je pas que ces additions ont lieu selon la proportion la plus simple et la plus évidente? Or, tout bien considéré, nous ne trouverons aucune addition, aucune augmentation plus simple que celle qui toujours vient s'ajouter de la même façon¹. Ce que nous comprendrons aisément en considérant l'étroite affinité entre le temps et le mouvement :
15 de même en effet que l'uniformité du mouvement se définit et se conçoit grâce à l'égalité des temps et des espaces (nous appelons un mouvement uniforme quand des espaces égaux sont franchis en des temps égaux), de même nous pouvons concevoir que dans un intervalle de temps semblablement divisé en parties égales des accroissements de vitesse aient lieu simplement ;
20 ce qui sera le cas si par « uniformément », et, du même coup, « continuellement » accéléré nous nous représentons un mouvement où en des temps égaux quelconques se produisent des additions égales de vitesse².

Galilée,

Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles (1638),

Troisième journée, trad. M. Clavelin,

PUF, coll. « Épiméthée », 1995, p. 131.

L'ordre du cosmos

TEXTE 4

ARISTOTE

1 Il y a donc non seulement un ordre, mais également une hiérarchie.

2 Analogie entre les hommes libres (au sens grec du terme : ceux qui ont le droit de participer aux affaires de la cité) et les astres situés au-dessus de la lune, dont les trajectoires circulaires sont régulières.

3 Cette assimilation choquante reflète l'esclavagisme de la société grecque. Voir dans le chapitre « Citoyenneté antique et citoyenneté moderne » la présentation ► p. 339.

Selon Aristote, toutes choses constituent un ensemble ordonné hiérarchiquement, c'est-à-dire un cosmos. Chacune y contribue plus ou moins, selon son degré de perfection.

Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière¹, poissons, volatiles, plantes ; et les choses ne sont pas arrangées de façon telle que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relations mutuelles : car toutes sont ordonnées à une seule fin.
5 Mais il en est de l'Univers comme dans une famille où il est le moins loisible aux hommes libres d'agir par caprice, mais où toutes leurs actions, ou la plus grande partie, sont réglées² ; pour les esclaves et les bêtes³, au contraire, peu de leurs actions ont rapport au bien commun, et la plupart d'entre elles sont laissées au hasard. Tel est, en effet, le principe qui, pour chaque chose,
10 constitue sa nature : je veux dire, par exemple, que tous les êtres doivent du moins en venir à se dissoudre dans leurs éléments, et il en est ainsi pour d'autres caractères par lesquels tous conspirent à l'harmonie de l'ensemble.

Aristote (IV^e siècle av. J.-C.), *Métaphysique*, t. II, livre Δ, 10, 1075 a 16-24, trad. J. Tricot, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »,

1974, p. 706-708.

L'univers géométrique

TEXTE 5 GALILÉE

Loin de dépendre de ce que sont les choses, l'ordre mathématique de l'univers galiléen les précède toutes, quelles qu'elles soient, comme la langue dans laquelle un livre est écrit doit précéder tout ce qu'on peut y lire.

La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans le moyen desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot. Sans eux, c'est une errance vaine dans un labyrinthe obscur.

Galilée, *L'Essayeur* (1623), trad. C. Chauviré, Annales littéraires de l'université de Besançon, Les Belles Lettres, 1980, p. 141.

Éclairage contemporain

Physique et mathématiques

TEXTE 6 BACHELARD

Lorsqu'il affirmait que la mathématique est la langue de l'univers (voir le texte précédent), Galilée voyait déjà en elle davantage qu'un simple langage utilisé par les hommes dans un but d'efficacité. Selon Gaston Bachelard, l'évolution scientifique récente ne fait que renforcer l'importance de l'utilisation des mathématiques en physique.

Peu à peu – la mécanique ondulatoire¹ en est un éclatant exemple – la Physique mathématique et la Physique théorique se constituent en une doctrine homogène; les hypothèses de la physique se formulent mathématiquement. Les hypothèses scientifiques sont désormais inséparables de leur forme mathématique: elles sont vraiment des pensées mathématiques. [...]

Il faut rompre avec ce poncif cher aux philosophes sceptiques qui ne veulent voir dans les mathématiques qu'un *langage*. Au contraire la mathématique est une *pensée*, une pensée sûre de son langage. Le physicien pense l'expérience avec cette pensée mathématique. On conçoit mal un physicien parlant des différents états énergétiques d'un atome sans se référer à «l'hamiltonien²», à l'expression mathématique de l'énergie. C'est pourquoi toute exposition philosophique des nouvelles mécaniques demande une référence constante à un rationalisme mathématique. En commenter les résultats expérimentaux sans en donner les préparations théoriques et mathématiques serait passer à côté des plus grandes leçons de philosophie synthétique.

Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), PUF, 1965, p. 29.

¹ Théorie selon laquelle toute particule est considérée comme associée à une onde périodique.

² Fonction mathématique associée à un système physique en évolution.

La destruction du cosmos antique

TEXTE 7

KOYRÉ

Ce texte de l'historien des sciences Alexandre Koyré résume tout ce qui oppose le cosmos ordonné et fini d'Aristote (voir le texte 4 p. 300) à l'espace géométrique de l'univers selon Galilée (voir le texte 5 p. 301).

Je n'essaierai pas d'expliquer ici les raisons et les causes qui provoquèrent la révolution spirituelle du XVI^e siècle. Il suffit à notre propos de la décrire, de caractériser l'attitude mentale ou intellectuelle de la science moderne par deux traits solidaires. Ce sont : 1° la destruction du Cosmos, par conséquent la disparition dans la science de toutes les considérations fondées sur cette notion ; 2° la géométrisation de l'espace – c'est-à-dire la substitution de l'espace homogène et abstrait de la géométrie euclidienne à la conception d'un espace cosmique qualitativement différencié et concret, celui de la physique prégaliléenne¹. On peut résumer et exprimer comme suit ces deux caractéristiques : la mathématisation (géométrisation) de la nature et, par conséquent, la mathématisation (géométrisation) de la science.

La dissolution du Cosmos signifie la destruction d'une idée : celle d'un monde de structure finie, hiérarchiquement ordonné, d'un monde qualitativement différencié du point de vue ontologique ; elle est remplacée par celle d'un Univers ouvert, indéfini et même infini, qu'unifient et gouvernent les mêmes lois universelles ; un Univers dans lequel toutes choses appartiennent au même niveau d'Être, à l'encontre de la conception traditionnelle qui distinguait et opposait les deux mondes du Ciel et de la Terre. Les lois du Ciel et celles de la Terre sont désormais fondues ensemble. L'astronomie et la physique deviennent interdépendantes, et même unifiées et unies². Cela implique que disparaissent de la perspective scientifique toutes considérations fondées sur la valeur, la perfection, l'harmonie, la signification et le dessein.

Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, coll. « Tel », 1973, p. 170.

1 Aristote conçoit l'espace à partir du monde réel, des choses et de leurs lieux naturels spécifiques (le bas pour ce qui est lourd, le haut pour ce qui est léger, etc.). Galilée, au contraire, veut comprendre le monde réel à partir des lois géométriques de l'espace euclidien, lois identiques en tous lieux et dans toutes les directions.

2 La distinction établie par Aristote entre l'astronomie, science mathématique des mouvements réguliers des corps au-dessus de la Lune, et la physique, science non mathématique des mouvements irréguliers des corps sous la Lune, se trouve abolie.

Le désenchantement du monde

TEXTE 8

WEBER

Pour le philosophe et sociologue allemand Max Weber, la science galiléenne a moins accru nos connaissances que désenchanté le monde dans lequel nous vivons.

L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde. Il ne s'agit plus pour nous, comme pour le sauvage qui

croit à l'existence de ces puissances, de faire appel à des moyens magiques
 10 en vue de maîtriser les esprits ou de les implorer mais de recourir à la technique et à la prévision.

Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » (1919), *Le Savant et le Politique*, trad. J. Freund revue par E. Fleischmann et É. de Dampierre, © Plon 1959, 10/18, coll. « Bibliothèques », 1963, p. 90.

La science galiléenne et la vie

TEXTE 9

HENRY

Bien qu'issue de la vie, la science galiléenne oublie son origine et va même, selon le philosophe Michel Henry, jusqu'à se retourner contre la vie qui l'a engendrée.

Un mode de vie qui se tourne contre la vie, c'est-à-dire contre soi-même, c'est une contradiction. La science moderne, la science galiléenne est cette contradiction. Nous la rendons manifeste dès que, cessant de considérer la science seule, comme on le fait habituellement, c'est-à-dire de la
 5 réduire à son contenu objectif thématique, nous jetons notre regard sur celui qui s'y voue ou, pour mieux dire, qui la fait, à savoir le savant. Ce dernier a beau vivre dans *l'intentio*¹ scientifique, se consacrer de façon exclusive à ses objectivités idéales, à leurs régulations et à leurs lois, il n'en existe pas moins en tant qu'homme, à l'intérieur de ce monde-de-la-vie dont il fait
 10 abstraction dans ses théories : c'est là qu'il habite et vague à ses occupations, qu'il prend ses repas et ses vacances, qu'il a famille et relations, c'est *en tant que vivant* qu'il éprouve ses joies et ses peines, ses soucis et ses ambitions, fussent-elles scientifiques.

Michel Henry, *La Barbarie*, PUF, coll. « Quadrige », 2001.

1 Le projet, la visée.

L'éthique de la science

TEXTE 10

MONOD

Présentant les découvertes de la biologie moléculaire, le biochimiste Jacques Monod montre qu'elle fait de la vie un pur hasard dans l'univers. La science, selon lui, doit revendiquer ce divorce de l'homme et du monde, y compris dans ses implications éthiques.

C'est bien au message essentiel de la science que s'adresse le refus. La peur est celle du sacrilège : de l'attentat aux valeurs. Peur entièrement justifiée. Il est bien vrai que la science attende aux valeurs. Non pas directement, puisqu'elle n'en est pas juge et *doit* les ignorer ; mais elle ruine toutes
 5 les ontogénies¹ mythiques ou philosophiques sur lesquelles la tradition animiste, des aborigènes australiens aux dialecticiens matérialistes², faisait reposer les valeurs, la morale, les devoirs, les droits, les interdits.

S'il accepte ce message dans son entière signification, il faut bien que l'Homme enfin se réveille de son rêve millénaire pour découvrir sa totale
 10 solitude, son étrangeté radicale. Il sait maintenant que, comme un Tzigane,

1 En biologie, l'ontogénie est le développement de l'individu. L'auteur utilise ici ce mot pour désigner toutes les théories non scientifiques qui prétendent donner un sens nécessaire à l'évolution humaine.

2 Les marxistes.

il est en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses espoirs comme à ses souffrances ou à ses crimes.

Mais alors qui définit le crime? Qui dit le bien et le mal? Tous les systèmes traditionnels mettaient l'éthique et les valeurs hors de la portée de l'Homme. Les valeurs ne lui appartenaient pas: elles s'imposaient et c'est lui qui leur appartenait. Il sait maintenant qu'elles sont à lui seul, et d'en être enfin le maître il lui semble qu'elles se dissolvent dans le vide indifférent de l'univers. C'est alors que l'homme moderne se retourne vers ou plutôt contre la science dont il mesure maintenant le terrible pouvoir de destruction, non seulement des corps, mais de l'âme elle-même³.

Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Éd. du Seuil, coll. «Points essais», 1970, p. 216-217.

3 L'auteur vise ici moins les dangers techniques que l'angoisse morale suscitée par la science.

Les insuffisances de la science classique

TEXTE 11 PRIGOGINE ET STENGERS

Pour le physicien Ilya Prigogine et sa collaboratrice Isabelle Stengers, la destruction par Galilée du cosmos aristotélicien n'a pas fondé définitivement la science, mais a seulement permis l'épisode classique de son histoire. La science contemporaine forge une nouvelle alliance entre l'homme et le monde.

Mais la science d'aujourd'hui n'est plus la science «classique». Les concepts fondamentaux qui fondaient la «conception classique du monde» ont aujourd'hui trouvé leurs limites dans un progrès théorique que nous n'avons pas hésité à appeler une métamorphose. L'ambition de ramener l'ensemble des processus naturels à un petit nombre de lois a elle-même été abandonnée. Les sciences de la nature décrivent désormais un univers fragmenté, riche de diversités qualitatives et de surprises potentielles¹. Nous découvrons que le dialogue rationnel avec la nature ne constitue plus le survol désenchanté d'un monde lunaire, mais l'exploration, toujours locale et élective, d'une nature complexe et multiple.

Science et «désenchantement du monde» ne sont pas synonymes. Dans cette perspective, nous pouvons réinterpréter les succès de la science classique, montrer comment ils ont renforcé et confirmé les particularités culturelles de cette science à ses débuts jusqu'à sembler les imposer comme autant d'exigences d'une rationalité universelle.

Comment décrire plus précisément cette «métamorphose»? Il faut d'abord remarquer à quel point l'objet des sciences de la nature s'est transformé. Le temps n'est plus où les phénomènes immuables focalisaient l'attention. Ce ne sont plus d'abord les situations stables et les permanences qui nous intéressent, mais les évolutions, les crises et les instabilités. Nous ne voulons plus étudier seulement ce qui demeure, mais aussi ce qui se transforme, les bouleversements géologiques et climatiques, l'évolution des espèces, la genèse et les mutations des normes qui jouent dans les comportements sociaux.

Ilya Prigogine et Isabelle Stengers,
La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1979, p. 15.

1 Les auteurs font ici allusion à leur propre théorie, dite «théorie des structures dissipatives», mais également à d'autres théories contemporaines: «théorie des catastrophes» de René Thom, «théorie des objets fractals» de Benoît Mandelbrot, ou encore «théorie du chaos» de David Ruelle et Floris Takens.

Le principe anthropique

TEXTE 12

TRINH XUAN
THUAN

Selon l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan, la cosmologie moderne réconcilie l'homme et l'univers, en redécouvrant le lien qui les unit. Elle obéit à un « principe anthropique », selon lequel, en un certain sens, l'univers est fait pour l'homme : si, en effet, il était différent, nous ne serions pas là pour l'observer.

En tout cas, il est certain que les constantes fondamentales de la nature et les conditions initiales ont été réglées avec une extrême précision pour que l'univers franchisse les étapes qui mènent des particules élémentaires à la vie biochimique en passant par les planètes, les étoiles et les galaxies. Une
5 petite modification et l'univers serait stérile et vide d'observateurs. Que penser de ce stupéfiant concours de circonstances ? Certains n'y voient que le fruit du hasard. L'univers, dans ce cas, serait accidentel. Le fait que les constantes physiques et les conditions initiales aient été à même d'engendrer la vie ne serait qu'une coïncidence heureuse, sans grand intérêt. [...]

10 Pour d'autres, ce concours de circonstances n'est pas accidentel, il a sa signification et si l'univers existe en tant que tel, c'est bien pour faire émerger la conscience et l'intelligence. Il contenait en germe, dès le début, les conditions requises pour l'arrivée d'un observateur. Il tenait à prendre conscience de lui-même par la création de l'intelligence. [...]

15 L'homme, sous l'éclairage de la cosmologie moderne, reprend la première place. Non pas la place centrale, dans le système solaire et dans l'univers, qu'il occupait avant Copernic, mais dans les desseins de l'univers. Il ne doit plus craindre l'immensité de l'univers, justement faite pour l'accommoder. L'univers est vaste parce qu'il doit être suffisamment âgé pour
20 que l'homme ait le temps d'apparaître sur scène. L'âge en question doit être supérieur à quelques milliards d'années et c'est pourquoi l'univers a une quinzaine de milliards d'années-lumière, et non pas la taille du système solaire qu'on lui attribuait du temps de Copernic¹. [...]

Jacques Monod² pensait que toute l'évolution cosmique menant à
25 l'homme n'était qu'une suite de coups de dés chanceux, qu'une succession d'heureuses coïncidences qui auraient bien pu ne jamais se produire. Le biochimiste pensait aux rencontres de hasard entre les quarks³ pour former les noyaux d'atomes, entre les atomes au cœur des étoiles pour alimenter leurs feux, entre les atomes, produits de la combustion stellaire, pour former les
30 molécules interstellaires et les planètes, entre les molécules organiques de l'océan primitif pour engendrer les hélices enchevêtrées de l'ADN⁴. L'homme a surgi à la suite de cette longue chaîne de hasards heureux, mais il aurait aussi bien pu ne jamais apparaître. La notion d'univers multiples et parallèles et le principe anthropique⁵ donnent à la notion de hasard un tout autre
35 sens que celui que lui attribuait Monod. Le vrai hasard ne réside plus dans les rencontres de particules, de quarks, d'atomes et de molécules, mais dans le choix des constantes physiques et des conditions initiales. Une fois celles-ci fixées, la matière contient déjà en elle les germes de l'éclosion de la conscience, et la gestation cosmique va mener inexorablement jusqu'à nous.

Trinh Xuan Thuan, *La Mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers*,

© Fayard, 1988, Gallimard, coll. « Folio essais », 1991, p. 287-288, 295-296.

1 Nicolas Copernic (1473-1543), initiateur du système héliocentrique, a rendu possible la révolution galiléenne.

2 Voir le texte 10 de Monod » p. 303.

3 Le quark est une particule élémentaire, composante du proton et du neutron.

4 Abréviation de l'acide désoxyribonucléique, invariant biologique fondamental. La molécule d'ADN est représentée sous forme de deux chaînes hélicoïdales enroulées autour d'un même axe.

5 Du grec *anthropos*, « homme », « être humain ».

Retour à Aristote ?

TEXTE 13

THOM

Fondateur de la « théorie des catastrophes », le mathématicien René Thom estime que l'apparent progrès de la science occidentale cache en réalité une véritable stagnation de l'explication scientifique, due à l'oubli des problèmes posés avant la révolution galiléenne.

Mais venons-en à l'une des causes majeures de cette stagnation scientifique: c'est qu'au fond la science a oublié sa vocation première, celle qui fleurissait des présocratiques à Aristote, et qui était de nous faire comprendre la réalité. Et c'est là que se manifeste peut-être le plus visiblement le caractère illusoire du progrès scientifique. Je n'en veux pour preuve que ce qu'on a considéré comme le début de la science moderne, la « rupture épistémologique », la mécanique galiléenne. De la physique aristotélicienne à la mécanique classique, il y a « changement brutal de paradigme », selon la terminologie de Kuhn¹.

Si, par la mécanique de Galilée, on gagne une description précise du mouvement des corps matériels, par contre on perd toute connaissance de la *cause* de ces mouvements, de la stabilité des corps matériels, de leur naissance et de leur corruption: tous aspects dont s'occupait la physique d'Aristote qui faisait corps avec sa logique. Avec Galilée, on gagne en précision, certes, mais au prix d'un divorce radical entre le formalisme mathématique et le formalisme verbal de la langue naturelle; on a été amené, dans cette optique, à rejeter comme non scientifiques – métaphysiques – les questions sur la stabilité des choses que soulevait la physique d'Aristote et, désormais, l'explication scientifique se présentera toujours en un double texte: un texte en langue vernaculaire² décrivant le système considéré, sa préparation, et une formalisation mathématique décrivant son mouvement. C'est de cet hiatus fondamental qu'est sortie l'ambiguïté du « progrès » scientifique moderne.

René Thom, *La Science malgré tout...*, vol. Symposium de l'*Encyclopædia Universalis*, 1984, p. 74.

 1 Dans son livre, *La Structure des révolutions scientifiques* (1962), l'épistémologue américain Thomas Kuhn montre que l'histoire des sciences connaît une alternance entre des périodes de « science normale », durant lesquelles tous les scientifiques admettent un même modèle théorique (appelé « paradigme »), et des périodes de « science extraordinaire » lorsqu'un paradigme est abandonné au profit d'un autre.

2 Langue « naturelle » ou « maternelle », par opposition au code artificiel des formules mathématiques.

Documents

Texte 14 Galilée : de l'enthousiasme à l'autocritique

Près de trente années séparent ces deux déclarations de Galilée dans la pièce de Bertolt Brecht. Si la première est un hymne aux temps nouveaux, la seconde, après la rétractation du savant, annonce le divorce entre la science et la vie des hommes.

On avait toujours dit que les astres étaient fixés sur une voûte de cristal pour qu'ils ne puissent pas tomber. Maintenant nous avons pris courage et nous les laissons en suspens dans l'espace, sans soutien, et ils gagnent le large comme nos bateaux, sans soutien, au grand large. Et la terre roule joyeusement autour du soleil, et les poissonnières, les marchands, les princes, les cardinaux et même le pape roulent avec elle.

Mais l'univers, en l'espace d'une nuit, a perdu son centre et au matin, il en avait d'innombrables. Si bien que désormais le centre peut être considéré partout puisqu'il est nulle part¹.

Et nous voilà soudain avec beaucoup de place.

[...]

Pour quoi travaillez-vous ? Moi je soutiens que le seul but de la science consiste à soulager les peines de l'existence humaine. Quand des hommes de science intimidés par des hommes de pouvoir égoïstes se contentent d'amasser le savoir pour le savoir, la science peut s'en trouver mutilée, et vos nouvelles machines pourraient ne signifier que des tourments nouveaux. Vous découvrirez peut-être avec le temps tout ce qu'on peut découvrir, et votre progrès cependant ne sera qu'une progression, qui vous éloignera de l'humanité. L'abîme entre elle et vous pourrait un jour devenir si grand qu'à votre cri de joie devant quelque nouvelle conquête pourrait répondre un cri d'horreur universel².

Bertolt Brecht, *La Vie de Galilée* (1938-1939), tableaux 1 et 14, trad. É. Recoing, L'Arche, 1990, p. 10 et 131.

1 Dans une de ses *Pensées* (éd. Brunschvicg 72, éd. Lafuma 199), intitulée « Disproportion de l'homme », Pascal compare l'univers à une « sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part ».

2 Brecht a écrit *La Vie de Galilée* de 1938 à 1939, juste avant la Seconde Guerre mondiale, et au moment où le chimiste Otto Hahn et ses collaborateurs découvraient la fission de l'atome.

Texte 15 Le principe de relativité

Reprenant une célèbre expérience imaginaire d'Einstein, le physicien et astronome Paul Couderc montre comment le principe de relativité, introduit en physique par Galilée, peut être généralisé. Ce principe ne vaut pas seulement, comme le pensait Galilée, pour les systèmes qui se meuvent uniformément les uns par rapport aux autres, mais également pour les systèmes en mouvement uniformément accéléré.

Considérons un ascenseur bien clos, dans un gratte-ciel gigantesque : un physicien le prend pour système de référence et fait des expériences à l'intérieur. Quand l'ascenseur ne fonctionne pas, la chute des corps vers le plancher de l'ascenseur est normale. Quand l'ascenseur s'élève la gravitation paraît accrue : les corps tombent plus vite. Supposons enfin l'ascenseur lâché en chute libre du haut de l'immeuble : si le physicien laisse échapper sa montre, son mouchoir, ces objets flotteront dans l'air à sa portée sans se diriger vers le plancher. Un observateur extérieur verrait en effet tous ces corps, ascenseur, physicien, montre et mouchoir, tomber à la même allure vers le sol (expérience de Galilée¹). Pour le physicien de l'ascenseur, il n'y a plus ni haut, ni bas, plus de direction privilégiée : la gravitation a disparu, l'ascenseur est devenu un système galiléen² : tout objet auquel on communique une légère impulsion s'en ira en ligne droite, jusqu'à ce qu'il frappe les parois de la chambre. [...]

Un physicien né et élevé dans l'ascenseur en chute libre, et qui le considérerait comme en repos (les hommes considéraient bien la Terre comme en repos) constaterait qu'il opère dans un système de Galilée et revendiquerait le droit de préférer cette hypothèse pour décrire la nature, à celle de l'observateur extérieur qui voit l'ascenseur tomber. Ce dernier explique les mêmes phénomènes en superposant un mouvement uniformément accéléré à un champ de gravitation : c'est moins simple, mais la description est cohérente dans les deux cas.

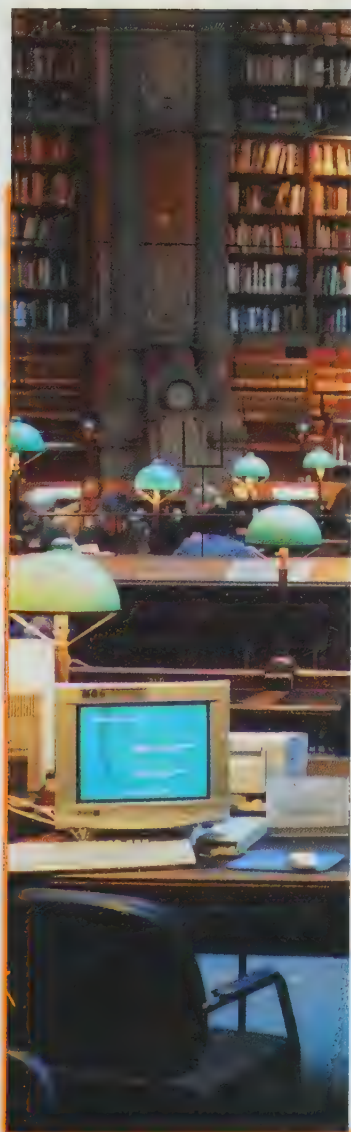
D'un système galiléen (mouvement uniforme) à celui qui ne l'est pas (mouvement varié), on peut passer en tenant compte d'une gravitation. Un champ de gravitation est le *pont* qui permet de passer d'un système de référence quelconque à un autre.

1 Allusion à une expérience que Galilée aurait effectuée à la tour penchée de Pise afin de prouver que tous les corps doivent tomber à la même vitesse.

2 « Système galiléen » : tout système dans lequel les mouvements sont uniformes.

POINTS DE REPÈRE

La révolution galiléenne est cette grande mutation conceptuelle qui a substitué, au XVII^e siècle, la notion d'un univers homogène, défini par l'espace abstrait de la géométrie, à l'idée antique du cosmos hiérarchiquement ordonné. Indifférent à nos projets et à nos valeurs, cet univers fait de nous des étrangers parmi les choses. On peut se demander si cette aliénation est inhérente à la science elle-même, ou si elle ne représente qu'un moment historiquement déterminé – et aujourd'hui en voie de dépassement – de la compréhension humaine du monde.



B I B L I O G R A P H I E

ARISTOTE, *Physique*, GF-Flammarion, 2000.
Du ciel, Les Belles Lettres, 1965.

GALILÉE, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Seuil, 1992.
Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles, PUF, 1995.

WILLIAM SHEA, *La Révolution galiléenne*, Seuil, 1992.

CLAUDE CHRÉTIEN, *La Science à l'œuvre*, Hatier, 1991.

MICHEL HENRY, *La Barbarie*, PUF, coll. «Quadrige», 2001.

JACQUES MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, Seuil, 1970.

THOMAS KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1970.

ALEXANDRE KOYRÉ, *Études galiléennes*, Hermann, 1980.

ILYA PRIGOGINE ET ISABELLE STENGERS, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, 1979.

TRINH XUAN THUAN, *La Mélodie secrète*, Gallimard, 1991.

ENJEUX DU PROGRÈS TECHNIQUE: prudence et responsabilité

Les deux écologies

Seule force politique nouvelle à s'être imposée à la fin du XX^e siècle, l'écologie est en permanence divisée en deux tendances. Les écologistes plutôt réformistes raisonnent en termes d'«environnement»: ils considèrent la nature comme ce qui environne l'homme et estiment par conséquent qu'elle doit être protégée en vue des intérêts de l'humanité. Des écologistes plus révolutionnaires posent au contraire en principe que la nature doit être respectée pour elle-même et certainement pas dans les bornes étroites que voudrait imposer, avec arrogance, une seule espèce vivante parmi les milliers d'organismes que compte la Terre¹.

La division actuelle de l'écologie doit être mise en rapport avec le progrès technique et surtout avec ses enjeux, qui constituent le thème du présent chapitre. S'il s'avère que ce progrès n'est plus vraiment le nôtre, mais celui d'une technique aveugle et sourde, dont la croissance démesurée suit désormais ses propres lois, si des pouvoirs terrifiants risquent d'échapper aux apprentis sorciers que nous sommes devenus, il est légitime que nous cherchions à maîtriser de nouveau notre propre maîtrise de la nature. Mais cette recherche doit-elle être guidée par le souci d'un environnement à préserver pour notre bien ou par le respect de la nature présentée comme une fin en soi ?

¹ Voir les textes cités par Luc Ferry dans *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992, p. 131-158.



Georgia O'Keeffe (1887-1986), *Coquelicot rouge*, 1927, huile sur toile, 17 x 22 cm, collection privée, Genève.

*Dans le premier cas, il s'agit de rendre à notre capacité technique les limites raisonnables qu'elle n'aurait jamais dû perdre pour être elle-même. Œuvrant explicitement dans l'intérêt des hommes, l'écologie réformiste les invite surtout à davantage de **prudence**.*

*L'écologie révolutionnaire vise au contraire l'abolition du projet de maîtrise, qui est porteur, selon elle, de tous les crimes contre la nature. Mais, tout en prétendant défendre les droits de la nature elle-même, elle ne peut adresser sa requête qu'à des êtres humains, seuls capables d'entendre ses arguments. L'homme est donc, de nouveau, doté d'un statut privilégié, d'une **responsabilité** absolue à l'égard de tout ce qui vit.*

À la lumière de la réflexion philosophique, les deux positions écologistes, qu'on aurait pu croire séparées par une simple différence de degré, se révèlent ainsi virtuellement opposées. Ne pouvons-nous satisfaire à la fois à ce que nous recommande la prudence et à ce qu'exige notre responsabilité ?

La maîtrise de la nature selon Descartes et Bacon

La science moderne, apparue dans l'œuvre de Galilée, implique-t-elle le projet d'une **maîtrise** illimitée de la nature?

Un texte célèbre de Descartes, qui fut avec Galilée un des promoteurs de la grande révolution scientifique du XVII^e siècle, semble donner une réponse affirmative à cette question. Ce passage du *Discours de la méthode* déclare le temps venu pour les hommes, grâce à la science nouvelle, de «devenir comme maîtres et possesseurs de la nature». » Texte 1 de Descartes. On notera toutefois la nuance de comparaison approximative apportée par l'adverbe «comme». L'homme n'est pas Dieu, seul digne, selon Descartes, d'être effectivement maître et possesseur de ce qu'il a créé. La science permet uniquement à l'homme d'agir «comme si» les forces naturelles, dont il connaît désormais le mécanisme, étaient à son service. La technique, telle que Descartes l'envisage, reste une simulation, une ruse, et les machines auxquelles il pense demeurent de simples machinations, comme celle qui permet

d'utiliser la force du vent pour faire tourner les ailes d'un moulin.

En outre, Descartes limite strictement cette maîtrise de la nature par la considération de l'**utilité** que les hommes peuvent en retirer pour leur bien-être, leur santé et, en fin de compte, leur sagesse. Le statut de « maîtres et possesseurs de la nature » ne signifie pas pour lui que les hommes ont enfin conquis le droit d'explorer aventureusement des possibilités nouvelles, mais qu'ils ont trouvé le moyen de remédier à leurs maux de toujours.

Or, pour de nombreux philosophes contemporains, la technique n'est plus un ensemble de moyens destinés à être utiles à l'homme : elle est devenue une puissance autonome, une fin en soi. ►► **Texte 6 d'Henry**. En ce sens, Descartes n'est pas, au XVII^e siècle, le prophète de la technique moderne. Ce titre reviendrait plutôt à son contemporain Francis Bacon¹. Aussi confiant que Descartes dans les principes de la science nouvelle, Bacon estime que la connaissance des ressorts cachés de la nature

1 Descartes a vécu de 1596 à 1650, Bacon de 1561 à 1626.



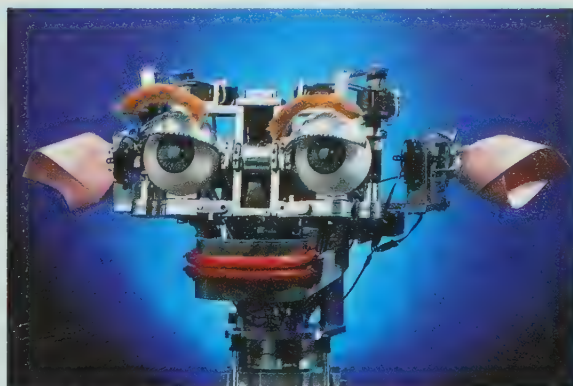
Paravent de Namban Byobu représentant l'arrivée des Portugais au Japon au XVI^e siècle, École Kano, musée des Arts asiatiques-Guimet, Paris.

ne doit pas simplement permettre d'améliorer la condition des hommes, elle doit reculer indéfiniment les limites de leur puissance. Elle ne contribuera donc pas seulement à l'invention d'une quantité d'objets susceptibles de leur simplifier la vie, elle les incitera à « réaliser toutes les choses **possibles** ». » Texte 2 de Bacon. Cette dernière formule ne constitue-t-elle pas le vrai mot d'ordre du progrès technique ?

La notion de progrès technique

L'expression « progrès technique » évoque d'abord une prodigieuse **accumulation** d'instruments, d'outils et de machines de plus en plus perfectionnés. Bien des choses qui semblaient irréalisables, et que l'homme rangeait au nombre de ses rêves, se trouvent désormais accomplies et deviennent même banales, au point qu'on en vient à se demander s'il y a quoi que ce soit d'inaccessible à l'humanité. En s'accéléérant, ce mouvement semble même, actuellement, prendre de vitesse nos désirs, nous offrant des possibilités auxquelles nul n'avait jamais songé.

Mais cette croissance spectaculaire n'est pas seulement un progrès des moyens techniques mis à la disposition de l'humanité. Elle représente également un progrès du concept même de technique, une nouvelle **mutation** dans l'évolution du sens de ce concept. Pendant des millénaires, les grandes découvertes et inventions techniques de l'humanité (le feu, la roue,



Peter Menzel, *Kismet*, robot à plusieurs expressions (expression calme), 1999, Cambridge, États-Unis.

par exemple) furent généralement indépendantes du développement de la connaissance ou de la science. Elles suivaient alors le rythme lent de ce qui ne provient pas d'une recherche, mais d'un heureux hasard, et se maintient par tradition. Il a fallu attendre l'époque de la révolution galiléenne pour qu'émerge l'idée que la technique pourrait être l'application systématique de la science, idée dont témoigne le texte précédemment cité de Descartes.

Cette première mutation conceptuelle a maintenu la distinction entre l'ingéniosité pratique du technicien et la capacité théorique du savant : elle a confié au premier la tâche d'exploiter les découvertes du second. Sommes-nous en train de vivre une deuxième mutation conceptuelle, qui abolit cette distinction ? Certains penseurs contemporains ont forgé le néologisme « **technoscience** » pour désigner le fait que la recherche scientifique elle-même

devient tributaire de la technique la plus élaborée pour accéder aux objets qu'elle étudie, en microphysique, par exemple, ou bien en biologie.

» Texte 7 d'Hottois. La technique serait alors la puissance souveraine, que rien ne guide et que rien n'empêchera de réaliser tout ce qu'elle peut réaliser. Le vœu de Bacon se trouverait ainsi accompli.



Peter Menzel, *Visage de robot*, Shinjuku, Japon, 2000.



Nicolai Fuslig, *Muslimovo, city of death*, Russie, 1998, photographie. (Ce village russe est fortement contaminé depuis cinquante ans par la pollution radioactive d'une usine d'armes nucléaires.)

Un processus irréversible?

La question des enjeux du progrès technique se pose différemment selon que la maîtrise humaine de la nature est conçue à la manière de Descartes ou de Bacon. Dans le premier cas, ce n'est qu'un aspect du progrès de l'humanité : ce sont les hommes eux-mêmes qui doivent progresser vers le bien-être ou vers la sagesse, grâce aux possibilités nouvelles que leur offrent les sciences. Mais, si l'humanité est le **sujet** d'un progrès technique dont elle devrait bénéficier, l'avantage qu'elle en tire s'avère ambigu, puisqu'il est contredit par l'esclavage que lui imposent ces machines qui auraient dû la servir. Se pose alors la question de savoir si un tel effet pervers était évitable, et si un autre destin pour l'homme moderne, est encore possible. ► Texte 3 de Bergson.

Ces questions ne se posent pas dans le deuxième cas. On estime alors que c'est la technique elle-même qui progresse vers le but qui lui est propre : transformer notre monde tant que tout ce qui est à faire ne l'aura pas été. Si la technique progresse, c'est uniquement « parce » qu'elle doit progresser et non « pour » satisfaire des besoins ou des désirs humains

qui n'apparaissent au contraire qu'après coup. ► Texte 8 d'Ellul. Dans ces conditions, le progrès technique est **irréversible**, échappant par principe aux tentatives pour le contrôler. Une telle position peut engendrer la résignation fataliste et désabusée qu'exprime, à sa façon, l'expression : « On n'arrête pas le progrès. »

Un processus imprévisible?

Quel type de modification un progrès technique irréversible peut-il faire subir à la nature ? On sait, par exemple, que le gaz carbonique issu des activités humaines contribue à accroître « l'effet de serre » de notre atmosphère, qui laisse passer les radiations du Soleil mais renvoie vers le sol celles que la Terre émet. Il en résulte un réchauffement de la planète, ce qui bouleverse la biosphère¹, accélère de façon spectaculaire le rythme d'extinction de certaines espèces végétales ou animales et réduit par conséquent la biodiversité². Ainsi, les conséquences climatiques et biologiques du progrès prennent un



1 Partie de la sphère terrestre où se rencontrent les êtres vivants.

2 Diversité des espèces vivant sur notre planète.

caractère **cumulatif** : elles ne cessent de se renforcer en se multipliant. La nature semble alors prise elle-même dans le processus irréversible de la technique : son aspect et peut-être sa structure peuvent maintenant être transformés par l'homme sans espoir de retour.

Une perspective de ce genre était généralement exclue aux époques antérieures. Un chœur célèbre de l'*Antigone* de Sophocle indique la tendance fondamentale de la pensée antique sur ce sujet. ► **Texte 15 de Sophocle**. Certes, ce passage attribue bien à l'homme le pouvoir admirable et inquiétant de dominer les êtres naturels en dérangeant leur ordre, mais il souligne également que cet ordre est éternel et ne peut donc jamais être mis radicalement en péril : les charmes des hommes auront beau sillonner sans répit la terre, celle-ci, infatigable, demeurera ce qu'elle est. Tout se passe alors comme si la nature perturbée pouvait toujours se rétablir, dans un mouvement cyclique perpétuel.

Bien que fondée sur des principes différents, la maîtrise de la nature envisagée par Descartes aboutit, sur ce point précis, à un résultat comparable. La nature, selon cette conception, fournit diverses forces que nous pouvons exploiter. Ce simple détournement, à notre profit,

n'agresse pas la nature, ni ne la transforme, puisque ces forces ne sont que des mécanismes et demeurent par conséquent ce qu'elles étaient quand on les intègre dans des machines.

Mais il y a un abîme, estiment de nombreux penseurs contemporains, entre des techniques de ce genre (par exemple, l'utilisation de chutes d'eau pour fabriquer de l'électricité) et celles qui modifient la nature de l'intérieur, en déclenchant des processus absolument nouveaux, comme c'est le cas de la technique nucléaire.

► **Texte 9 d'Arendt**. Lorsque l'homme acquiert la capacité de ce type de modification, les effets futurs du progrès de la technique deviennent totalement **imprévisibles**.

Au-delà des diverses pollutions qu'il engendre, le danger que fait courir à l'humanité et à la nature entière l'actuel progrès technique tiendrait ainsi à son caractère irréversible et imprévisible. À suivre cette analyse, on en vient en effet à penser que la technique ne peut être contrôlée par rien, et surtout pas par la technique elle-même : toute autocorrection ne ferait que renforcer l'irréversibilité et l'imprévisibilité qui lui sont inhérentes. Quelle instance pourrait-on alors opposer au progrès technique pour le limiter ?

Peter Menzel, *Three Mile Island*, Harrisburgh, 1999, photographie.



minéraux) le statut de **sujets de droit**¹, envers lesquels nous pourrions être obligés? Faut-il déclarer solennellement ces droits, comme l'ont été les droits de l'homme? ► **Texte 16 de l'Unesco.** Rien ne semble plus absurde pour une tradition occidentale selon laquelle l'être conscient et responsable qu'est l'homme peut, seul, être reconnu comme un sujet de droit, ce qui l'autorise du même coup à exiger un respect exclusif. Kant illustre parfaitement cette tradition lorsqu'il énonce que, en toute rigueur, l'homme n'a de devoirs qu'envers l'homme (autrui ou lui-même) et jamais, à proprement parler, envers d'autres êtres naturels. ► **Texte 5 de Kant.**

Le contrat naturel

On peut estimer, toutefois, que la situation nouvelle engendrée par la technique moderne rend caduc ce principe kantien, ne serait-ce qu'en nous contraignant à étendre sa signification à des cas auparavant inimaginables. Peut-on encore, par exemple, réduire la notion de personne, digne de respect, à l'homme raisonnable et conscient, quand les progrès de la médecine permettent désormais, en cas d'acharnement thérapeutique, le maintien de la vie humaine dans des formes autrefois impossibles?

Or, l'élargissement de la notion de personne impliquerait l'élargissement de la **réciprocité**

selon laquelle le droit de l'un doit correspondre au devoir de l'autre, et vice versa. Le modèle classique de cette réciprocité a été, dans la philosophie des XVII^e et XVIII^e siècles, l'idée d'un «contrat social²», passé entre les hommes, et seulement entre les hommes. C'est en référence à cette idée que l'on pouvait distinguer l'usage légitime d'un droit, compatible avec le droit équivalent d'autrui, et l'abus commis au détriment de ce dernier. Dès lors que l'humanité technicienne exerce son droit de maîtrise au détriment de la nature, se conduisant en parasite qui prend tout à son hôte sans rien donner en échange, ne faut-il pas dire, demande le philosophe Michel Serres, qu'elle transgresse un contrat élargi: non plus le simple contrat social qui ne vaut qu'entre les hommes, mais le **contrat naturel**, qui nous lie à la nature par un ensemble d'échanges mutuels? En vertu de la parfaite et universelle réciprocité du contrat naturel, la nature serait alors pleinement reconnue comme un sujet de droit. ► **Texte 10 de Serres.**

Mais, même si cette reconnaissance s'imposait, elle ne serait de toute façon qu'un acte unilatéral des hommes, puisque les êtres naturels n'émettent pas eux-mêmes de revendication juridique. Elle ne s'imposera, en outre, que si les hommes comprennent que leur intérêt bien entendu est de protéger la nature, ce qui nous ramène à la simple prudence. Les lois qui sont



1 Voir le chapitre «Les droits de l'homme et leurs critiques» ► p. 356.



2 Voir les textes 6 de Hobbes ► p. 255 et 2 de Rousseau ► p. 344.



Timbres édités par l'ONU pour la protection des forêts, 1988.

promulguées en ce sens, par exemple sur la protection de certaines espèces, n'expriment pas réellement un contrat entre l'homme et la nature, mais plutôt un contrat entre les hommes à propos de la nature. Le principe kantien, selon lequel il n'y a de véritable devoir qu'envers l'homme, semble alors toujours valable.

La responsabilité unilatérale

Une autre voie se présente pour contester ce principe: celle qui consiste, non à étendre l'exigence de réciprocité, mais à la dénoncer, car c'est elle que le progrès technique rend caduque. La réciprocité ne vaut, en effet, que si l'on est certain d'avoir toujours en face de soi des personnes humaines capables de revendiquer leurs droits et de comprendre leurs devoirs. Or, la technique, que ce soit dans le domaine du nucléaire ou dans celui de la génétique, nous donne actuellement le pouvoir effrayant de priver d'existence, dans le futur, une humanité digne de ce nom. Longtemps avant d'exister, et de pouvoir faire valoir leurs droits, tous les êtres humains à venir sont ainsi, d'ores et déjà, sous notre **responsabilité**. Cette situation justifie le concept de «développement durable», utilisé par les spécialistes de l'environnement et du développement¹.

Cette responsabilité ne se réduit pas à la signification morale ou juridique de ce terme: obligation de répondre de ce qu'on a fait, d'en assumer les conséquences et d'en accepter la sanction. Elle implique aussi que nous nous sentions chargés d'une mission de protection à l'égard d'êtres vulnérables confiés à nos soins. Cette responsabilité est tout à fait nouvelle, car elle est **unilatérale**. Si nous avons un devoir envers les générations futures, ce devoir ne répond pas réciproquement à un droit, il est le préalable absolu pour qu'un droit puisse s'exprimer plus tard. Comme l'expression de ce droit dépendra de l'existence biologique des hommes de l'avenir, et comme cette existence elle-même dépendra de la non-destruction de la nature, le philosophe allemand Hans Jonas sou-

tient que la vie terrestre tout entière fait valoir, à travers la responsabilité que nous confère la toute-puissance de la technique, une sorte de prétention morale au respect. ►► Texte 11 de Jonas.

La peur contre l'espérance

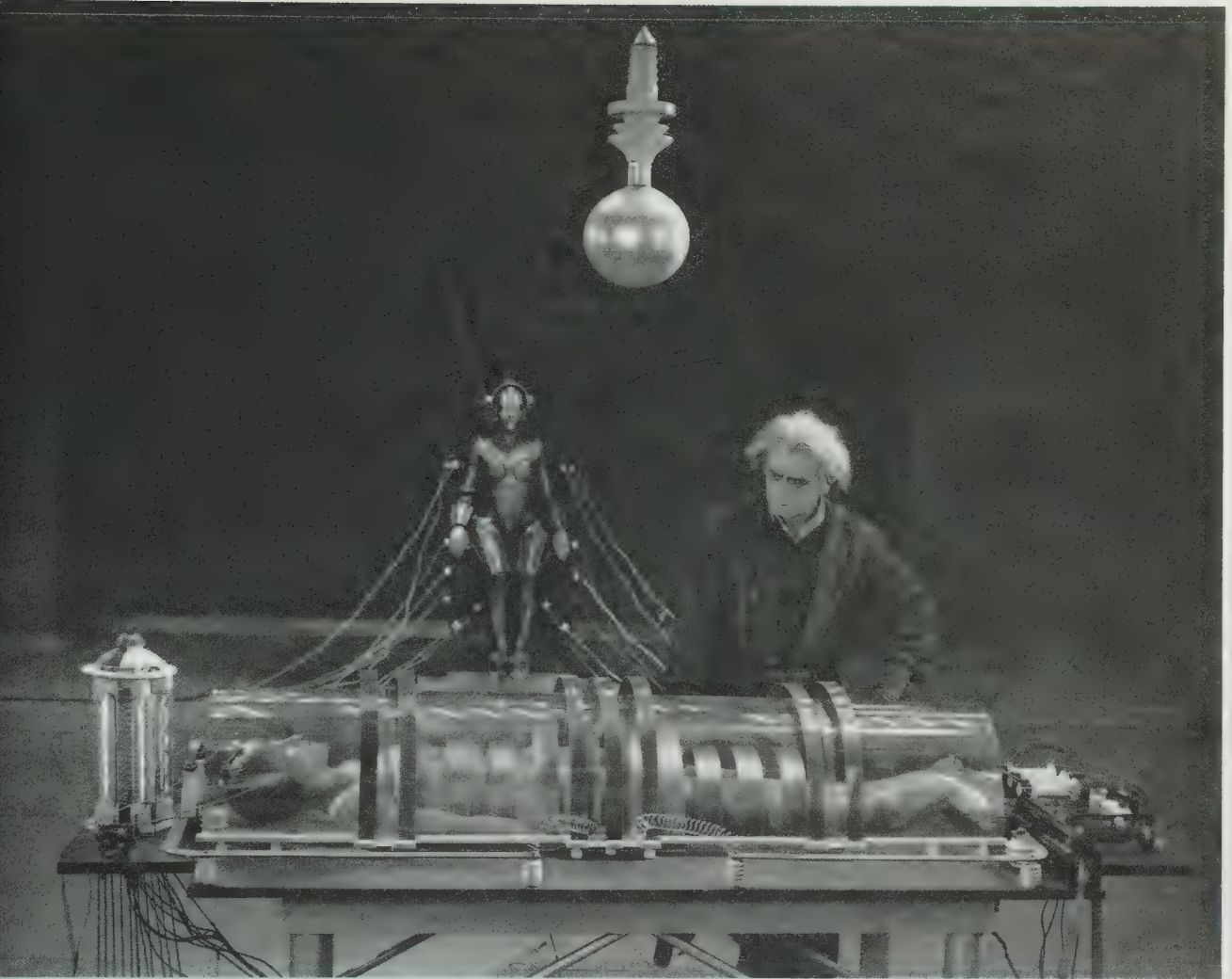
Ainsi érigée en principe premier, la responsabilité d'un futur susceptible d'exister, incluant le devoir de conserver ce qui existe déjà, s'oppose radicalement à toute utopie, à toute **espérance** fondée sur le progrès perpétuel des techniques. La foi en un monde nouveau, en un avenir toujours plus radieux, où l'homme développerait toutes ses capacités, a pourtant inspiré de nombreux penseurs du XVIII^e et surtout du XIX^e siècle². Cette foi n'a pas complètement disparu dans la pensée contemporaine. ►► Texte 12 de Bloch. Mais elle se heurte désormais au développement systématique du sentiment contraire: la **peur** de l'avenir.

La peur semble en effet meilleure conseillère que l'espérance: dans la civilisation technologique, n'est-il pas sage de prendre ses décisions en envisageant que le pire va se produire? La situation inédite qui est la nôtre justifie, pour Hans Jonas, une **éthique de la peur**, allant bien au-delà des principes de précaution et de prudence: cette éthique doit entretenir la crainte des dangers possibles – même improbables – auxquels l'humanité est exposée. C'est elle qui constituera la vraie limite **du progrès technique**, lorsque les hommes se seront volontairement convertis à la non-puissance.

Mais il y a d'évidents risques politiques à cultiver systématiquement la peur, ce sentiment favorisant généralement l'oppression et l'aliénation. Ces risques sont d'autant plus réels que la responsabilité de l'avenir ne concerne pas de façon égale tous les individus, comme c'était le cas de la responsabilité morale ou juridique au sens classique. Le modèle de ce nouveau concept est la responsabilité des parents à l'égard du nourrisson sans défense. Les responsables de l'avenir seraient donc particulièrement les hommes de pouvoir, les «décideurs», et avant tout les hommes d'État.

1 «Le développement durable répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs» («Notre avenir à tous», rapport de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, ONU, 1987).

2 Voir le texte 16 de Kant ►► p. 240.



Fritz Lang (1890-1976), photographie originale de *Metropolis*, 1931, bibliothèque du Film, Paris.

La valeur des êtres naturels

On ne peut pas adresser exactement les mêmes objections au « principe responsabilité » de Jonas qu'au « contrat naturel » de Serres en ce qui concerne les éventuels droits de la nature, des plantes ou des animaux. En abandonnant l'exigence de réciprocité, Jonas peut en effet concevoir que nous ayons, envers ces êtres, des devoirs unilatéraux. Toutefois, le caractère systématique de l'éthique de la peur ne semble pas permettre la distinction entre ce qui, dans la nature, mérite effectivement d'être protégé et ce qui peut ou même doit être modifié, voire combattu, entre ce qui impose le respect et ce qui relève de la nécessaire intervention technique. Après tout, catastrophes météorologiques et virus ne sont-ils pas, également, naturels ?

Si une telle distinction est possible, c'est parce nous ne nous intéressons pas seulement à la nature pour constater ce qu'elle est, mais pour lui reconnaître ou non une **valeur** : nous la jugeons « bonne » quand elle est harmonieuse, « mauvaise » quand elle est destructrice. Les êtres naturels ont pour nous d'autant plus de valeur qu'ils peuvent s'accorder, spontanément, avec nos exigences morales concernant l'humanité elle-même. ►► Texte 13 de Ferry.

N'est-il pas absurde, dans ces conditions, d'opposer écologie et humanisme, comme si l'homme devait s'abolir pour que la nature soit enfin reconnue à sa juste valeur ? En réalité, l'écologie n'a de sens qu'humain. Elle peut et doit faire l'objet d'un débat entre les hommes, devenir un enjeu démocratique, au lieu d'être confiée à un pouvoir qui s'exercerait uniquement dans le registre de la peur.

L'autocorrection prudente de la technique

Le problème des enjeux du progrès technique pourrait alors être posé raisonnablement. Pourquoi douter de l'aptitude de la technique à corriger ses propres effets quand ils sont négatifs? Le progrès technique se manifeste également, par exemple, lorsqu'un État crée des parcs nationaux et prend des mesures d'aménagement de l'espace qui permettent de sauvegarder les principaux types d'écosystème et de pallier l'érosion de la biodiversité.

S'il est un domaine dans lequel cette **auto-correction** prend une importance particulière, c'est celui de la biotechnologie (production artificielle de micro-organismes). Les débats éthiques qu'elle suscite ne correspondent

d'ailleurs pas à l'image simpliste d'un affrontement global entre une technique nihiliste, suivant aveuglément sa route, et une éthique assurée de ses principes transcendants. C'est au contraire dans l'interpénétration de ces deux domaines que se manifeste le mieux cette perpétuelle délibération sur l'action correcte qu'Aristote appelait « prudence ».

Certes, la pensée biotechnologique reste déchirée par une opposition, inconciliable, entre le caractère essentiellement unique de tout être vivant et la normalisation industrielle vers laquelle tend nécessairement la technique.

» Texte 14 de Séris. Cela justifie la **vigilance** actuelle à l'égard d'une technique qui pourrait se donner les moyens de reproduire la vie en série. Cela ne justifie pas pour autant une technophobie systématique et péremptoire.



Anne Geddes,
*La Poupée vivante,
Michaëla (10 semaines),
1993, photographie.*

Textes classiques

La maîtrise de la nature

TEXTE 1 DESCARTES

Ce célèbre passage de Descartes, parfois déformé par des interprétations abusives, établit un lien étroit entre la science moderne, d'inspiration galiléenne, et la maîtrise technique de la nature.

Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver¹ en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne
5 pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles², on en peut trouver une pratique, par laquelle
10 connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seu-
15 lement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre³ et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l'esprit dépend si fort du tempérament⁴
20 et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages⁵ et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher.

René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), VI^e partie, Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 65-66.

1 À les mettre à l'épreuve, expérimentalement.

2 Les universités, où l'on enseignait essentiellement la philosophie d'Aristote.

3 «Jouir des fruits de la terre»: Descartes est loin de vouloir modifier ces fruits, comme le propose à son époque Bacon (voir dans ce chapitre le texte suivant) ou au XX^e siècle Bloch (voir dans ce chapitre le texte 12 ► p. 329).

4 Constitution physique du corps humain.

5 C'est donc la sagesse qui constitue l'horizon du projet cartésien de maîtrise de la nature.

Réaliser tout ce qui est possible

TEXTE 2

BACON

Dans *La Nouvelle Atlantide*¹, Francis Bacon propose l'utopie d'une société (l'île de Bensalem²) totalement vouée à la recherche technoscientifique. Ces extraits d'un discours du « père de la Maison de Salomon³ » semblent préfigurer le jugement de certains philosophes contemporains sur la technique moderne : elle tend à réaliser tout ce qui est possible.

Notre Fondation a pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles.

[...] Nous avons aussi⁴ des vergers et des jardins étendus et diversifiés dans lesquels nous recherchons moins la beauté que la variété des terres et des sols tels que convenant à des plantes et des arbres différents ; certains de ces jardins sont très vastes, plantés d'arbres et de buissons dont les baies ou les fruits nous permettent de produire diverses sortes de boissons en plus de ce qui provient de nos vignobles. Nous y menons aussi toutes les expériences possibles concernant les différentes techniques de greffe sur des arbres fruitiers comme sur des espèces sauvages, ce qui donne beaucoup de résultats. Dans ces mêmes vergers et ces jardins nous parvenons, par notre art, à rendre plus précoces ou plus tardifs les arbres et les fleurs ; nous parvenons aussi à faire en sorte que les plantes croissent et portent des fruits plus vite qu'il ne leur est naturel. À force d'art nous les rendons aussi beaucoup plus grandes qu'il n'est dans leur nature ; leurs fruits sont plus gros et plus sucrés ; leur goût, leur parfum, leur couleur et leur forme sont différents de ce que l'on trouve à l'état naturel. Et parmi ces plantes, nombreuses sont celles que nous modifions de telle sorte qu'elles deviennent utiles d'un point de vue médicinal.

1 L'Atlantide, île engloutie, est un mythe forgé par Platon dans le *Timée*, et surtout le *Critias*.

2 Île imaginaire située par Bacon dans les mers du Sud. Son nom rappelle évidemment celui de Jérusalem.

3 Un collège de sages.

4 Après avoir présenté le but de la fondation, le père en développe successivement les différentes réalisations, dont celle-ci.

Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide* (1627), trad. M. Le Doeuff et M. Llasera, Flammarion, coll. « GF », 1995, p. 119 et 121-122.

La technique exige un supplément d'âme

TEXTE 3

BERGSON

Si le progrès technique, estime Bergson, asservit l'humanité au lieu de la libérer, c'est parce que des circonstances accidentelles l'ont détourné de la voie spirituelle qu'il devrait emprunter.

1 La mystique caractérise, selon Bergson, une religion dynamique : religion d'amour et de joie, s'identifiant à l'élan créateur de la vie.

2 Le « mécanisme » ou le « machinisme » désignent dans ce texte ce que nous appelons la « technique ».

L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique¹ appelle la mécanique². On ne l'a pas assez remarqué, parce que la mécanique, par un accident d'aiguillage, a été lancée sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le luxe pour un certain nombre, plutôt que la libération pour tous. Nous sommes frappés du résultat accidentel, nous ne voyons pas le machinisme dans ce qu'il devrait être, dans ce qui en fait l'essence. Allons plus loin. Si

nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même
 10 des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de
 l'humanité est donc un prolongement de son corps. La nature, en nous dotant
 d'une intelligence essentiellement fabricatrice, avait ainsi préparé pour nous
 un certain agrandissement. Mais des machines qui marchent au pétrole, au
 charbon, à la « houille blanche³ », et qui convertissent en mouvement des
 15 énergies potentielles accumulées pendant des millions d'années, sont venues
 donner à notre organisme une extension si vaste et une puissance si formi-
 dable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force, que sûrement il n'en
 avait rien été prévu dans le plan de structure de notre espèce : ce fut une
 chance unique, la plus grande réussite matérielle de l'homme sur la planète.
 20 Une impulsion spirituelle avait peut-être été imprimée au début : l'extension
 s'était faite automatiquement, servie par le coup de pioche accidentel qui
 heurta sous terre un trésor miraculeux⁴. Or, dans ce corps démesurément
 grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop
 faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables
 25 problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions
 de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts
 désordonnés et inefficaces : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie poten-
 tielle, cette fois morale. Ne nous bornons donc pas à dire, comme nous le
 faisons plus haut, que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le
 30 corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait
 une mystique. Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques
 qu'on ne le croirait ; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des
 services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée
 encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel.



3 Énergie hydraulique
 fournie par les chutes
 d'eau en montagne.

4 Le charbon.

Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932),
 PUF, coll. « Quadrige », 1984, p. 329-331.

Définition de la prudence

TEXTE 4 ARISTOTE

*Aristote définit la prudence en l'opposant à la science, qui ne délibère pas
 mais démontre. Il l'oppose également à l'art (tekhnê, « art » ou « technique »),
 qui n'aide pas à bien agir, mais seulement à produire correctement¹. Puisque
 nous sommes voués à agir dans un monde incertain, nous avons moins besoin
 de science ou de technique que de prudence.*

De l'avis général, le propre d'un homme prudent c'est d'être capable
 de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même,
 non pas sur un point partiel (comme par exemple quelles sortes de choses
 sont favorables à la santé ou à la vigueur du corps), mais d'une façon géné-
 5 rale, quelles sortes de choses par exemple conduisent à la vie heureuse.
 Une preuve, c'est que nous appelons aussi prudents ceux qui le sont en un
 domaine déterminé, quand ils calculent avec justesse en vue d'atteindre une
 fin particulière digne de prix, dans des espèces où il n'est pas question d'art ;
 il en résulte que, en un sens général aussi, sera un homme prudent celui qui
 10 est capable de délibération.

1 Voir dans le chapitre
 « La technique, l'art et le
 beau » le texte 1
 d'Aristote ► p. 79.

2 Dans une production, l'acte n'est qu'un moyen en vue d'une fin extérieure. L'action véritable porte au contraire sa fin en elle-même.

Mais on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, ni sur celles qu'il nous est impossible d'accomplir; par conséquent s'il est vrai qu'une science s'accompagne de démonstration, mais que les choses dont les principes peuvent être autres qu'ils ne sont n'admettent pas de démonstration (car toutes sont également susceptibles d'être autrement qu'elles ne sont), et s'il n'est pas possible de délibérer sur les choses qui existent nécessairement, la prudence ne saurait être ni une science, ni un art: une science, parce que l'objet de l'action peut être autrement qu'il n'est; un art, parce que le genre de l'action est autre que celui de la production². Reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain.

Aristote (IV^e siècle av. J.-C.), *Éthique à Nicomaque*, livre VI, chap. 5, 1140 a 25-b 6, trad. J. Tricot,

Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», 1990, p. 284-285.

L'homme n'a de devoirs qu'envers l'homme

TEXTE 5

KANT

Dans ce passage, Kant met à l'épreuve la thèse selon laquelle l'homme n'a de devoirs qu'envers l'homme. Certes, cette thèse n'exclut pas que nous ayons, indirectement, des devoirs concernant les êtres naturels, et surtout, comme c'est le cas ici, les animaux. Mais l'objet direct de ces devoirs ne peut être que l'homme lui-même.

1 Kant vient de montrer qu'il est contraire à notre devoir de détruire la beauté du règne végétal. Maltraiter les animaux s'y oppose encore davantage.

2 Il n'y a donc pas de droit des animaux, mais seulement des devoirs humains à propos des animaux.

Relativement à cette partie des créatures qui est vivante, quoique dépourvue de raison, traiter les animaux avec violence, ainsi que cruauté, est intérieurement plus opposé¹ au devoir de l'homme envers lui-même, parce que l'on émousse en l'homme ainsi le sentiment de sympathie qui concerne leurs souffrances et qu'une disposition naturelle très favorable à la moralité dans les rapports aux autres hommes est affaiblie et peu à peu anéantie. L'homme compte parmi ses droits celui de tuer les animaux (mais sans torture) ou de leur imposer un travail, à la condition qu'il n'excède point leurs forces (puisque nous sommes nous-mêmes soumis à cette nécessité); en revanche il faut mépriser les expériences physiques cruelles que l'on pratique sur eux pour le simple profit de la spéculation, alors que le but pourrait être atteint même sans elles. – La reconnaissance même pour les services longtemps donnés par un vieux cheval ou un vieux chien (comme si c'étaient des personnes de la maison), appartient *indirectement* au devoir de l'homme, si on le considère *relativement* à ces animaux², mais considéré *directement* il s'agit toujours d'un devoir de l'homme envers lui-même.

Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, II^e partie, Doctrine de la vertu (1797), § 17,

trad. A. Philonenko,

Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», 1985, p. 118.

Éclairage contemporain

Le nihilisme du progrès technique

TEXTE 6

HENRY

Michel Henry étend ici à la technique sa critique radicale de la science galiléenne (voir dans le chapitre « La révolution galiléenne » le texte 9 p. 303). La technique contemporaine révèle en effet, selon lui, ce qu'avait de nihiliste le mot d'ordre apparemment exaltant de Bacon : « réaliser toutes les choses possibles » (voir le texte 2 p. 322).

Libre de tout lien, séparée de toute totalité cohérente et finalisée, la technique fonce en avant, droit devant elle comme une fusée interplanétaire, sans savoir d'où elle vient, où elle va, ni pourquoi. Dans son extériorité radicale à la vie, à la vie qui se sent et s'éprouve elle-même et puise en elle, dans ce qu'elle éprouve, la loi de son action et de son développement, elle est devenue une transcendance absolue, sans raison et sans lumière, sans visage et sans regard [...].

À supposer que, au sein de ce développement monstrueux de la technique moderne, l'apparition d'un procédé nouveau – la fission de l'atome¹, une manipulation génétique², etc. – pose une question à la conscience d'un savant, cette question sera balayée comme anachronique parce que, dans la seule réalité qui existe pour la science, il n'y a ni question ni conscience. Et si d'aventure un savant se laissait arrêter par ses scrupules – ce qui d'ailleurs n'arrive jamais parce qu'un savant est au service de la science –, cent autres se lèveraient, se sont déjà levés pour prendre le relais. Car tout ce qui peut être fait par la science doit être fait par elle et pour elle, puisqu'il n'y a rien d'autre qu'elle et que la réalité qu'elle connaît, à savoir la réalité objective, dont la technique est l'autoréalisation³.

Michel Henry, *La Barbarie*, PUF, coll. « Quadrige », 2001.

Implications philosophiques de la technoscience

TEXTE 7

HOTTOIS

Ce texte indique ce que devrait entraîner, en philosophie, la reconnaissance de l'existence d'une techno-science (ou technoscience, comme on l'écrit maintenant). Cette reconnaissance rend caduque, selon Gilbert Hottois, toute philosophie des sciences qui se consacre strictement à l'épistémologie, comme si les questions éthiques n'étaient pas de son ressort.

La philosophie de la technique est à distinguer de la philosophie des sciences, discipline déjà classique mais qui méconnaît généralement cette vérité essentielle selon laquelle la science moderne est foncièrement, jusque dans la recherche fondamentale ou « pure », technicienne, de telle sorte

1 La rupture d'un noyau d'atome, par absorption d'une particule, est le principe de la bombe atomique.

2 La plus importante manipulation génétique à ce jour est le clonage.

3 La technique accomplit la science galiléenne, en produisant elle-même le monde objectif que cette science a pour vocation d'étudier.



1 «Ontologique» signifie : «relatif à l'être en général». Le grand projet de la philosophie est d'établir une théorie de l'être en tant que tel.

2 En microphysique, les accélérateurs de particules. En neurologie, les dispositifs électroniques utilisés comme modèles pour l'étude du fonctionnement du cerveau.

5 que l'appellation « techno-science » lui rendrait mieux justice. La philosophie des sciences continue de faire comme si l'entreprise scientifique demeurerait essentiellement théorique et discursive, dans le prolongement (sans doute sinueux et retors) du grand projet ontologique de la philosophie¹.

Or, reconnaître que la science contemporaine est essentiellement, et
10 pas seulement accessoirement, secondairement ou provisoirement, technique entraîne à la considérer comme fondamentalement et inévitablement active, manipulatrice, très différente d'un simple regard ou d'une parole portés sur le réel. La nature pratique, active, de la techno-science – qui s'affirme de la microphysique à la neurologie² – fait qu'elle rencontre essentiellement et d'elle-même des questions éthiques qu'elle ne peut plus igno-
15 rer au profit exclusif de considérations épistémologiques et théoriques. « Que dois-je faire ? » dépend fondamentalement de ce que j'ai la capacité de faire. La techno-science, qui a radicalement modifié la nature et le champ du « pouvoir-faire » humain, individuel et collectif, exige du même coup que la
20 question éthique soit fondamentalement reconsidérée. Ceci signifie que le problème des rapports entre l'éthique et la technique n'intervient pas comme un chapitre quelconque de la philosophie de la technique : elle en constitue la problématique centrale et actuelle.

Gilbert Hottois, « Éthique et technique »,

L'Univers philosophique dans Encyclopédie philosophique universelle, t. I, PUF, 1989, p. 136.

Progrès technique et croissance économique

TEXTE 8

ELLUL

Dans le système technicien qui est le nôtre, on n'invente plus « pour » atteindre telle ou telle fin, satisfaire tel ou tel besoin, mais simplement « parce que » l'invention est possible, compte tenu des techniques déjà existantes. La technique est donc devenue, selon Jacques Ellul, un processus autonome, qui croît par son propre mouvement.

Il n'y a pratiquement jamais création d'une nouvelle technique *pour* obtenir tel résultat. Ce n'est pas « pour traverser l'Atlantique » que l'on opère des modifications successives sur les modèles d'avions. En réalité on se trouve en présence de centaines de produits, de machines, de moyens, de procédés, etc., et on effectue des combinaisons entre eux jusqu'à ce qu'apparaisse
5 un objet technique plus performant, plus « utile », etc. Ce n'est pas d'ailleurs « pour vendre » un produit nouveau que l'on crée ces produits nouveaux. Ils sont créés par la mise en relation de techniques antérieures. Bien entendu lorsque le produit existe, alors, il peut être mis en vente, il peut
10 faire l'objet d'une activité économique, soit de fabrication soit de commercialisation. Mais le schéma classique, selon lequel « un besoin » existe, l'entrepreneur le sait et il cherche à obtenir des techniciens le produit destiné à satisfaire ce besoin, est totalement faux. On peut même constater que lorsque l'on procède ainsi, les produits techniques offerts ne réussissent abso-
15 lument pas. [...]



1 Dans une progression arithmétique, la différence entre les termes consécutifs est constante. Dans une progression géométrique, cette différence elle-même augmente régulièrement.

La croissance technique s'effectue simplement parce qu'il y a à un moment « tant » de produits dont la combinaison est possible, ce qui donne alors naissance à un autre produit et par conséquent, plus il y a de facteurs techniques existants plus le nombre des combinaisons est grand, si bien que
20 j'ai pu dire que la croissance économique fonctionne sur un mode arithmétique, la croissance technique sur un mode géométrique¹.

Jacques Ellul, « Technique et Économie »,
L'Univers philosophique dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t. I,
PUF, 1989, p. 282.

Nous pouvons désormais « faire la nature »

TEXTE 9 ARENDT

Hannah Arendt montre ici que la technique nucléaire ne se borne plus à utiliser des forces naturelles, mais les produit effectivement. En déclenchant ainsi, par sa propre action, des processus absolument nouveaux dans l'univers où il vit, l'homme va rendre cet univers imprévisible : selon la philosophe, c'est là qu'est le suprême danger.



1 Selon l'auteur, la différence traditionnelle entre la nature prévisible et l'histoire imprévisible est donc en voie d'abolition.

2 Le projet cartésien de maîtrise (voir dans ce chapitre le texte 1 ► p. 321) ne dépasse pas ce stade, qualifié par l'auteur de « prémoderne ».

Nous savons aujourd'hui que bien que nous ne puissions « faire » la nature au sens de la création, nous sommes tout à fait capables de déclencher de nouveaux processus naturels, et qu'en un sens par conséquent nous « faisons la nature », dans la même mesure que nous « faisons l'histoire¹ ». Il
5 est vrai que nous n'avons atteint ce stade qu'avec les découvertes nucléaires, où des forces naturelles sont libérées, délivrées, pour ainsi dire, et où ont lieu des processus naturels qui n'auraient jamais existé sans l'intervention directe de l'action humaine. Ce stade va bien au-delà non seulement de l'époque prémoderne, où le vent et l'eau étaient utilisés pour suppléer et
10 multiplier les forces humaines², mais aussi de l'ère industrielle avec sa machine à vapeur et son moteur à combustion interne, où des forces naturelles étaient imitées et utilisées comme des moyens de production créés par l'homme.

Hannah Arendt, « Le concept d'histoire », *La Crise de la culture* (1968),
trad. P. Lévy, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, p. 79.

La nature est un sujet de droit

TEXTE 10 SERRES

Pour le philosophe Michel Serres, un « contrat naturel » peut seul satisfaire l'exigence de justice, c'est-à-dire de réciprocité universelle. L'idée de contrat social¹ a trahi cette exigence, en refusant de l'étendre à la nature, bafouée en tant que sujet de droit.



1 Voir dans le chapitre « L'État et la société » le texte 6 de Hobbes ► p. 253 et dans le chapitre « Citoyenneté antique et citoyenneté moderne » le texte 2 de Rousseau ► p. 344.

Nous pensons le droit à partir d'un sujet de droit, dont la notion s'étendit progressivement. N'importe qui, jadis, ne pouvait y accéder : la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen donna la possibilité à tout homme en général d'accéder à ce statut de sujet du droit. Le contrat social,
5 du coup, s'achevait, mais se fermait sur soi, laissant hors jeu le monde,

collection énorme de choses réduites au statut d'objets passifs de l'appropriation. Raison humaine majeure, nature extérieure mineure. Le sujet de la connaissance et de l'action jouit de tous les droits et ses objets d'aucun. Ils n'ont encore accédé à aucune dignité juridique. Ce pour quoi, depuis, la science a tous les droits.

Voilà pourquoi nous vouons nécessairement les choses du monde à la destruction. Maîtrisées, possédées, du point de vue épistémologique², mineures dans la consécration prononcée par le droit. Or, elles nous reçoivent comme des hôtes, sans lesquelles, demain, nous devons mourir. Exclusivement social, notre contrat devient mortifère, pour la perpétuation de l'espèce, son immortalité objective et globale.

Qu'est-ce que la nature? D'abord l'ensemble des conditions de la nature humaine elle-même, ses contraintes globales de renaissance ou d'extinction, l'hôtel qui lui donne logement, chauffage et table; de plus elle les lui ôte dès qu'il en abuse. Elle conditionne la nature humaine qui, désormais, la conditionne à son tour. La nature se conduit comme un sujet.

Michel Serres, *Le Contrat naturel*, François Bourin, 1990, p. 64.


2 Du point de vue de la connaissance scientifique.

Jusqu'où s'étend notre responsabilité?

TEXTE 11

JONAS

Prenant acte de l'inaptitude de l'éthique traditionnelle à répondre aux défis du progrès technique, Hans Jonas montre ici que la reconnaissance d'un droit de la nature, loin d'obéir à une exigence de réciprocité, dépend au contraire de notre responsabilité¹ sans partage et sans contrepartie.

Et si le nouveau type de l'agir humain voulait dire qu'il faut prendre en considération davantage que le seul intérêt «de l'homme» – que notre devoir s'étend plus loin et que la limitation anthropocentrique² de toute éthique du passé ne vaut plus? Du moins n'est-il plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extra-humaine, de la biosphère³ dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard – non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et de son propre droit. Si c'était le cas, cela réclamerait une révision non négligeable des fondements de l'éthique. Cela voudrait dire chercher non seulement le bien humain mais également le bien des choses extra-humaines, c'est-à-dire étendre la reconnaissance de «fins en soi⁴» au-delà de la sphère de l'homme et intégrer cette sollicitude dans le concept du bien humain. Aucune éthique du passé (mise à part la religion) ne nous a préparés à ce rôle de chargés d'affaires – et moins encore la conception scientifique dominante de la nature. Cette dernière nous refuse même décidément tout droit théorique de penser encore à la nature comme à quelque chose qui mérite le respect puisqu'elle réduit celle-ci à l'indifférence de la nécessité et du hasard et qu'elle l'a dépouillée de toute la dignité des fins. Et pourtant: un appel muet qu'on préserve son intégrité semble émaner de la plénitude du monde de la vie,


1 Voir dans le chapitre «La liberté» le texte 16 de Jonas ■ p. 199.

2 Tournant exclusivement autour de l'homme.

3 Ensemble des êtres vivants, animaux et végétaux, qui se développent à la surface du globe terrestre.

4 Selon Kant, au contraire, seule la personne humaine peut être reconnue comme une fin en soi.

5 Le problème éthique de l'action se confond désormais avec le problème métaphysique de l'être, car il dépend de notre action que la nature « soit ».

là où elle est menacée. Devons-nous l'entendre, devons-nous reconnaître la légitimité de sa prétention, sanctionnée par la nature des choses ou devons-nous y voir simplement un sentiment de notre part, auquel nous pouvons
25 céder quand nous le voulons et dans la mesure où nous pouvons nous le permettre? Prise au sérieux dans ses implications théoriques la première thèse nous obligerait à élargir considérablement la conversion de la pensée mentionnée au-delà de la doctrine de l'agir, c'est-à-dire l'éthique, vers la doctrine de l'être, c'est-à-dire la métaphysique⁵, dans laquelle en dernière
30 instance toute éthique doit être fondée.

Hans Jonas, *Le Principe responsabilité* (1979), trad. J. Greisch, Flammarion, coll. « Champs », p. 34-35.

Progrès technique et utopie

TEXTE 12

BLOCH

Cet extrait illustre l'aspect utopique du « principe espérance » conçu par le philosophe allemand Ernst Bloch. C'est à un tel utopisme, prolongeant celui de Bacon (voir dans ce chapitre le texte 2 p. 322), qu'Hans Jonas veut opposer le sérieux du « principe responsabilité » (voir le texte 11 ci-dessus).

L'importance accordée à la puissance dans notre société fait que la technique n'est libérée qu'à des fins guerrières, en vue de produire les instruments de la mort; or le volume de cette production suffit déjà à indiquer avec quelle profusion la fabrication des denrées alimentaires pourrait se développer. Des choses jusqu'ici inouïes y contribueraient, en chimie organique
5 surtout, grâce à une technique qui ne s'oriente plus seulement vers la transformation des matières premières, mais aussi vers la formation synthétique de ces matières elles-mêmes. C'est avec l'emploi de colorants à l'aniline¹ remplaçant les colorants végétaux que ce phénomène s'est déployé pour la
10 première fois sur une grande échelle; le salpêtre artificiel, l'huile artificielle, le caoutchouc artificiel suivirent; probablement le plastique finira-t-il par remplacer l'acier dans les voitures, les wagons de chemin de fer et peut-être les machines elles-mêmes. Les engrais artificiels, et les rayons artificiels ne tarderont sans doute pas à faire leur apparition, peut-être sont-ils
15 même déjà en bonne voie d'inciter la terre à produire mille fois plus de fruits, avec une démesure et dans « un mouvement anti-déméterien² » sans pareil, allant jusqu'au concept limite synthétique du champ de blé qui pousse dans le creux de la main. Bref, la technique en soi serait prête, presque déjà apte à conquérir l'indépendance par rapport au traitement lent et régionalement
20 limité des matières premières par la nature, voire l'indépendance par rapport aux transports lointains [...]. L'époque d'une surnaturation de la nature donnée serait alors échue, non sans que cela comporte les dangers bien connus que présente l'artificialité d'une technique transmise par la bourgeoisie, exacerbée par elle jusqu'à l'abstraction³.

Ernst Bloch, *Le Principe espérance* (1954-1956), t. II, trad. F. Wuilmart, Gallimard, 1982, p. 541.

1 Liquide toxique employé dans la fabrication des colorants.

2 De Déméter, déesse grecque de la terre cultivée.

3 Ainsi, pour l'auteur, les dangers ne viennent pas de la technique en soi, mais de son utilisation capitaliste.

Écologie et humanisme

TEXTE 13

FERRY

Le philosophe contemporain Luc Ferry tente dans ce passage de surmonter le conflit entre l'écologie – méfiante envers l'homme – et la tradition humaniste de l'Occident. Il faut, selon lui, comprendre en quel sens la nature tient sa valeur de l'homme, sans pour autant la réduire au mécanisme cartésien.

Si l'animal n'était qu'une machine, comme le pensent les cartésiens, la question de ses droits ne se serait *jamais* posée. Ce qui peut éveiller à *son propos* le sentiment d'une *obligation*, au-delà même de la compassion et de la pitié qui relèvent de la simple *sympathie*, c'est le caractère non *mécanique* du vivant qu'il incarne. [...] Bref, tout se passe *comme si* la nature, dans l'animal, tendait en certaines circonstances à se faire humaine, *comme si elle s'accordait d'elle-même avec des idées auxquelles nous attachons un prix lorsqu'elles se manifestent dans l'humanité.*

[...] Car c'est bien *la nature elle-même* qui fait signe vers des idées qui nous sont chères, et non pas nous qui les projetons en elle : à l'encontre de ce que pensent les cartésiens, il semble raisonnable d'admettre que les cris des animaux qui souffrent n'ont pas la même signification que les sons égrenés par le timbre de l'horloge, que la fidélité du chien n'est pas celle de la montre. De là le sentiment que la nature possède bien cette fameuse *valeur intrinsèque* sur laquelle s'appuient les *deep ecologists*¹ pour légitimer leur anti-humanisme. Mais d'un autre côté, et c'est là ce qu'ils manquent, ce sont *les idées évoquées* par la nature qui lui donnent tout son prix. Sans elles, nous n'accorderions pas la moindre valeur au monde objectif. Bien plus : c'est parce que la nature, souvent, va à l'encontre de telles idées, parce qu'elle est aussi génératrice de violence et de mort, que nous lui ôtons aussitôt la valeur que nous lui attribuions l'instant d'avant, lorsqu'elle nous semblait belle, harmonieuse, ou même, dans l'animal, intelligente et affectueuse.

Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992, p. 258-260.

 1 Aux États-Unis, l'expression *deep ecology* (littéralement, « écologie profonde ») désigne la tendance révolutionnaire de l'écologie. Sa thèse principale est que la nature doit être respectée pour elle-même, et non en tant qu'environnement de l'homme. Voir p. 310 de ce chapitre ainsi que dans le chapitre « Les droits de l'homme et leurs critiques » le texte 6 de L. Ferry p. 370.

Les enjeux des progrès biotechnologiques

TEXTE 14 SÉRIS

Spécialiste en philosophie de la technique, Jean-Pierre Sérís montre que, s'il est indispensable de limiter les progrès biotechnologiques, la détermination de cette limite suscite à chaque fois des choix éthiques difficiles.

Le concept de biotechnologie¹ porte en lui-même le risque d'un affrontement entre deux types de normes et de rapport à la norme. Entre la norme au sens technique, qui implique normalisation², et la norme au sens biologique, qui implique la normativité³ du vivant, vient un moment où il faut choisir. On évoque de plus en plus le « droit à naître normal ». Mais de quelle norme parle-t-on ? Apprenant que le fœtus qu'elle porte est atteint d'une tare congénitale morphologique, héritée du père, une femme demande l'avortement thérapeutique. Le père s'écrie : « C'est moi que tu as tué. » Ce qu'il appelle une vie normale ne correspond pas à la définition sociale de la normalité. De même, chaque fois qu'intervient le jugement sur la « qualité de la vie », un jugement externe et interne devraient être distingués, car ils sont fort différents. Le porteur d'un handicap n'est pas le seul juge de son handicap, mais il serait grave de tenir son appréciation pour nulle et non avenue. On ne voit pas sans stupeur s'annoncer un droit de regard social sur ce qui mérite de naître (pas plus hélas que sur ce qui ne mérite plus de vivre) : à ce compte, le poids des tares subsisterait, et serait même aggravé, tout écart par rapport à la norme du moment pouvant apparaître comme tel (couleur des cheveux, des yeux, taille, poids, signes extérieurs de vieillesse, ou de maladie...). Il est impossible de *fixer* des normes de la valeur vitale, comme de la valeur humaine. La vie comme normativité a bousculé jusqu'ici toute normalisation techniciste. Les moyens accrus de la technique modifient-ils le rapport de force ? Surtout, la technologie, en devenant biotechnologie, a-t-elle fait la preuve qu'elle intègre à celle de la normativité du vivant l'échelle de ses propres normes ? C'est loin d'être le cas, et c'est toute la question. L'uniformité, la reproduction de l'identique a un sens et une valeur technique. Elle n'a pas de valeur biologique. Elle est un non-sens biologique, avant même d'être en contradiction avec l'éthique de la personne.

Jean-Pierre Sérís, *La Technique*, PUF, 1994, p. 370-371.

1 Production artificielle de micro-organismes (enzymes, hormones, anticorps).

2 Une normalisation impose à tous les individus un modèle unique.

3 On parle de normativité, en biologie, pour désigner le fait qu'un être vivant construit ses propres normes. La maladie, par exemple, n'est pas seulement un écart par rapport à la norme de la santé, mais fait apparaître une norme de vie différente.

Texte 15 Sophocle : La grande merveille, c'est l'homme

Selon cet extrait d'une des principales tragédies de Sophocle, si l'homme est cet être exceptionnel, fascinant et effrayant à la fois, qui tourmente la Terre, celle-ci n'en demeure pas moins éternelle et infatigable.

Entre tant de merveilles du monde, la grande merveille, c'est l'homme.

Il parcourt la mer qui moutonne quand la tempête souffle du sud,
il passe au creux des houles mugissantes,
et la plus ancienne des divinités, la Terre souveraine¹,

5 l'immortelle, l'inépuisable,
une année après l'autre
il la travaille, il la retourne,
alignant les sillons au pas lent de ses mules.

Le peuple oiseau, race légère,
10 et les fauves des bois et la faune marine,
il les capture au creux mouvant de ses filets,
cet inventeur de stratagèmes!
Il attire dans ses pièges
le gros gibier des plateaux,
15 il courbe sous le collier le col crépu du cheval,
ou le taureau des monts dans le plein de sa force.

Et le langage et la pensée rapide comme le vent et les lois et les mœurs,
il s'est tout enseigné sans maître,
comme à s'abriter des grands froids
et des traits perçants de la pluie.

20 Génie universel et que rien ne peut prendre
au dépourvu, du seul Hadès²
il n'élude point l'échéance,
bien qu'à des cas désespérés, parfois, il ait trouvé remède³.

Riche d'une intelligence incroyablement féconde,
25 du mal comme du bien il subit l'attrance,
et sur la justice éternelle
il greffe les lois de la terre.

Mais le plus haut dans la cité se met au ban de la cité
si, dans sa criminelle audace, il s'insurge contre la loi.
À mon foyer ni dans mon cœur

30 Le révolté n'aura jamais sa place.

1 Gaïa, la divinité grecque personnifiant la Terre mère.

2 Dans la mythologie grecque, Hadès désigne à la fois le séjour des morts et le dieu des enfers.

3 S'il ne donne pas à l'homme le moyen d'éluder la mort, l'art médical permet parfois d'en retarder l'échéance.

Texte 16 Les droits de l'animal

Si le contenu de ce texte solennel, calqué sur les déclarations des droits de l'homme¹, met en avant l'égalité et la réciprocité entre des espèces qui doivent mutuellement se respecter, on ne peut oublier qu'une déclaration de ce genre ne s'adresse qu'à l'homme et fait de lui l'unique responsable de l'équilibre naturel.

DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L'ANIMAL²

Préambule

- C**onsidérant que tout animal possède des droits,
 Considérant que la méconnaissance et le mépris de ces droits ont conduit et continuent de conduire l'homme à commettre des crimes envers la nature et envers les animaux,
 5 Considérant que la reconnaissance par l'espèce humaine du droit à l'existence des autres espèces animales constitue le fondement de la coexistence des espèces dans le monde,
 Considérant que des génocides sont perpétrés par l'homme et menacent d'être perpétrés,
 10 Considérant que le respect des animaux par l'homme est lié au respect des hommes entre eux,
 Considérant que l'éducation doit apprendre dès l'enfance à observer, comprendre, respecter et aimer les animaux,

Il est proclamé ce qui suit:

15 Article premier

Tous les animaux naissent égaux devant la vie et ont les mêmes droits à l'existence.

Article 2

1. Tout animal a droit au respect.
2. L'homme, en tant qu'espèce animale, ne peut exterminer les autres ani-
 20 maux ou les exploiter en violant ce droit; il a le devoir de mettre ses connaissances au service des animaux.
3. Tout animal a droit à l'attention, aux soins et à la protection de l'homme.

Article 3

- 25 1. Nul animal ne sera soumis ni à des mauvais traitements ni à des actes cruels.
2. Si la mise à mort d'un animal est nécessaire, elle doit être instantanée, indolore et non génératrice d'angoisse.

Article 4

- 30 1. Tout animal appartenant à une espèce sauvage a le droit de vivre libre dans son propre environnement naturel, aérien ou aquatique, et a le droit de se reproduire.
2. Toute privation de liberté, même si elle a des fins éducatives, est contraire à ce droit.

1 Voir la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 (dans le chapitre « Citoyenneté antique et citoyenneté moderne » le texte 8 ► p. 351) et la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (dans le chapitre « Les droits de l'homme et leurs critiques » le texte 9 ► p. 374).

2 C'est le texte intégral de cette déclaration.

Article 5

1. Tout animal appartenant à une espèce vivant traditionnellement dans l'environnement de l'homme a le droit de vivre et de croître au rythme et dans les conditions de vie et de liberté qui sont propres à son espèce.
2. Toute modification de ce rythme ou de ces conditions qui serait imposée par l'homme à des fins mercantiles³ est contraire à ce droit.

Article 6

1. Tout animal que l'homme a choisi pour compagnon a droit à une durée de vie conforme à sa longévité naturelle.
2. L'abandon d'un animal est un acte cruel et dégradant.

Article 7

Tout animal ouvrier a droit à une limitation raisonnable de la durée et de l'intensité du travail, à une alimentation réparatrice et au repos.

Article 8

1. L'expérimentation animale impliquant une souffrance physique ou psychologique est incompatible avec les droits de l'animal, qu'il s'agisse d'une expérimentation médicale, scientifique, commerciale ou de toute autre forme d'expérimentation.
2. Les techniques de remplacement doivent être utilisées et développées.

Article 9

- 55 Quand l'animal est élevé pour l'alimentation, il doit être nourri, logé, transporté et mis à mort sans qu'il en résulte pour lui ni anxiété ni douleur.

Article 10

1. Nul animal ne doit être exploité pour le divertissement de l'homme.
2. Les exhibitions d'animaux et les spectacles utilisant les animaux sont incompatibles avec la dignité de l'animal.

Article 11

Tout acte impliquant la mise à mort d'un animal sans nécessité est un biocide, c'est-à-dire un crime contre la vie.

Article 12

- 65 1. Tout acte impliquant la mise à mort d'un grand nombre d'animaux sauvages est un génocide, c'est-à-dire un crime contre l'espèce.
2. La pollution et la destruction de l'environnement naturel conduisent au génocide.

Article 13

- 70 1. L'animal mort doit être traité avec respect.
2. Les scènes de violences dont les animaux sont victimes doivent être interdites au cinéma et à la télévision, sauf si elles ont pour but de démontrer une atteinte aux droits de l'animal.

Article 14

- 75 1. Les organismes de protection et de sauvegarde des animaux doivent être représentés au niveau du gouvernement.
2. Les droits de l'animal doivent être défendus par la loi comme les droits de l'homme.



3 Exclusivement tournées vers le profit, cupides, vénales.

Déclaration universelle des droits de l'animal
(proclamée le 17 octobre 1978 à la Maison de l'Unesco, à Paris),
dans le vol. Symposium de l'*Encyclopædia Universalis*, 1985, p. 20.

POINTS DE REPÈRE

Parce que la science galiléenne semble impliquer le progrès irréversible d'une technique autonome, transformant la nature de façon imprévisible, la question se pose de savoir comment un tel progrès pourrait être contenu. L'affirmation de notre absolue responsabilité envers la nature n'implique pas que les êtres naturels soient d'authentiques sujets de droit, ni qu'ils soient tous également dignes d'être protégés. La prudence humaine, en outre, ne saurait se passer de la technique elle-même pour corriger les effets négatifs de la technique.



B I B L I O G R A P H I E



JACQUES-YVES GOFFI, *La Philosophie de la technique*, PUF, 1988.

MICHEL SERRES, *Le Contrat naturel*, François Bourin, 1990.



JACQUES ELLUL, *Le Système technique*, Calmann-Lévy, 1977.

LUC FERRY, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992.

GILBERT HOTTOIS, *Le Signe et la Technique*, Aubier, 1984.

LEWIS MUMFORD, *Technique et civilisation*, Éd. du Seuil, 1950.

JEAN-PIERRE SÉRIS, *La Technique*, PUF, 1994.



ERNST BLOCH, *Le Principe espérance*, Gallimard, 1982.

FRANÇOIS DAGOGNET, *La Maîtrise du vivant*, Hachette, 1988.

HANS JONAS, *Le Principe responsabilité*, Flammarion, coll. « Champs ».

CITOYENNETÉ ANTIQUE ET CITOYENNETÉ MODERNE : la question de l'esclavage

L'invention perpétuelle de la citoyenneté

Dans l'article « Politique » de son Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire (1882), Ferdinand Buisson, le collaborateur de Jules Ferry au ministère de l'Instruction publique, note que la grande réforme de l'école républicaine est d'y introduire la politique, sous la forme de l'instruction civique. Il ne s'agit certes pas, poursuit-il, de faire en classe les élections (c'est-à-dire de faire de l'école un lieu de débat politique), mais d'y faire les électeurs : c'est-à-dire de former les citoyens. Il ne suffit pas en effet de dire qu'il n'existe des citoyens que dans une république. Encore faut-il ajouter que la république dépend des citoyens. Telle est d'ailleurs la leçon de l'étymologie : le latin res publica signifie « chose publique », c'est-à-dire l'affaire de tous. La tâche principale de la république, et de son école, sera donc d'éduquer le citoyen.

Celui-ci apparaît dans les cités de la Grèce antique, et surtout dans la démocratie athénienne où les lois se votaient par participation directe des citoyens à l'Assemblée. Des siècles de féodalité et de monarchie feront disparaître la figure du citoyen, remplacée par celle du sujet fidèle à son seigneur ou à son roi, avant que Machiavel ne tente de la faire revivre, au début du XVI^e siècle, dans son Discours sur la première décade de Tite-Live (1531, posthume), qui nous montre, à l'opposé du « machiavélisme » du Prince, un Machiavel républicain et attaché à la liberté. Mais c'est au XVIII^e siècle



Jules Geoffroy, *En classe, le travail des petits*, 1889, peinture, ministère de l'Éducation nationale, Paris.

que la citoyenneté est véritablement réinventée : en philosophie politique avec Rousseau et en politique avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, qui fait du citoyen l'acteur principal de la politique démocratique moderne.

Mais définir le rôle de cet acteur et comprendre la nature de la scène démocratique nouvelle où se joue la citoyenneté ne va pas de soi. Car le propre de la démocratie est de construire un espace politique ouvert, à l'intérieur duquel les rôles ne sont pas préétablis : ils dépendent du consentement des individus et des délibérations qui, inévitablement, l'accompagnent et le mettent sans cesse en question.

La démocratie antique

La cité grecque, vers le ^v^e siècle avant Jésus-Christ, accomplit une double révolution, politique et intellectuelle: l'invention de la **démocratie** comme forme politique et de la **philosophie** comme forme de la pensée en quête de vérité et de sagesse. Démocratie signifie à Athènes que les décisions politiques (le vote des lois, la déclaration de guerre ou de paix...) dépendent du peuple (en grec, *demos*): ces décisions sont prises à l'assemblée des citoyens (*Ecclesia*). C'est donc une démocratie directe, et non, comme dans nos États modernes, une démocratie représentative. Les citoyens de la démocratie antique se définissent par leur égalité devant la loi. Cela signifie non seulement que les lois s'appliquent à tous, mais que tous ont un droit égal à participer à leur élaboration.

» Texte 1 d'Aristote. Chacun est donc apte à comprendre les enjeux de la vie publique.

Une telle philosophie politique implique le refus d'un modèle de pouvoir fondé sur la compétence spécialisée: la politique n'est ni une science ni une technique. C'est ce que Platon, notamment, reprochera à la démocratie, dans laquelle il ne voit que le règne de **l'opinion** manipulée par les sophistes¹ et le divorce de la politique et de la vérité. Mais l'affirmation d'un sens politique partagé naturellement par tous peut se comprendre plus positivement: si ce n'est pas en tant qu'expert, c'est en tant qu'homme que le citoyen délibère. Autrement dit, l'homme est fait pour vivre dans la cité et y rechercher en commun les conditions de sa réalisation et de son bonheur².



1 Circulant de cité en cité, les sophistes enseignaient l'art de discourir et de persuader.

2 Voir dans le chapitre «La morale, le droit et la politique» le texte 2 d'Aristote » p. 208. Voir également Aristote, *Les Politiques*, livre I, chap. 2, 1252 b-1253 a, trad. P. Pellegrin, Flammarion, coll. «GF», 1993, p. 90-92.



Esclaves au travail dans une carrière d'exploitation de l'argile, céramique, vers 580 av. J.-C., Staatliche Museum, Berlin.

La légitimation antique de l'esclavage

L'esclavage est une réalité qui nous semble évidemment contraire à l'idéal démocratique. Pourtant, la démocratie antique ne refuse pas du tout l'esclavage. Tous les citoyens sont égaux devant la loi, mais tous les membres d'une cité ne sont pas, tant s'en faut, citoyens. Ni les femmes ni les résidents étrangers ni les esclaves ne le sont. En réalité, l'esclavage est perçu dans les sociétés de l'Antiquité comme une **institution naturelle**. De la même façon que la famille est censée posséder une hiérarchie conforme aux relations « naturelles » existant entre ses membres (subordination des enfants aux parents, de la femme au mari...), l'esclavage est fondé sur la nature des relations sociales : il y a des hommes qui sont faits pour commander et d'autres pour obéir. La démocratie, qui n'invente pas l'esclavage, lui donne même une justification supplémentaire, d'ordre économique : si les citoyens passent

leur temps à faire directement les lois, il faut bien que des non-citoyens assurent la subsistance de la collectivité.

Si une telle légitimation de l'esclavage est difficile à comprendre et à accepter au regard des idéaux démocratiques contemporains, cela s'explique en partie par la transformation des notions de démocratie et de citoyenneté, mais aussi par l'évolution de la condition même d'esclave. Ce n'est pas seulement, depuis la Grèce antique, la perception de l'esclavage qui a changé, mais aussi sa réalité. L'esclavage s'inscrit en Grèce dans une vision organiciste de la société : chaque partie remplit une fonction concourant à l'harmonie du tout, comme dans un organisme vivant. La condition d'esclave peut nous paraître légitimement scandaleuse, mais elle ne doit pas se confondre avec l'exploitation féroce et mercantile de l'esclavagisme moderne dont la codification, au XVII^e siècle, rabaissera explicitement l'esclave au rang de simple objet.



Sebastião Salgado (né en 1944), *Serra Pelada*, Brésil, 1986, photographie. (Mine d'or à ciel ouvert.)

La citoyenneté moderne : l'idée de droits de l'homme

La démocratie moderne se différencie de la démocratie antique en ce qu'elle repose sur une conception à la fois **individualiste** et **universaliste** de l'homme qui s'impose progressivement au XVIII^e siècle et culminera avec les révolutions américaine (1776) et française (1789) : tous les individus ont par nature, c'est-à-dire en tant qu'hommes et non en vertu de leur place au sein de la société, des **droits**, et le premier d'entre eux est la liberté, entendue au sens de libre disposition de soi¹. C'est la possession égale pour tous de ces droits naturels qui fonde les droits du citoyen. ►► Texte 8. Réciproquement, on peut dire que le citoyen réalise ce qui est proprement humain en l'homme. ►► Texte 3 de Rousseau.



Tête d'une esclave noire portant un bonnet phrygien, médaillon peint, 1789, musée de l'Histoire, Montreuil-sur-Seine.

Contrat social et volonté générale

Toute société politique a des lois. Comment concilier le principe de la liberté des citoyens avec l'obéissance nécessaire aux lois ? Il faut d'abord distinguer la liberté et l'**indépendance**. La liberté n'est pas le droit de suivre à sa guise ses penchants personnels, car cela conduirait à des relations sociales fondées sur des rapports de force, de domination ou de servitude

et serait contradictoire avec le principe de l'égalité liberté de tous.

Il faut ensuite que l'autorité politique soit, dans son fondement, consentie par l'ensemble des citoyens. Contrairement au modèle antique qui, avec Aristote, fait de l'homme un être naturellement destiné à vivre dans la cité, la démocratie moderne fonde la légitimité politique sur l'idée de **contrat social**. ►► Texte 2 de Rousseau. L'obéissance à la loi civile n'est pas naturelle : elle est le résultat d'une convention originaire passée entre les individus.

La démocratie requiert enfin une dernière condition : l'égalité obéissance à la loi n'est pas nécessairement l'égalité liberté de tous ; encore faut-il aussi que la loi soit l'expression de la **volonté générale**. Les affaires de l'État, dont chaque citoyen se sent individuellement responsable, deviennent dans ces conditions véritablement communes et l'État lui-même devient au sens propre une **république**, c'est-à-dire une chose (en latin *res*) publique (*publica*).

Souveraineté du peuple ou dictature de la majorité ?

Concrètement, la volonté générale du peuple souverain s'exprime par une décision prise à la majorité, devant laquelle la minorité s'incline : telle est la **règle démocratique**. Le bien-fondé de cette règle est évident si on l'envisage comme un moyen de contrôler le pouvoir en place, de le soumettre régulièrement à ce contrôle et d'éviter ainsi qu'il bafoue impunément les idées que se font, sur le juste et l'injuste, ceux qui le subissent.

En revanche, la validité de la décision majoritaire est plus discutable si on exige qu'elle exprime authentiquement une volonté générale souveraine. Il est clair que cette décision peut correspondre, au contraire, à un ensemble d'intérêts particuliers, qui se trouvent seulement être plus puissants en nombre que les intérêts opposés. Pour éviter cela, ceux qui participent au scrutin devraient avoir assez de vertu républicaine pour y formuler, non leur **volonté** particulière, mais leur **avis** sur ce qu'il faut vouloir. Alors seulement la majorité pourrait être tenue pour une approximation de la volonté générale. Sinon, elle n'est qu'une force supérieure à une autre.

1 Voir le chapitre « Les droits de l'homme et leurs critiques » ►► p. 360.



Herbert List (1903-1975), galerie Umberto I^{er}, Naples, 1960, photographie.

Légitime quand on l'utilise de façon négative (elle permet de renverser un gouvernement sans effusion de sang), la règle démocratique peut ainsi paraître dangereuse si on l'interprète comme une source de pouvoir. Elle risque alors d'être un principe de dictature : dictature de la majorité sur la minorité, ou de la masse sur l'individu. Or, ce risque semble inhérent à l'idée du peuple souverain : un conflit apparaît entre les deux concepts, auparavant liés, de souveraineté et de droit individuel. Il n'est donc pas étonnant que certains penseurs ultra-libéraux rejettent, au nom du droit, la souveraineté populaire. ►► Texte 5 de Hayek.

Les contradictions de la souveraineté

Le principe de souveraineté signifie, en clair, qu'il existe au moins un pouvoir qui n'est soumis à aucun contrôle, n'est pas tenu de se justifier et n'a de compte à rendre à personne. Ces caractéristiques paraissent généralement inacceptables lorsqu'elles sont attribuées à un monarque absolu (les rois se nommaient également « souverains »), agissant selon son « bon plaisir ». Sont-elles plus acceptables lorsqu'on les attribue, en fonction de la même logique, au peuple souverain ?

Quel que soit l'usage qu'on en fait, le principe de souveraineté engendre, selon certains auteurs, des contradictions insolubles : son énoncé constitue un paradoxe logique. Le pouvoir du souverain étant absolu, rien n'empêche que le souverain décide, en vertu même de sa souveraineté, de ne plus être souverain. Reprenons l'exemple de la règle démocratique, qui veut qu'on s'incline devant la décision de la majorité. Il est clair que cette règle pose problème lorsque la décision majoritaire, comme cela s'est déjà produit dans l'histoire, approuve un parti dont le projet est de détruire la démocratie et ses règles. Or, ce problème devient complètement insoluble pour celui qui justifie la règle de la majorité en invoquant la souveraineté du peuple. ►► Texte 6 de Popper.

Le problème de l'éducation du citoyen

En quoi consiste la citoyenneté ? Pour répondre à cette question, il faut distinguer, dans les droits du citoyen, deux sortes de droits : les **droits politiques**, qui fondent la participation de chacun au pouvoir politique (ce qu'énonce l'article 6 de la Déclaration de 1789) et les **droits civils**, qui garantissent l'exercice des libertés individuelles (liberté d'expression, de circulation, etc.). En France, par exemple, seules les personnes ayant la



Affiche de Jean Effel (1908-1982), 1972, collection particulière.

nationalité française jouissent des droits politiques, mais les étrangers en situation régulière sur le territoire bénéficient des droits civils¹.

Or, selon qu'on insiste sur les droits politiques ou sur les droits civils, ce sont deux modèles distincts de citoyenneté qui se dégagent. Le premier revient, avec Rousseau, à faire consister la citoyenneté essentiellement dans l'exercice de la volonté générale. Cela suppose une politisation intensive des consciences, une obligation civique pour chacun de ne pas se désintéresser des affaires de l'État. Le citoyen doit donc être éduqué à s'identifier à la communauté, à préférer sans cesse l'intérêt général à ses intérêts particuliers. ►► Texte 10 de Buisson. Le deuxième modèle définit surtout le citoyen par l'exercice de sa liberté et de ses droits individuels. C'est moins alors l'implication civique de chacun qui constitue sa citoyenneté que, au contraire, la capacité qu'a l'État de laisser, sans s'en mêler, les individus vaquer à leurs affaires privées.

Pour la première conception, c'est par l'engagement de chaque individu dans les affaires

publiques que se construit sa citoyenneté; pour la seconde, celle-ci réside dans le désengagement de l'État et l'autonomie qu'il laisse aux particuliers. ►► Texte 4 de Constant. L'éducation du citoyen consiste, dans cette perspective, non à politiser les esprits – politisation toujours suspecte de n'être que de la propagande –, mais à éclairer suffisamment les hommes pour leur permettre d'exercer réellement leurs droits, conçus comme des libertés individuelles.

Éthique et politique à l'âge démocratique

La citoyenneté, dans le monde démocratique contemporain, est confrontée à un triple défi. Son exercice pâtit tout d'abord d'une remise en question radicale du **sens de l'histoire**. Notre siècle n'est-il pas en effet celui de catastrophes humaines inouïes qui semblent ruiner l'idée même de **progrès**² que nous avons héritée de la philosophie des Lumières? Or, peut-on, en tant que citoyen, s'engager dans la vie sociale ou politique sans croire que celle-ci est perfectible, sans croire à un avenir possible et meilleur de l'humanité? De ce point de vue, il n'est pas faux de mettre en relation le désenchantement, voire le nihilisme, engendré par l'histoire du ^{xx}e siècle avec la crise de la citoyenneté et une certaine désaffection de la vie civique.

D'autre part, le modèle universaliste de citoyenneté hérité de la philosophie politique du ^{xviii}e siècle (le citoyen est celui qui est capable de dépasser ses particularités pour participer avec tous les autres à la vie de la collectivité) est de nos jours contesté par un autre modèle, «**différentialiste**», fondé sur la reconnaissance de l'identité des individus ou des groupes. Entre ces deux modèles opposés, lequel privilégier³?

Enfin, le développement même dans nos sociétés de ce qu'on peut appeler «l'individualisme démocratique⁴» pose aussi un problème à l'exercice de la citoyenneté. En reconnaissant des droits individuels, les sociétés



² Voir le chapitre «L'histoire» ►► p. 223-224.

³ Voir dans le chapitre «Les droits de l'homme et leurs critiques», le texte 7 de Taylor ►► p. 371.

⁴ C'est cet individualisme démocratique que Alexis de Tocqueville voit se développer aux États-Unis (voir *De la démocratie en Amérique*, 1840).

démocratiques ont tendance à favoriser un individualisme qui rend précaire le lien politique, la visée commune d'un bien général. Il n'y a certes pas de citoyens hors de la démocratie. Mais comment, à l'inverse, la citoyenneté est-elle possible dans une société démocratique individualiste ? Cette société fait apparaître un vide éthique et politique. Dans *La Crise de la culture*, la philosophe Hannah Arendt analyse l'effondrement de la tradition – en particulier des formes traditionnelles d'autorité – lié à notre modernité démocratique. La démocratie est donc éminemment fragile : en premier lieu, elle est toujours menacée par le **totalitarisme**¹ qui peut naître de cet effondrement même ; ensuite, les valeurs démocratiques n'ont aucun caractère absolu ni indiscutable. Elles ont perdu toute transcendance, c'est-à-dire toute supériorité et toute extériorité, et s'élaborent dans la **délibération**. L'ordre démocratique est celui de la négociation permanente. Les comités

d'éthique, le débat sur l'écologie, les problèmes de bioéthique illustrent le **consensus** qu'exige la vie démocratique contemporaine. Comme l'a écrit Jürgen Habermas, la raison démocratique est une « raison communicationnelle² ». Cela suppose que le langage soit une forme fondamentale de l'activité citoyenne, et cela exige que nous nous entendions tous sur un certain nombre de « règles du jeu » raisonnables et universelles, hors desquelles aucun consensus social ne peut se construire : la sincérité des interlocuteurs, le caractère sensé de leur argumentation, etc. L'éthique démocratique moderne, renouant à certains égards avec l'importance accordée par les Grecs au dialogue, est ce que le philosophe allemand Karl Otto Apel nomme une « éthique de la discussion³ ».

► Texte 7 d'Apel.

■ HABERMAS

² Habermas développe cette thèse dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*.

³ Voir Karl Otto Apel, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science* (1987) et *Éthique de la discussion* (1990). Voir aussi à ce sujet José Santuret, *Le Dialogue*, Hatier, coll. « Profil philosophie », 1993.

■ CITOYENNETÉ MODERNE

¹ Voir le chapitre « L'État et la société » ► p. 245-247.



Andreas Gursky (né en 1955), *Le Parlement de Brasília II*, 1994, photographie.

Textes classiques

Qu'est-ce qu'un citoyen ?

TEXTE 1 ARISTOTE

Pour Aristote, la citoyenneté ne se définit pas par le fait de vivre dans une cité, pas plus que par l'exercice des droits civils, mais par l'exercice des droits politiques, c'est-à-dire par la participation au pouvoir de la cité.

La cité [...] est un ensemble déterminé de citoyens, de sorte que nous avons à examiner qui il faut appeler citoyen et ce qu'est le citoyen. Car sur le citoyen aussi, il y a une controverse, puisque tout le monde n'est pas d'accord pour dire du même individu qu'il est citoyen ; tel, en effet, qui est
5 citoyen dans une démocratie souvent dans une oligarchie¹ ne sera pas citoyen.

[...] Le citoyen n'est pas citoyen par le fait d'habiter tel endroit, car des métèques² et des esclaves partagent leur résidence avec lui³. Ne sont pas
10 non plus citoyens ceux qui participent aux droits civiques dans la seule mesure où ils peuvent aller en justice comme accusés et comme accusateurs (à ces droits en effet, participent aussi ceux qui sont liés à la cité par des conventions commerciales [...]) [...].

Un citoyen au sens plein ne peut pas être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire ou à une magistrature. [...]

15 Ce qu'est le citoyen est donc manifeste à partir de ces considérations : de celui qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif⁴ ou judiciaire, nous disons qu'il est citoyen de la cité concernée, et nous appelons, en bref, cité l'ensemble de gens de cette sorte quand il est suffisant pour vivre en
auparce⁵.

Aristote (IV^e siècle av. J.-C.), *Les Politiques*, livre III, chap. 1, 1274 b-1275 b, trad. P. Pellegrin, Flammarion, coll. «GF», 2^e éd., 1993, p. 206-209.

1 L'oligarchie désigne, dans la typologie politique grecque, le gouvernement par les riches.

2 C'est-à-dire les résidents étrangers d'une cité.

3 Dans les cités grecques, la citoyenneté n'était pas un statut partagé par tous.

4 Le pouvoir législatif.

5 Capacité d'un être ou d'un groupe de se suffire à lui-même (*autos* en grec), sans avoir besoin d'échange avec l'extérieur.

Les clauses du contrat social

TEXTE 2 ROUSSEAU

Si la liberté humaine est inaliénable, comment l'individu peut-il promettre d'obéir sans se détruire ? Selon Rousseau, le seul engagement valide est celui qui m'assujettit à des lois dont je suis également le législateur.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté¹. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre
5 onéreuse² aux autres³.

1 Il ne s'agit donc pas d'un contrat entre les individus, mais entre chaque individu et la communauté.

2 Coûteuse.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer: car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son
10 propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne⁴, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force
15 pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants: *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*⁵.

20 À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de
25 *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *Peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux lois
30 de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre; il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762),
livre I, chap. VI,

Hatier, coll. «Les classiques de la philosophie», 1999, p. 21-23.

La citoyenneté est l'humanité véritable

TEXTE 3 ROUSSEAU

Loin de considérer, comme Aristote, que l'homme est par nature un « animal politique » (voir dans le chapitre « La morale, le droit et la politique » le texte 2 d'Aristote p. 208), Rousseau oppose l'homme citoyen à l'homme naturel. Le second est centré sur ses désirs et la force prime dans ses relations avec autrui; le premier s'appuie sur le droit et est guidé par la raison.

1 L'état de citoyen. L'homme à l'état de nature vit sans relations sociales durables. Le passage à l'état de société est donc pour Rousseau une transformation positive.

2 Au désir. À l'état de nature, l'homme n'a d'autre loi que celle de ses désirs.

3 Ce passage de l'état de nature à l'état civil¹ produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit², l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans

3 Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1^{re} partie), explique que l'homme s'est en fait dépravé en passant à l'état social mais Rousseau nous dit ici ce qu'il aurait pu devenir s'il avait pu accéder à la citoyenneté véritable.

cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, en fit un être intelligent et un homme³.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762),
livre I, chap. VIII,

Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999, p. 26.

Liberté des anciens et liberté des modernes

TEXTE 4 CONSTANT

Le citoyen selon Rousseau doit tout à l'État, jusqu'à son humanité même. Or, d'après Constant, cette conception vaut pour la démocratie antique (voir le texte 1 de ce chapitre p. 344), mais non pour la démocratie moderne. Il propose un modèle opposé de citoyenneté, consistant, non dans la participation à la communauté (l'exercice des droits politiques), mais dans la jouissance privée des droits civils.

Demandez-vous d'abord, Messieurs, ce que de nos jours un Anglais, un Français, un habitant des États-Unis de l'Amérique, entendent par le mot de liberté?

C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie¹ et de l'exercer; de disposer de sa propriété, d'en abuser même; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement [...] par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération. Comparez maintenant à cette liberté celle des anciens.

Celle-ci consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière, à délibérer sur la place publique, de la guerre et de la paix [...], à voter les lois, à prononcer les jugements, à examiner les comptes, les actes, la gestion des magistrats, à les faire comparaître devant tout un peuple [...]; mais en même temps que c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient, comme compatible avec cette liberté collective, l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. Vous ne trouverez chez eux presque aucune des jouissances que nous venons de voir faisant partie de la liberté chez les modernes. Toutes

1 Son travail.

2 Constant fait allusion ici aux élections qui ont lieu dans les démocraties représentatives: en élisant



leurs représentants, les citoyens font acte de souveraineté, mais cet acte ne dure que le temps des élections. On trouve la même idée chez Rousseau. Ce dernier en tirait argument contre la représentation de la souveraineté du peuple, ce qui n'est pas du tout le cas de Constant, lequel trouve conforme à l'importance que les démocraties modernes accordent à la sphère privée cette « abdication » par les citoyens de leur part de souveraineté.

les actions privées sont soumises à une surveillance sévère. Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion. [...]

30 Ainsi chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements [...]. Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans la vie privée, 35 n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue; et si à époques fixes, mais rares [...], il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer².

Benjamin Constant,

«De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» (1819),
Écrits politiques, Gallimard, coll. «Folio», 1997, p. 593-595.

Éclairage contemporain

Le principe de souveraineté dénature la démocratie

TEXTE 5

HAYEK

Une distinction ténue, mais essentielle, doit être faite entre un pouvoir fondé sur l'opinion de la majorité et un pouvoir exprimant la volonté souveraine de la majorité. Selon le philosophe ultra-libéral Friedrich August von Hayek, la démocratie risque de devenir une sorte de dictature si elle suit cette deuxième voie.

Si tout pouvoir coercitif doit être fondé sur l'opinion de la majorité, il doit aussi ne pas aller au-delà de ce que la majorité peut vraiment admettre. Cela n'implique pas qu'il faille une approbation spéciale de la majorité à propos de chaque acte particulier du gouvernement. Une telle 5 exigence serait manifestement irréalisable dans une société complexe moderne lorsqu'il s'agit de la direction courante des rouages de la machinerie gouvernementale, c'est-à-dire des décisions à prendre au jour le jour quant à l'emploi des ressources mises à la disposition du gouvernement. Mais la règle énoncée signifie effectivement, d'une part que l'individu ne doit être tenu 10 d'obéir qu'aux ordres découlant nécessairement des principes généraux admis par la majorité; et d'autre part que le pouvoir des représentants de la majorité doit être inconditionnel en ce qui constitue l'administration des moyens placés à leur disposition.

La justification ultime pour l'attribution d'un pouvoir de contraindre
15 est qu'un tel pouvoir est indispensable au maintien d'un ordre viable, ce
qui fait que tout le monde a intérêt à ce que ce pouvoir existe. Mais cette
justification ne porte pas plus loin que le besoin sur lequel elle se fonde.
Il n'y a manifestement nul besoin que quelqu'un, même pas la majorité,
exerce un pouvoir sur toutes les activités et circonstances survenant dans
20 la société.

Il semble n'y avoir qu'un faible écart entre l'opinion que *seul* doit être
obligatoire pour tous ce que la majorité approuve, et l'opinion que *tout* ce
que la majorité approuve doit avoir cette force. Et pourtant, la transition
fait passer d'une conception du pouvoir à une autre conception entièrement
25 différente; de la conception qui confère au gouvernement des attributions
limitées, nécessaires pour que se forme un ordre spontané, à la conception
selon laquelle ses pouvoirs n'ont pas de bornes; c'est passer d'un système
où, par des procédures reconnues, nous décidons de la façon dont certaines
affaires doivent être réglées, à un système où un certain groupe de gens peu-
30 vent déclarer à leur gré que telle affaire est d'intérêt commun et, par ce motif,
en décider selon les mêmes procédures. Alors que la première conception
se réfère à des décisions nécessairement communes, requises pour que soient
sauvegardés la paix et l'ordre, la seconde conception permet à certaines sec-
tions de la population de décider de toutes choses, et devient facilement
35 prétexte à oppression.

Friedrich August von Hayek, *Droit, législation et liberté* (1979), t. III,
trad. R. Audouin, PUF, 1983, p. 7-8.

Le paradoxe de la souveraineté

TEXTE 6 POPPER

*Selon Popper, l'idée de souveraineté est d'abord réfutée par les faits: il n'existe
nulle part de pouvoir vraiment souverain. Il s'agit en outre d'une idée para-
doxale, puisqu'elle conduit à une contradiction logique. La formulation cor-
recte du problème politique n'est donc pas: « Qui doit gouverner? », mais
« Comment contrôler le pouvoir de celui qui gouverne? ».*

Aucun pouvoir politique n'a jamais été, ni ne pourra jamais être, sans
contrôle, tant que les hommes resteront des hommes et qu'aucun d'entre
eux ne pourra être assez fort pour dominer tous les autres. Le plus puis-
sant des tyrans dépend de sa police secrète, de ses hommes de main et de
5 ses bourreaux; son pouvoir, si grand soit-il, n'est pas incontrôlé, car il est
obligé de faire des concessions et de jouer d'un groupe contre un autre. Il
existe donc d'autres forces politiques, d'autres pouvoirs que le sien. Même
dans les cas extrêmes, la souveraineté n'est jamais absolue.

Ces remarques ne sont destinées qu'à déblayer le terrain. Mon pro-
10 pos est, en fait, de montrer que toutes les théories de la souveraineté négli-
gent la question essentielle: ne faut-il pas chercher à établir un contrôle ins-
titutionnel des dirigeants, en contrebalançant leurs pouvoirs par d'autres?
Cette *théorie des contrôles et de l'équilibre* mérite en tout cas un examen

sérieux. Les seules objections d'ordre dogmatique qu'on puisse y opposer
 15 seraient, me semble-t-il, qu'un pareil contrôle est *pratiquement* impossible
 ou *fondamentalement* inconcevable, le pouvoir politique étant par essence
 souverain. Je les crois toutes deux réfutées par les faits, et avec elles diverses
 opinions importantes, par exemple : que la seule alternative à la dictature
 d'une classe est celle d'une autre classe¹.

20 Je voudrais rappeler incidemment ici non seulement que les gouver-
 nants ne sont pas toujours capables et sages, mais que l'histoire nous apprend
 que ce sont rarement des hommes supérieurs, bien au contraire. Il me paraît
 donc raisonnable de se préparer systématiquement à ce que le pouvoir soit
 exercé par le moins bon, tout en s'efforçant évidemment de le confier au
 25 meilleur. Toutefois, ma critique de la théorie de la souveraineté ne dépend
 en rien de cette opinion personnelle.

Outre les arguments empiriques cités ci-dessus, il existe un argument
 logique, qui permet de montrer l'inconséquence de la théorie de la souve-
 raineté sous toutes ses formes. Il peut être utilisé sous des modalités diverses,
 30 selon qu'on soutient que ce sont les plus sages qui doivent gouverner, ou les
 meilleurs, ou la loi ou la majorité, etc. L'une de ces modalités, qu'on peut
 opposer à une version exagérément naïve du libéralisme, de la démocratie
 et du principe majoritaire, est très voisine du célèbre *paradoxe de la liberté*
 de Platon. Dans sa critique de la démocratie et son histoire de l'ascension
 35 du tyran, il soulève implicitement la question suivante : que se passera-t-il
 si le peuple ne veut pas gouverner, mais réclame un tyran ? L'homme libre
 peut exercer sa liberté en défiant cette liberté même et en réclamant un
 tyran². Ce n'est pas une simple hypothèse, car cela s'est produit plus d'une
 fois dans l'histoire. Ceux des démocrates dont la doctrine repose sur le prin-
 40 cipe du gouvernement par la majorité, ou sur une forme voisine du prin-
 cipe de la souveraineté, se trouveraient alors dans une situation impossible³,
 car leur principe exige, d'une part, qu'ils s'opposent à tout gouvernement
 autre que celui de la majorité, donc à la nouvelle tyrannie, et, d'autre part,
 qu'ils acceptent toute décision de la majorité, donc cette tyrannie. On en
 45 conclura qu'il faut que les démocrates qui, comme nous, réclament un
 contrôle institutionnel des gouvernants par les gouvernés fondent leurs
 revendications sur des bases plus solides qu'une théorie contradictoire de la
 souveraineté. On verra plus loin que cela est possible.

Ce que Platon et ses disciples n'ont pas vu, c'est que non seulement
 50 la doctrine démocratique, mais *toutes les théories de la souveraineté sont para-*
doxales. Si, par exemple, on choisit pour gouverner «le plus sage», ce sage
 peut estimer qu'il vaut mieux confier le gouvernement au meilleur et celui-
 ci qu'il vaut mieux le donner à la majorité.

Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), t. I,
 trad. J. Bernard et P. Monod,
 Éd. du Seuil, 1979, p. 105-106.

1 Allusion à la théorie marxiste de l'État comme dictature de classe.

2 Au livre VIII de *La République*, Platon explique comment la démocratie dégénère en tyrannie par ivresse de liberté.

3 Selon Popper, c'est la situation dans laquelle se sont trouvés les démocrates allemands lors de l'accession au pouvoir de Hitler.

L'éthique de la discussion

TEXTE 7

APEL

Dans une démocratie où toutes les opinions sont censées se valoir, comment échapper au relativisme des valeurs? Cela est possible dans la mesure même où la vie démocratique est fondée sur le dialogue et le débat. On peut en effet définir les conditions éthiques universelles de tout dialogue authentique: égalité des participants, respect de l'autre, etc.

Or, ce qui appartient aussi aux indépassables présuppositions de l'argumentation, c'est le fait d'avoir depuis toujours reconnu certaines normes morales fondamentales: celles de la communauté idéale de communication¹ [...]. Je ne peux ici pour l'instant que les mentionner en passant, mais en font au moins partie: la norme fondamentale de *justice*, c'est-à-dire du *droit égal* de tous les partenaires de discussion possibles à employer tous les actes de langage propres à articuler des prétentions à la validité susceptibles, le cas échéant, de consensus; j'ajoute la norme fondamentale de *solidarité* entre tous les membres, et au-delà: de tous les membres potentiels de la communauté d'argumentation actuelle, en principe illimitée, étant donné que dans le cadre de l'entreprise commune de la résolution argumentative de problèmes, *ils sont liés et renvoyés l'un à l'autre*; et enfin, la norme fondamentale de *coresponsabilité* de tous les partenaires de discussion dans l'effort solidaire visant à articuler et à résoudre des problèmes. (Cette présupposition de la *coresponsabilité* de son partenaire de discussion, et de tous les autres, est impliquée par exemple dans toute *question* sérieuse.)

Parler d'une reconnaissance toujours déjà effectuée, ne serait-ce que de ces normes-là d'une communauté idéale de communication, implique également de les avoir reconnues en *toute liberté*, donc de nous les imposer à nous-mêmes, en tant que nous sommes des sujets argumentant, ainsi qu'à tous les partenaires de discussion, dans une autonomie autolégislative.

Karl Otto Apel, *Éthique de la discussion* (1990), trad. M. Hunyadi, Éd. du Cerf, coll. «Humanités», 1994, p. 41-43.

1 Les présuppositions éthiques de l'argumentation sont celles d'une communauté idéale de communication. Apel n'ignore pas que, dans les situations réelles de dialogue, la mauvaise foi, par exemple, peut exister. Mais c'est bien au nom d'une situation idéale d'argumentation qu'on peut la dénoncer.

Documents

Texte 8

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789

Votée le 26 août 1789 par l'Assemblée constituante, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen signe la naissance de la citoyenneté démocratique moderne.

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les
 5 droits naturels, inaliénables¹ et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient
 10 plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous. – En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du
 15 Citoyen.

ARTICLE PREMIER. – Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

ART. 2. – Le but de toute association politique est la conservation
 20 des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

ART. 3. – Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

ART. 4. – La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui :
 25 ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

ART. 5. – La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à
 30 la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint de faire ce qu'elle n'ordonne pas.

1 Un droit « inaliénable » est un droit auquel on ne peut renoncer au profit de quelqu'un d'autre.

ART. 6. – La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège,
35 soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

ART. 7. – Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites.
40 Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant: il se rend coupable par la résistance.

ART. 8. – La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.
45

ART. 9. – Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

50 ART. 10. – Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

ART. 11. – La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté
55 dans les cas déterminés par la loi.

ART. 12. – La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée.

60 ART. 13. – Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

ART. 14. – Les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, d'en déterminer la quotité,
65 l'assiette, le recouvrement et la durée.

ART. 15. – La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

ART. 16. – Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est
70 pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

ART. 17. – La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.
75

Texte 9 La politique à l'école

L'éducation du citoyen fut la grande affaire de l'école républicaine et laïque de Jules Ferry. L'instruction religieuse fut remplacée par l'instruction civique et, dans ce texte, Ferdinand Buisson, le collaborateur du ministre, n'hésite pas à affirmer que l'instruction civique consiste à introduire la politique à l'école : non, certes, la politique partisane, mais l'enseignement des valeurs fondatrices de la république.

POLITIQUE. – À ce mot se rattachent deux questions qui intéressent directement l'instruction primaire. La première pourrait se poser ainsi : « Quelle influence a la politique sur l'organisation, la direction et la marche de l'enseignement primaire en général ? » La seconde : « La politique peut-elle, doit-elle entrer dans les programmes de l'école primaire ? » L'une touche surtout au personnel de l'administration, l'autre à la pédagogie ; celle-ci a trait à l'enseignement proprement dit, l'autre à l'histoire générale des institutions scolaires dans notre pays et dans d'autres pays. Commençons par la question didactique et théorique : nous en tirons plus aisément les applications aux autres formes d'intervention de la politique en général dans les écoles.

Quelle part convient-il donc de faire dans l'enseignement primaire, public ou libre, à l'ensemble des notions que résume sans les bien définir le mot *Politique* ? Le seul énoncé de la question eût peut-être frappé d'étonnement les pédagogues d'autrefois. Et pourtant, il suffit de s'entendre. Du jour où l'on a compris que l'instruction populaire n'était plus seulement l'apprentissage de la lecture, de l'écriture et du calcul, du jour où l'on a voulu qu'il fût donné aux enfants du peuple, sinon une éducation libérale, du moins une première initiation « aux notions indispensables à tout homme », de ce jour-là on s'est engagé à leur communiquer les éléments, les rudiments de l'instruction civique, c'est-à-dire de ce qui constitue le fonds stable, commun et essentiel de la politique. Nous avons rappelé dans ce Dictionnaire même, au mot *Civique (Instruction)*, que plusieurs années avant la Révolution c'était un avis devenu général en France, parmi les auteurs de *Plans d'éducation*, qu'il importait d'enseigner dans les écoles « les devoirs communs à tous les citoyens, les lois qu'il est indispensable de connaître et les principes de la constitution nationale ». Combien plus un tel enseignement est-il nécessaire dans un temps et dans un pays de suffrage universel !

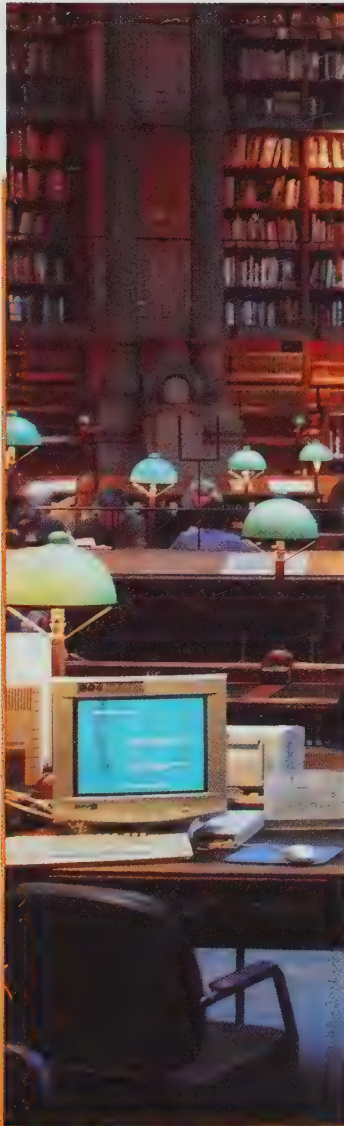
Mais il y a un écueil à éviter ; il faut craindre de confondre, même sans le vouloir, les notions générales et fondamentales de la politique impersonnelle, nationale, théorique, qui sont du domaine de l'enseignement commun, avec les vues étroites, les doctrines particulières, les opinions et les passions de la politique militante et quotidienne. Apprendre aux enfants ce que la France a dû successivement à la royauté et à la République ; leur imposer le respect pour toutes les traditions respectables, tout en gravant dans leur esprit l'idée du progrès ; leur mettre sous les

yeux l'état du peuple, la condition du pauvre, de l'ouvrier, du paysan sous l'ancien régime et les forcer à reconnaître, par voie de comparaison, ce
40 que le nouveau régime a fait pour le bonheur et pour l'honneur de la nation ; les familiariser avec les principes de 1789, avec les droits de l'homme, avec la souveraineté du peuple, avec la devise française par excellence : « Liberté, égalité, fraternité » ; avec les règles fondamentales de la division des pouvoirs et de l'organisation du gouvernement dans un État
45 républicain ; faire et bien faire tous ces enseignements, sans doute c'est faire de la politique, car c'est préparer l'enfant à aimer son pays, à obéir aux lois, à respecter le gouvernement, à user de tous ses droits et ses devoirs politiques. Mais une telle action sur l'esprit de la jeunesse n'est interdite, n'est déplacée dans aucune école : elle fait partie du programme obligatoire de l'école publique. Ce n'est pas un empiétement, ce n'est pas une
50 pression, ce n'est pas un abus, c'est l'œuvre même de l'éducation morale et civique dans ce qu'elle a, il est vrai, de plus délicat, mais aussi de plus légitime et de plus noble.

Ferdinand Buisson, Extrait de l'article « Politique »,
Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire (1882-1887),
Éd. Kimé, 2000, p. 230-231.

POINTS DE REPÈRE

Si la démocratie grecque « invente » la citoyenneté, celle-ci est redéfinie par les États démocratiques modernes, depuis les grandes révolutions américaine et française, à partir d'une idée universaliste de l'homme : les droits du citoyen sont la traduction politique des droits que tout homme possède en naissant. À la fois membre de la volonté générale souveraine et individu possesseur de droits privés, exigeant le respect de son autonomie personnelle, mais aussi la sollicitude de l'État, égal en dignité et en droits à tout autre de ses concitoyens, mais revendiquant parfois le droit à ses différences particulières, le citoyen n'est pas aisément définissable. La citoyenneté fait en vérité l'objet d'un conflit des interprétations qui constitue un des enjeux majeurs de la vie démocratique.



B I B L I O G R A P H I E

BENJAMIN CONSTANT, *Écrits politiques*, Gallimard, coll. « Folio », 1997.

JOHN LOCKE, *Deux Traités de gouvernement*, Vrin, 1997.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social*, livres I et II, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999.

ARISTOTE, *Les Politiques*, Flammarion, coll. « GF », 2^e éd., 1993.

THOMAS HOBBS, *Du citoyen*, Le Livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1996.

PIERRE MANENT, *Naissances de la politique moderne*, Payot, 1977.

JÜRGEN HABERMAS, *Droit et démocratie*, Gallimard, 1997 ; *L'Intégration républicaine*, Fayard, 1998.

EMMANUEL KANT, *Métaphysique des mœurs*, vol. 1, *Doctrine du droit*, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1968.

LES DROITS DE L'HOMME ET LEURS CRITIQUES : égalité et différences

Nos droits : des libertés ou des créances ?

*Les hommes défendent leurs droits : par exemple, le droit **de** s'exprimer librement, mais aussi le droit **au** logement. Parfois, ils revendiquent, face à la puissance de l'État, une liberté sur laquelle cette dernière ne doit pas empiéter ; parfois, se posant en créanciers de l'État, ils lui demandent d'être assez puissant pour leur accorder des prestations qu'ils estiment leur être dues. Il y a donc deux sortes de droits : les libertés et les créances. Les droits-libertés sont ceux de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 (liberté de pensée, liberté de culte, etc.), auxquels la Déclaration universelle des droits de l'homme, votée en 1948 par l'Assemblée générale de l'ONU, a joint une liste de droits-créances (droit au travail, droit à un niveau de vie suffisant, etc.). Dans tous les mouvements sociaux actuels, la revendication des **droits-libertés** est unie à celle des **droits-créances**.*

Mais peut-on exiger à la fois d'être libre malgré l'État et heureux grâce à l'État ? Les prestations que l'État accorde et les libertés qu'il concède peuvent-elles être équitablement partagées entre les citoyens ? Est-il contradictoire d'adresser les deux requêtes au même État ? C'est sur ces questions que s'affrontent les deux grandes forces politiques actuelles, socialisme et libéralisme. Dans un souci d'égalité, les socialistes estiment qu'on peut satisfaire les créances des plus défavorisés sans compromettre la liberté de tous. Plus sensibles aux



Cyrille Cadet, *Squat de la rue du 4-Septembre à Paris*, occupé par le collectif Yabon'Arts, 1999, photographie. (Une trentaine d'artistes alternatifs ont voulu transformer cet immeuble en lieu de « culture festive » et de revendication pour artistes parisiens en mal d'ateliers.)

différences, les libéraux pensent au contraire qu'un État destiné à redistribuer les richesses, pour régler des créances prétendument légitimes, n'est plus un État susceptible de garantir les libertés individuelles.

Cet affrontement met en jeu une certaine idée du contrat social : à quoi les citoyens doivent-ils renoncer pour que chacun puisse jouir de ce qui lui est reconnu, sans léser les autres ? Il met également en jeu une certaine idée de la souveraineté de l'État : peut-on faire de lui le maître absolu sans perdre le pouvoir de le contrôler ?

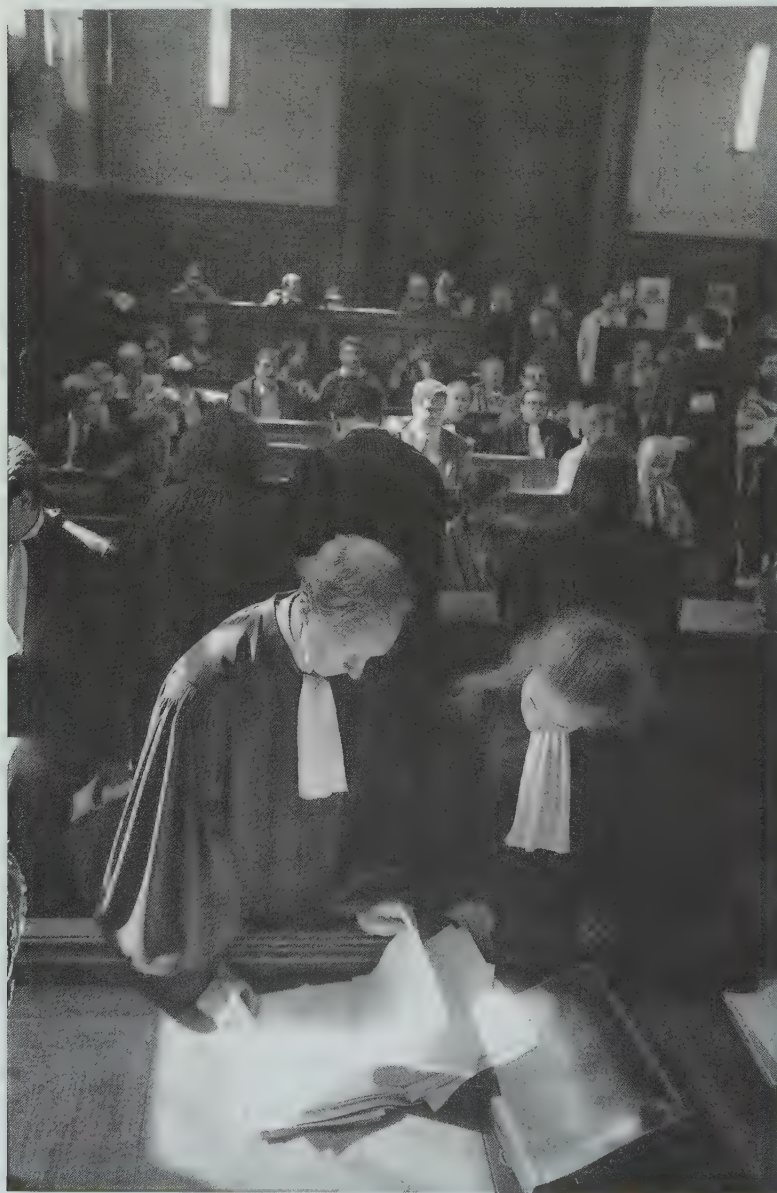
La révolte d'Antigone

La tragédie de Sophocle, *Antigone*, traite d'un conflit éthique issu de la guerre que se sont livrée, après la mort du roi Œdipe, ses deux fils, les frères ennemis Étéocle et Polynice. Parce qu'il était l'héritier légitime de la monarchie, seul Étéocle aura droit, après ce combat fratricide, à la sépulture que l'on doit aux morts; le cadavre du rebelle Polynice devra demeurer sur le champ de bataille, livré aux charognards: telle est la loi de Thèbes, exprimée par Créon, oncle des deux prétendants, chargé de gouverner la cité.

Contre cette loi, se dresse Antigone, sœur d'Étéocle et de Polynice. Quoi qu'ils aient fait, ses deux frères ont un droit égal à l'hommage rendu aux morts. Voilà ce qui est juste, soutient-elle, en vertu d'une loi divine: non d'une loi valable dans telle cité et qu'une autre cité pourrait contredire; non d'une loi édictée à tel moment et que l'on pourrait abroger à un autre. La loi dont se réclame Antigone est une **loi universelle**, qui régit tous les êtres, une **loi éternelle**, antérieure à tout et survivant à tout.

» **Texte 8 de Sophocle.** Telle est la révolte d'Antigone: juger injuste la justice de la cité, au nom d'une justice supérieure, désobéir à la loi faite

par les hommes, pour mieux obéir à une loi que personne n'a faite. Sophocle présente l'affrontement entre Créon et Antigone comme un conflit sans conciliation possible, sans issue rationnelle, tant les deux adversaires sont intransigeants. On ne saurait dire que Créon a évidemment tort et Antigone manifestement raison. Il est légitime de penser, comme Créon, que les seules lois qu'on ait à invoquer, pour régler les rapports entre les hommes, sont celles que ces hommes connaissent explicitement, qu'elles soient écrites dans un code ou transmises par une forte coutume, et non les décrets arbitraires que chacun peut formuler selon son intime conviction. Mais il est certain également qu'on ne peut réduire le droit à ces lois écrites ou coutumières, variables d'une cité à l'autre, et d'une époque à l'autre. Le principe même dont se réclame Créon est d'un autre ordre, universel et éternel, puisqu'il impose à chacun, partout et toujours, d'obéir aux lois de sa cité. Antigone et Créon peuvent donc, indéfiniment, arguer de leur bon droit.



Raymond Depardon (né en 1942), *Le tribunal de grande instance de Bordeaux*, 1994, photographie.

Droit positif et droit naturel

Les lois écrites ou coutumières, dont Créon se fait le défenseur, constituent le **droit positif** : tout ce qui est juste à l'intérieur des frontières d'un État (mais peut-être injuste hors de ces frontières), tout ce qui est juste après une date de promulgation (mais qui était peut-être injuste avant cette date). La position adoptée par Créon, qui ne reconnaît pas d'autre droit que le droit positif, se nomme **positivisme juridique**¹.

Les lois universelles et éternelles dont parle Antigone constituent le **droit naturel** : ce qui est juste indépendamment des frontières et avant toute promulgation. Il semble donc que le critère essentiel, pour distinguer le droit positif et le droit naturel, soit la **variabilité** : le droit positif est variable, le droit naturel invariable.

C'est bien ainsi que les sophistes², ces grands penseurs grecs du V^e et du IV^e siècle av. J.-C., ont conçu l'opposition entre ces deux concepts.

N'appartient à la nature, selon eux, que ce qui est strictement invariable, partout et toujours identique, comme le feu qui brûle de la même façon en Perse et en Grèce³. La moindre variation, dans la société humaine, est alors le signe qu'on n'a pas affaire à une réalité naturelle, mais à une convention qui aurait pu être différente. Cette application systématique du critère de la variabilité conduit presque inéluctablement au rejet de l'idée de droit naturel, tant les règles juridiques manifestent de variété dans le temps et dans l'espace.

La variabilité du droit naturel

Souvent reprise, cette façon de réduire à néant l'idée d'une justice universelle et éternelle est plus séduisante que réellement convaincante : la variété des principes de justice, en effet, ne prouve pas forcément l'inexistence d'une justice unique, mais peut-être seulement la difficulté de la comprendre et de la formuler.

1 Voir le texte 11 de Kelsen ► p. 215.

2 Un sophiste était, en Grèce antique, un professeur itinérant qui enseignait aux jeunes gens riches destinés à l'exercice du pouvoir l'art d'argumenter et de convaincre en toutes situations.

3 *Éthique à Nicomaque*, livre V, chap. 10, trad. J. Tricot, Vrin, 1983, p. 250-252.



Iphigénie, Agamemnon et le chœur, mise en scène d'Ariane Mnouchkine, Théâtre du Soleil, 1990.

En outre, le critère de la variabilité doit être nuancé. Il n'est pas vrai, objecte Aristote aux sophistes, que la nature se réduise à ce qui est strictement invariable. Ce qui se produit le plus souvent, mais admet des exceptions, peut également être appelé « naturel » : par exemple, dit Aristote, la prédominance de la main droite sur la main gauche. Tel principe juridique sera naturel dans une monarchie, tel autre sera naturel dans une démocratie, et pourtant ni l'un ni l'autre ne sera présent partout et toujours. Plutôt que d'opposer, de façon simpliste, ce qui est variable à ce qui est invariable, il convient de distinguer deux types de variabilité : la variabilité naturelle, qui ne dépend pas de nos décisions, et la variabilité conventionnelle, qui en dépend.

► Texte 1 d'Aristote.

En prolongeant cette analyse, on en vient à conclure que l'affrontement du droit positif et du droit naturel, qui paraît insoluble dans la tragédie de Sophocle, tient peut-être essentiellement du malentendu. Non seulement la diversité historique des formes de justice n'est plus un argument contre l'idée de droit naturel, mais elle peut même devenir l'expression authentique de cette idée : les principes universels du droit n'ont pas été donnés à l'origine, mais l'humanité les découvre peu à peu, au cours de son histoire.

L'individualisme juridique : les droits de l'homme

Cette conclusion, toutefois, ne règle pas définitivement la question du droit naturel, car elle ne concerne que le sens que lui donnaient les philosophes de l'Antiquité et du Moyen Âge, et qui perdure chez certains penseurs contemporains. Une tout autre signification apparaît, au XVII^e siècle, dans l'œuvre du philosophe anglais Thomas Hobbes. Le « droit de nature », explique en substance celui-ci, est la liberté qu'a chaque homme d'utiliser, comme il l'entend, tous les moyens de préserver sa vie.

► Texte 2 de Hobbes. Chacun de nous a des droits, du simple fait qu'il est un homme.

Les droits de l'homme ont plusieurs caractéristiques. En premier lieu, ils sont considérés comme **naturels**, et doivent se distinguer du **droit positif**, qui est toujours propre à une

société donnée à un moment particulier de son histoire. Cela signifie qu'ils sont posés comme antérieurs et supérieurs aux Constitutions qui les déclarent. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils sont l'objet d'une déclaration et non, par exemple, d'une institution. Un État institue son droit positif, mais il ne peut que reconnaître la préexistence de droits naturels. Une déclaration des droits vise alors à affirmer le principe de la nécessaire conformité des droits positifs avec les droits naturels, ce qui est le propre des États démocratiques modernes (ainsi l'article 2 de la Déclaration de 1789 énonce que « le but de toute association politique est la conservation [de ces] droits naturels »). Les droits du citoyen deviennent autrement dit l'expression « positive » des droits naturels de l'homme.

Les droits de l'homme sont en tout cas, dans cette perspective, pensés en principe comme des limites au pouvoir de l'État. Mais il s'agit de limites que l'État s'impose à lui-même, puisque seuls des États peuvent déclarer les droits de l'homme. Cela suppose que la démocratie moderne ne se définisse pas seulement, contrairement à la démocratie antique, comme le pouvoir donné aux citoyens : encore faut-il que les décisions, fussent-elles majoritaires, respectent les droits naturels de tous les hommes. D'où l'existence, dans la plupart des pays démocratiques, d'un Conseil constitutionnel, chargé d'examiner la conformité des lois avec la Constitution – les droits de l'homme faisant partie, comme c'est le cas en France, du « bloc de constitutionnalité ».

Cela conduit à la deuxième caractéristique des droits de l'homme : ils sont **individuels**. Ce sont des droits dont sont titulaires les individus, non les groupes ou les collectivités, et qu'ils peuvent opposer aux autres individus... ou à l'État lui-même. C'est en ce sens que ce sont fondamentalement des droits-libertés : liberté de penser et de s'exprimer, liberté de circuler, liberté de disposer de soi (ce qui implique la sécurité), liberté de jouir des fruits de son travail et de ses biens (ce qui implique la propriété)...

La troisième caractéristique des droits de l'homme est qu'ils sont considérés comme rationnels. Seuls des États éclairés peuvent les reconnaître et les déclarer. Quant à

l'homme titulaire de tels droits, il est considéré comme un sujet raisonnable et responsable de ses actes, ou, comme l'écrit Kant, un sujet parvenu à sa maturité (cela n'aurait sans cela aucun sens de lui reconnaître la liberté individuelle).

Les droits de l'homme face à leurs critiques...

Les droits de l'homme constituent désormais une évidence de la conscience démocratique moderne. Ils ne sont pourtant ni à l'abri de toute critique ni exempts de difficultés.

Les critiques viennent de tous ceux qui récusent le modèle de société politique issu des révolutions américaine (1776) et française (1789) à la fin du XVIII^e siècle : c'est-à-dire

aussi bien une philosophie politique réactionnaire, nostalgique de l'Ancien Régime, que des courants révolutionnaires (notamment le marxisme) qui refusent aux formes de la démocratie fondées par ces révolutions d'être le modèle indépassable de l'émancipation humaine. Curieusement, les deux critiques, dont les significations politiques sont inverses l'une de l'autre, se rejoignent sur un point crucial : l'homme des droits de l'homme est une **abstraction** ; il n'existe que des hommes concrets et historiques. Cette thèse justifie, pour la critique conservatrice, les attaques contre une déclaration des droits accusée de faire table rase de toutes les traditions et d'instaurer dans la société le règne de l'anarchie individualiste. Pour la critique révolutionnaire, elle permet de dénoncer la fausse libération des hommes que constituerait leur libération simplement politique, mais non sociale et économique : la citoyenneté reconnaît les hommes égaux devant la loi, mais laisse subsister les inégalités réelles de la société.

» Texte 3 de Marx.

Le point commun entre ces deux critiques ne doit pas cependant dissimuler leurs profondes différences : la première refuse en effet non seulement les concepts de droits de l'homme et du citoyen, mais aussi l'idéal de liberté et d'égalité auxquels ces concepts sont attachés. Pour la seconde, au contraire, c'est au nom de cet idéal qu'est critiquée une citoyenneté jugée trop formelle pour le réaliser. Sur la base d'une telle critique, qu'on trouve chez Marx, les régimes politiques qui ont prétendu s'inspirer du marxisme ont souvent dénoncé l'insuffisance des « libertés formelles » au nom de « libertés réelles » (égalité sociale, etc.). Mais l'expérience historique de l'URSS et des pays socialistes affiliés a permis de constater que cette distinction a été gravement préjudiciable à toute forme de liberté et que



Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, XVIII^e siècle, musée Carnavalet, Paris.



Eugène Laermans (1864-1940), *Le Soir de la grève*, 1894, peinture, musées royaux des Beaux-Arts, Bruxelles.

jamais la restriction des «libertés formelles» ne s'est accompagnée d'une extension des «libertés réelles».

... et à leurs difficultés

Les critiques à l'égard des droits de l'homme et du citoyen sont donc elles-mêmes fort critiquables. ►► **Texte 5 de Lefort**. Ces droits soulèvent toutefois un certain nombre de difficultés qu'il n'est pas aisé de résoudre. Les droits déclarés par la Révolution de 1789 sont, on l'a dit, des **droits-libertés**. Mais comment les défendre alors de l'objection de type marxiste selon laquelle ce ne sont que des droits de pure forme? À quoi sert la liberté de l'individu de circuler si la précarité de sa situation l'empêche de sortir de son quartier misérable? À quoi bon la liberté d'expression si les citoyens sont démunis au point qu'ils n'ont ni les moyens ni le loisir de participer au débat public? Aussi, sous la pression des luttes sociales qui se sont développées à partir du XIX^e siècle, a-t-on vu émerger une deuxième génération de droits: les **droits**

sociaux. Ceux-ci sont des «droits-créances», et non des «droits-libertés»: ils ne sont pas des libertés que le citoyen peut opposer à autrui ou à l'État, mais ils consistent à demander à l'État de fournir des prestations sociales. Tels sont le droit d'avoir une couverture sociale, le droit d'avoir du travail, le droit d'être assisté en cas de détresse sociale, etc. ►► **Texte 9**. Les droits-libertés sont des «**droits à...**» alors que les droits sociaux sont des «**droits de...**».

Mais en quoi cette deuxième génération de droits pose-t-elle problème? La Déclaration universelle de 1948 les ajoute aux droits-libertés comme s'ils les complé-

taient. On peut en effet les considérer comme le prolongement naturel des droits-libertés. Lorsque ceux-ci, par exemple, exigent la sécurité des personnes, n'est-il pas normal de prévoir, pour ceux qui ne peuvent subvenir seuls à leurs besoins, un système d'assistance sociale? Ce n'est pas si simple.

Une première difficulté vient de ce que les droits-créances n'ont pas l'**universalité** des droits-libertés; ils peuvent s'opposer les uns aux autres et engendrer des conflits de droits; ils peuvent aussi entrer en contradiction avec les droits-libertés eux-mêmes. ►► **Texte 4 de Villey**. Par exemple, comment concilier le droit syndical de faire grève et de bloquer la production et le droit pour les individus d'aller librement travailler?

Une deuxième difficulté tient à l'**intervention** de l'État. Pour établir les droits-libertés, il suffit de dispositions juridiques. L'autonomie individuelle est d'autant plus garantie que l'État lui laisse le maximum de latitude. Pour satisfaire les droits sociaux, il faut au contraire que l'État intervienne dans la société civile et la réglemente. Il tend ainsi à évoluer en

«**État-providence**» et à limiter la sphère privée. D'où la volonté du libéralisme politique de borner les droits du citoyen aux seuls droits-libertés, au nom du principe de l'autonomie et donc de la responsabilité individuelles, alors qu'une sensibilité politique plus socialisante insistera au contraire sur la nécessité des droits sociaux. On le voit, ce sont finalement deux conceptions de la démocratie qui s'opposent selon qu'on intègre ou non les droits sociaux dans les droits du citoyen.

Une nouvelle génération de droits

Il faut ajouter que l'évolution actuelle de la notion de droit fait naître des difficultés nouvelles. D'une part, on constate aujourd'hui l'émergence d'une troisième génération de droits, liés à l'environnement: le droit de vivre dans un espace non pollué n'est-il qu'un droit

supplémentaire du citoyen? Cela ne pose en apparence guère de problèmes nouveaux, mais les mouvements écologistes réclament parfois un droit de l'environnement plutôt qu'un droit à l'environnement. Ils décentrent ainsi la notion moderne de droit de sa référence originare à l'homme: cela a-t-il un sens de dire que la nature ou que l'animal a des droits? ►► **Texte 6 de Ferry.** D'autre part, la démocratisation même de la société entraîne une extension à d'autre catégorie des droits reconnus primitivement pour les seuls mâles adultes. Il était normal, bien que ça n'eût pas été sans mal, de l'étendre aux femmes: être raisonnable, responsable et autonome – conditions qui fondent philosophiquement la reconnaissance des droits de l'homme – n'est évidemment pas la prérogative de la seule partie mâle de l'humanité. En revanche, parler, comme on le fait aujourd'hui, de droits de l'enfant, d'enfants citoyens, pose un problème: cela signifie-t-il qu'on reconnaît désormais aux enfants le statut d'être majeur?



Julia «*Butterfly*» sur «*Luna*», photographie de Stuart Franklin, 1998. (Cette écologiste a vécu près d'un an perchée sur ce séquoia de soixante mètres de haut pour le protéger de la déforestation.)

Le problème du droit à la différence

Dans la Déclaration de 1789, l'égalité n'est pas à proprement parler un droit de l'homme ; elle affirme plutôt le principe de la réciprocité des droits entre les hommes : chacun est reconnu dans sa liberté, ou sa propriété, s'il reconnaît à tout autre une égale liberté, un droit égal de posséder et de jouir de ses biens. Mais cette définition ne va pas sans poser de problèmes.

Tout d'abord, une telle égalité est également formelle, car elle est seulement celle des droits. Elle n'est pas celle des **conditions sociales**. Nous sommes ici, d'une part, renvoyés à la critique marxiste de l'insuffisance des droits-libertés. D'autre part, on peut se demander, tout comme l'a fait Tocqueville¹, si la dynamique propre aux sociétés démocratiques n'est pas d'évoluer de l'égalité des droits vers l'égalité des conditions : l'égalité des sexes ou celle des âges, par exemple (égalités au demeurant plus revendiquées que réelles), est bien d'abord une égalité des droits ; mais la réaliser implique des changements dans la condition des femmes ou des enfants (émancipation financière des femmes, autonomisation des formes d'existence des jeunes, etc.).

Ensuite, la conception classique de l'égalité politique héritée du XVIII^e siècle suppose évidemment de traiter chacun, quels que soient son origine sociale ou culturelle, son sexe, sa religion, etc., de la même façon (en ce sens, d'ailleurs, l'égalité n'est pas l'**identité**, puisqu'elle ne concerne que les **rapports** entre individus). Mais peut-on déclarer que des droits sont égaux si les situations sont inégales ? Tel est le sens de l'idée d'un « **droit à la différence** » récemment évoquée : il faut reconnaître aux diverses minorités ethniques ou sociales des droits particuliers parce qu'ils ont une identité spécifique. Ne pas tenir compte de leurs particularités au nom d'une égalité « abstraite » reviendrait de fait à imposer aux minorités les modèles culturels dominants. ➤ Texte 7 de Taylor.



Philippe Druillet, *Salammbô*, Albin Michel, 1998.

Aux États-Unis, la philosophie « communautarienne » défend cette position qui rompt avec la problématique classique de l'égalité politique.

Cette philosophie se heurte toutefois à des objections sérieuses. Peut-on, par exemple, au nom du droit à la différence, établir des quotas dans l'accès des différents groupes culturels ou sociaux à l'université ; ou fixer les proportions dans lesquelles ces différents groupes seront représentés à l'Assemblée nationale, ou dans les conseils généraux et municipaux ? Cela contreviendrait au principe de l'égalité de tous de prétendre à toutes les sortes d'emplois ou de fonctions, et, en définitive, cela ruinerait l'idée même de liberté individuelle, puisque les individus seraient alors entièrement **déterminés** par leur origine ou leur condition : ils ne se définiraient plus par ce qu'ils veulent ou sont capables de faire, mais par ce que, du fait même de leur naissance, ils sont.



¹ De la démocratie en Amérique (1840).

Textes classiques

Justice naturelle et justice légale

TEXTE 1 ARISTOTE

Contre ceux qui déclarent que la justice naturelle n'existe pas, sous prétexte qu'ils ne trouvent rien d'invariable en ce domaine, Aristote montre comment, même si tout est variable, on peut distinguer ce qui vient de la nature et ce qui dépend des conventions.

La justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion; légale, celle qui à l'origine peut être indifféremment ceci ou cela, mais qui une fois établie, s'impose: par exemple, que la rançon d'un prisonnier est d'une mine¹, ou qu'on sacrifie une chèvre et non deux moutons, et en outre toutes les dispositions législatives portant sur des cas particuliers, comme par exemple le sacrifice en l'honneur de Brasidas² et les prescriptions prises sous forme de décrets.

Certains³ sont d'avis que toutes les prescriptions juridiques appartiennent à cette dernière catégorie, parce que, disent-ils, ce qui est naturel est immuable et a partout la même force (comme c'est le cas pour le feu, qui brûle également ici et en Perse), tandis que le droit est visiblement sujet à variations. Mais dire que le droit est essentiellement variable n'est pas exact d'une façon absolue, mais seulement en un sens déterminé. Certes, chez les dieux, pareille assertion n'est peut-être pas vraie du tout; dans notre monde, du moins, bien qu'il existe aussi une certaine justice naturelle, tout dans ce domaine est cependant passible de changement; néanmoins on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui n'est pas naturel. Et parmi les choses qui ont la possibilité d'être autrement qu'elles ne sont, il est facile de voir quelles sortes de choses sont naturelles et quelles sont celles qui ne le sont pas mais reposent sur la loi et la convention, tout en étant les unes et les autres pareillement sujettes au changement. Et dans les autres domaines, la même distinction s'appliquera: par exemple, bien que par nature la main droite soit supérieure à la gauche, il est cependant toujours possible de se rendre ambidextre.

¹ Monnaie des Grecs de l'Antiquité. À Athènes, une mine valait cent drachmes.

² Général spartiate qui joua un rôle dans la guerre du Péloponnèse.

³ Certains sophistes.

Aristote (IV^e s. av. J.-C.), *Éthique à Nicomaque*, livre V, chap. 10, trad. J. Tricot, Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», 1990, p. 250-252.

Le droit naturel de l'individu

TEXTE 2

HOBBS

Avec Hobbes, la notion de droit naturel n'est plus rapportée à un ordre social juste, mais aux seules aspirations de l'être humain en tant qu'individu. L'ordre juridique doit donc être construit.

Le DROIT DE NATURE, que les écrivains politiques appellent communément *jus naturale*, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin.

Par LIBERTÉ, conformément à la signification propre du mot, j'entends l'absence d'entraves extérieures, entraves qui, souvent, peuvent détourner une part de la puissance de faire ce que l'on voudrait, sans cependant pouvoir empêcher l'usage de la puissance restante, conformément à ce que dictent notre jugement et notre raison¹.

Une LOI DE NATURE (*lex naturalis*) est un précepte, ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée.

En effet, et bien que ceux qui écrivent sur ce sujet aient l'habitude de confondre *jus* et *lex* (*droit* et *loi*), il est néanmoins nécessaire de les distinguer, parce que le DROIT consiste en la liberté de faire ou de ne pas faire, alors que la LOI détermine et contraint dans un sens ou dans l'autre, en sorte que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté, et se contredisent s'ils sont appliqués à un même objet².

Thomas Hobbes, *Léviathan* (1651), chap. 14,

trad. G. Mairet, Gallimard, coll. «Folio essais», 2000, p. 229-231.



1 Ce paragraphe éclaire la première partie de la définition du droit de nature : mon droit n'est pas mon pouvoir, mais la liberté que j'ai d'utiliser mon pouvoir à ma guise.

2 Ce paragraphe éclaire la suite de la définition du droit de nature : je n'ai pas naturellement le droit de tout faire, mais seulement ce qui n'est pas contraire à la préservation de ma vie.

L'égoïsme bourgeois des droits de l'homme

TEXTE 3

MARX

La citoyenneté est-elle fondée sur une déclaration des droits? Contre cette conviction commune de la conscience démocratique moderne, la critique de Marx consiste à opposer les droits de l'homme et les droits du citoyen : la citoyenneté véritable, fondée sur l'existence du lien politique et social entre les membres de la collectivité, est selon lui reléguée au second plan par une déclaration des droits de l'homme qui ne consacre en fait que l'individu de la société bourgeoise, égoïste et isolé des autres.

On distingue les *droits de l'homme* comme tels des *droits du citoyen*. Qui est l'*homme* distinct du *citoyen*? Nul autre que le *membre de la société bourgeoise*. Pourquoi le membre de la société bourgeoise est-il appelé «homme», homme en soi, pourquoi ses droits sont-ils appelés *droits de l'homme*? [...]

Avant tout nous constatons que les *droits dits de l'homme*, les *droits de l'homme*, par opposition aux *droits du citoyen*, ne sont rien d'autre que les droits du *membre de la société bourgeoise*, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la collectivité. La constitution la plus radi-

cale, la constitution de 1793, peut énoncer :

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Article 2. « Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont : l'égalité, la *liberté*, la *sûreté*, la *propriété*. »

En quoi consiste la liberté ?

Article 6. « La *liberté* est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui » [...].

La liberté est donc le droit de faire et d'entreprendre tout ce qui ne nuit pas à aucun autre. La frontière à l'intérieur de laquelle chacun peut se mouvoir sans être *nuisible* à autrui est définie par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par le palis¹. Il s'agit de la liberté de l'homme en tant que monade² isolée [...].

Mais le droit humain à la liberté n'est pas fondé sur la relation de l'homme à l'homme, mais au contraire sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. Il est le *droit* à cette séparation, le droit de l'individu *limité* à lui-même.

L'application pratique du droit à la liberté est le droit humain à la *propriété privée*. [...]

Le droit de l'homme à la propriété privée est [...] le droit de jouir et de disposer de sa fortune arbitrairement (*à son gré*), sans se rapporter à d'autres hommes, indépendamment de la société, c'est le droit à l'égoïsme. Cette liberté individuelle-là, de même que son application, constituent le fondement de la société bourgeoise. À chaque homme elle fait trouver en l'autre homme, non la réalisation, mais au contraire la *limite* de sa liberté. [...]

Aucun des droits dits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme tel qu'il est comme membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire l'individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son bon plaisir privé, et séparé de la communauté. Loin qu'en eux l'homme soit conçu comme un être générique³, la vie générique, la société apparaît au contraire comme un cadre extérieur aux individus, comme une limitation de leur autonomie primitive. [...]

Il est déjà énigmatique qu'un peuple qui commence tout juste à se libérer [...], à fonder une communauté politique⁴, qu'un tel peuple proclame solennellement la légitimité de l'homme égoïste, de l'homme séparé de son semblable et de la communauté [...]. Ce fait devient encore plus énigmatique, quand nous voyons que la citoyenneté, la *communauté politique* sont ravalées par les émancipateurs politiques au rang de simple *moyen* pour la conservation de ces prétendus droits de l'homme, que donc le citoyen est déclaré le serviteur de l'homme égoïste, que la sphère où l'homme se comporte en être collectif est dégradée et placée plus bas que la sphère où il se conduit en être partiel, qu'enfin ce n'est pas l'homme comme citoyen, mais l'homme comme bourgeois, qui est pris pour l'homme *authentique* et *vrai*.

Karl Marx, *À propos de la question juive* (1842), trad. M. Simon, Aubier, 1971, p. 103-111.

¹ La palissade, la clôture.

² Terme emprunté à la philosophie de Leibniz et que ce dernier définit ainsi : « substance simple, sans parties, qui entre dans les composés ». Marx emploie ce terme dans le sens très large (et non spécifiquement leibnizien) d'« individu isolé des autres ».

³ « L'être générique » de l'homme, pour Marx, c'est la réalisation de l'essence du genre humain (« générique » est un adjectif dérivé du substantif « genre »). Cette idée est importante dans la philosophie de Marx : l'humanité (et non seulement l'individu) possède par essence des potentialités qu'elle ne peut accomplir que dans l'histoire et dans la vie sociale. La pensée des droits de l'homme, en ne considérant que les individus séparés les uns des autres, nie cette universalité « générique » de l'homme.

⁴ Marx fait ici référence à la Révolution française.

Critique des droits de l'homme

TEXTE 4

VILLEY

Selon le juriste Michel Villey, l'expression « droits de l'homme » est en elle-même une absurdité, puisque le droit implique une relation entre plusieurs termes. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les droits de l'homme deviennent contradictoires quand on veut les exercer : le droit d'un homme bafoue toujours le droit d'un autre homme.

○ médicament admirable! – propre à tout guérir, jusqu'aux maladies que lui-même a produites! Maniés par Hobbes, les droits de l'homme sont une arme contre l'anarchie, pour l'instauration de l'absolutisme; par Locke, un remède à l'absolutisme, pour l'instauration du libéralisme; quand se révélèrent les méfaits du libéralisme, ils furent la justification des régimes totalitaires et des hôpitaux psychiatriques¹. Mais en Occident, notre ultime recours contre l'État absolu; et s'ils étaient pris au sérieux, ils nous ramèneraient l'anarchie...

Outil à tout faire. On en fit usage au profit des classes ouvrières ou de la bourgeoisie – des malfaiteurs contre les juges – des victimes contre les malfaiteurs. Mais attention! Il faut choisir: *ou bien* des uns *ou bien* des autres. On n'a jamais vu dans l'histoire que les droits de l'homme fussent exercés au profit de *tous*. L'ennui avec les droits de l'homme est que nul ne saurait en jouer qu'au détriment de certains hommes. [...]

Tel est l'état de choses, sur le terrain de la politique et du droit, que le discours sur les droits de l'homme s'est donné pour tâche d'occulter. Le droit est *rapport* entre *des* hommes, multilatéral. Que vous en ayez ou non conscience, quand vous faites usage du mot « droit », il s'agit d'une relation. Comment pourrait-on inférer une *relation*, couvrant plusieurs termes, d'un terme unique: l'Homme?

L'apparition des droits de l'homme témoigne de la décomposition du concept du droit. Leur avènement fut le corrélat de l'éclipse ou de la perversion, dans la philosophie moderne individualiste, de l'idée de justice et de son outil, la jurisprudence. Elle avait pour fin la mesure de justes rapports. Cet art autonome remplissait un office propre, irremplaçable. Les philosophes de l'Europe moderne l'ont mis au rancart. Le souci d'une juste *répartition* a disparu de leurs ouvrages. Ces *non-juristes* que furent les inventeurs des droits de l'homme leur ont sacrifié la justice, sacrifié le droit.

Michel Villey, *Le Droit et les droits de l'homme*, PUF, 1983, p. 153-154.

1 L'internement psychiatrique fut pratiqué en URSS contre les opposants au régime.

La signification universelle des droits de l'homme

TEXTE 5

LEFORT

L'homme des droits de l'homme a été dénoncé comme une abstraction aussi bien par une pensée réactionnaire ennemie de la Révolution française que par le marxisme¹. Contre cette dénonciation, le philosophe français contemporain Claude Lefort rappelle la portée universelle des droits de l'homme qui, sitôt proclamés, se déclarent valoir pour toute situation où l'homme est opprimé.

1 Voir la présentation
» p. 361.

2 Des bases.

3 C'est-à-dire l'ensemble des situations qui définissent les hommes dans l'espace et dans le temps de la société où ils vivent. Lefort veut précisément montrer dans ce texte que la pensée des droits de l'homme est une pensée universaliste qui permet de concevoir l'homme indépendamment de ce système de coordonnées.

4 Voir le texte 1
d'Aristote » p. 365.

5 L'idée moderne de l'homme est apparue dans l'histoire intellectuelle, au XVIII^e siècle, comme un véritable événement; elle s'est de plus traduite en événements politiques, telle la Déclaration des droits de l'homme.

6 Lefort fait ici allusion à la pensée de Marx. Voir le texte 3
» p. 366.

7 Rousseau disait en ce sens que, faute d'une reconnaissance contractuelle de ces droits, il n'existe pas un peuple, c'est-à-dire une association de citoyens, mais seulement une agrégation d'individus dominés par un tyran.

Comme on le sait, «l'homme» a été dénoncé comme une abstraction, sitôt formulée la Déclaration des droits de l'homme. Quoique fondée sur des prémisses² parfois différentes, voire opposées, l'argument se soutenait d'un rappel à la «réalité». Les hommes ne se laissent connaître que dans la mesure où ils sont définis au sein d'une culture, comme membres d'une ethnie ou d'une nation, comme citoyens ou sujets dans une communauté politique [...]. En l'absence d'un système de coordonnées³ qui permette de distinguer des filiations, des hiérarchies ou seulement des places, des fonctions, qui permette ainsi de situer des individus dans des ensembles différenciés, l'image de l'homme s'évanouit. L'homme comme tel, sans détermination, n'est pas un homme. Aristote ne disait-il pas déjà qu'un homme délié de toute cité serait moins qu'un homme ou plus qu'un homme, une brute ou un dieu⁴? Si forts soient ces arguments, ils se heurtent à une expérience, certes obscure, mais indéniable: ils sont impuissants à rendre compte de l'avènement de l'idée de l'homme⁵, de son lent cheminement, puis de son irrésistible diffusion depuis la fin du XVIII^e siècle. Cette idée acquiert une double signification; elle implique que l'homme n'est pas une donnée de fait, qu'il doit découvrir ce qui constitue son humanité, et elle implique que les hommes qui peuplent la terre, en dépit de tout ce qui les distingue, sont des semblables. Sans doute peut-on dire qu'il ne s'agit que d'une «idée» [...]. Ainsi a-t-on jugé que les droits de l'homme relevaient d'une idéologie greffée sur les droits réels des individus et des citoyens en un lieu et en un temps donnés (ou bien seulement des bourgeois⁶). Toutefois, cette objection résiste mal devant le fait que l'ensemble des droits respectés au sein d'une nation et tenus pour générateurs de l'existence d'un peuple⁷ se voient dans le même moment chargés d'une signification universelle. [...] Les libertés individuelles et les libertés politiques peuvent bien n'être reconnues de fait que dans un espace limité; sitôt qu'elles le sont elles se révèlent inconditionnelles, irrelatives, constitutives d'un mode d'existence et de coexistence proprement humain. Tel est le paradoxe apparent de la Déclaration française qui déconcerte ses adversaires.

Claude Lefort, «Humanisme et anti-humanisme, hommage à Salman Rushdie», dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, 1992, p. 36-37.

Le paradoxe anti-humaniste des «droits de la nature»

TEXTE 6

FERRY

La citoyenneté est traditionnellement le propre de l'homme, même si elle n'a été que progressivement, et non sans résistance, accordée à telle ou telle catégorie de personnes (femmes, Noirs, etc.). Or, l'expression la plus radicale de la pensée écologiste, en parlant de «droits de la nature¹», rompt avec cette tradition. L'homme ne serait plus la seule personne juridique possible. Cette forme d'écologie n'étend donc pas le concept de citoyenneté: au contraire, elle l'affaiblit et tend même à subordonner les droits de l'homme à ceux de la nature.

En 1972, paraît, dans la très sérieuse *Southern California Law Review*, un long article du professeur Christopher D. Stone intitulé: *Should trees have Standing? Toward legal rights for natural objects* (Les arbres devraient-ils avoir un statut juridique? Vers la création de droits légaux pour les objets naturels).

Republié deux ans plus tard sous la forme d'un petit livre, l'article de Stone connaît un vif succès dans un contexte qui vaut d'être rappelé ici [...].

En 1970, le service des eaux et forêts (*The US Forest Service*) délivre aux entreprises Walt Disney un permis les autorisant à «développer» une vallée sauvage, «Mineral King», située dans la Sierra Nevada. [...] Le très puissant «Sierra Club», sans doute une des plus efficaces associations d'écologistes au monde, porte plainte, alléguant que le projet menace de détruire l'esthétique et l'équilibre naturel de Mineral King. Plainte rejetée par la Cour, non au motif que le service des forêts aurait eu raison de délivrer le permis, mais à celui que le Sierra Club n'avait aucun titre à faire valoir pour étayer cette plainte – ses intérêts n'étant pas lésés *directement* par le projet en question [...]. L'affaire devant aller en appel, le professeur Stone [...] entreprit de rédiger en toute hâte un article proposant, selon ses propres termes, «de façon tout à fait sérieuse que nous attribuions des droits légaux aux forêts, aux océans, aux rivières et à tous ces objets qu'on appelle «naturels» dans l'environnement, voire à l'environnement tout entier». [...]

L'argumentation de Stone en faveur du droit des objets ne manque pas d'intérêt. Son premier moment [...] consiste à rappeler le raisonnement, rituel dans cette littérature écologiste, selon lequel le temps des droits de la nature serait maintenant venu, après celui des enfants, des femmes, des Noirs, des Indiens, voire des prisonniers, des fous ou des embryons [...]. En somme, il s'agit de suggérer que ce qui paraissait «impensable» à une époque, souvent proche de la nôtre, est devenu l'évidence d'aujourd'hui. Et Stone cite avec bonheur les arrêts de telle cour de justice qui, au XIX^e siècle encore, considèrent que les Chinois, les femmes et les Noirs ne sont pas, à des degrés d'ailleurs divers, des sujets de droit.

[...] Une thèse analogue est reprise aujourd'hui en France par un certain nombre de juristes qui, eux aussi, partent du principe qu'il faut remettre en question la tradition de l'humanisme moderne d'après laquelle l'humanité seule aurait une personnalité juridique. [...]

1 À ce sujet, voir également le chapitre «Enjeux du progrès technique» ■ p. 317.

2 Qui concerne l'Être. Ferry veut dire ici que ce sont les conceptions de l'être même de l'homme et de la nature qui changent si l'on reconnaît des droits à la nature.

3 Il existait au Moyen Âge des procès d'animaux, dont Ferry a donné des exemples dans une partie précédente de son livre. Le texte défend donc l'idée selon laquelle les formes soi-disant modernes de la

citoyenneté écologique renouent en fait avec une conception médiévale et mystique de l'homme et de la nature.

4 Adeptes, adorateurs. Ce terme fait partie ordinairement du vocabulaire religieux et c'est à dessein que l'auteur l'emploie pour qualifier une pensée écologique dont il veut montrer le caractère «prémoderne» (voir note précédente).

Qu'on ne se méprenne pas. Ces éminents juristes n'ont rien de farfelu. [...] Mais c'est sur un plan quasi «ontologique²» que les interrogations deviennent plus pressantes, la construction juridique astucieuse dissimulant un parti pris philosophique discutable en faveur du retour à des conceptions antiques de la nature. Ces penseurs [...] ne communient-ils pas étrangement dans une vision *prémoderne* du monde où les êtres de nature retrouvent leur statut de personnes juridiques³? [...]

L'humanisme se trouve ainsi mis entre parenthèses. Et c'est bien là que réside l'enjeu principal, pour ces nouveaux zélateurs⁴ de la nature. Le débat sur le droit des arbres, des îles ou des rochers [...] n'a pas d'autre motif: il s'agit de savoir si l'homme est le seul sujet de droit [...].

Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992, p. 20-25.

Deux conceptions opposées de l'égalité

TEXTE 7

TAYLOR

Le concept de citoyen s'est construit au XVIII^e siècle sur l'idée de l'égalité de tous devant la loi. À ce modèle universaliste, le philosophe nord-américain Ch. Taylor oppose un autre modèle, issu des sociétés multiculturelles contemporaines: la reconnaissance particulière de l'identité de chacun. Il existe donc deux façons opposées de concevoir la citoyenneté démocratique. La première, au nom de l'universelle égalité des citoyens, est «aveugle aux différences»; la seconde, au nom du même principe, prétend au contraire reconnaître des droits particuliers aux individus ou aux groupes.

J'aimerais concentrer l'analyse sur la sphère publique et tenter d'élaborer ce qu'une politique de reconnaissance égalitaire a signifié et pourrait signifier.

En fait, cette politique en est venue à signifier deux choses passablement différentes [...]. Avec le passage de l'honneur à la dignité¹ est venue une politique d'universalisme mettant en valeur l'égale dignité de tous les citoyens, et le contenu de cette politique a été l'égalisation des droits et des attributions. Ce qu'il faut éviter à tout prix est l'existence de citoyens de «première» et de «seconde classe». [...]

Au contraire, le second changement – le développement de la notion moderne d'identité – a donné naissance à une politique de la différence. Il existe aussi naturellement un fondement universaliste à cela, qui tend à la confusion entre les deux. *Tout le monde* devrait être reconnu en fonction de son identité unique. Mais la reconnaissance signifie ici quelque chose d'autre. Avec la politique d'égale dignité², ce qui est établi est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de privilèges; avec la politique de la différence³, ce que l'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres. [...]

Elle demande en effet que l'on accorde une reconnaissance et un statut à quelque chose qui n'est pas universellement partagé. Autrement dit, nous n'accordons de reconnaissance légitime qu'à ce qui est universellement

NOTES

1 C'est-à-dire le passage d'une société hiérarchique, fondée sur les privilèges de la noblesse et le principe de l'honneur, à une société démocratique, fondée sur la reconnaissance égale de la dignité de chacun.

2 Il s'agit ici de la conception classique de la citoyenneté, qui accorde universellement à tout homme une dignité égale, abstraction faite des particularités de chacun.

3 La politique de la différence consiste au contraire à définir pour un groupe particulier de citoyens un certain nombre de droits spécifiquement liés à leur origine, leur culture, leur religion, leur sexe, etc.

présent – chacun a une identité – et ce par la reconnaissance de ce qui est particulier à chacun. L'exigence universelle promeut la reconnaissance de la
25 spécificité.

[...] Alors que la politique de la dignité universelle a lutté pour des formes de non-discrimination qui étaient parfaitement « aveugles » aux façons dont les citoyens diffèrent entre eux, la politique de la différence redéfinit souvent la non-discrimination comme requérant que nous fassions de ces
30 distinctions le fondement même du traitement différentiel. [...]

Ces deux politiques⁴, toutes deux fondées sur la notion de respect égal, entrent ainsi en conflit. Pour l'une, le principe de respect égal implique que nous traitions tout le monde en étant aveugles aux différences. L'intuition fondamentale – les humains commandent ce respect – s'attache à ce qui est
35 identique en tous. Pour l'autre, on doit reconnaître et même favoriser la particularité. Le reproche que la première fait à la seconde est de violer le principe de non-discrimination. La seconde reproche à la première de nier toute identité en imposant aux gens un moule homogène qui ne leur est pas adapté. Ce serait déjà suffisamment grave si le moule était neutre –
40 moule de personne en particulier. Mais le grief va généralement plus loin. Le reproche est que l'ensemble prétendument neutre de principes de dignité aveugle aux différences est, en fait, le reflet d'une culture hégémonique. [...] Par conséquent, la société prétendument généreuse et aveugle aux différences est non seulement inhumaine (parce qu'elle supprime les identités),
45 mais aussi hautement discriminatoire par elle-même, d'une façon subtile et inconsciente.

4 C'est-à-dire la conception classique de la citoyenneté (l'égalité dignité) et sa conception différentialiste (le droit à la différence), que Taylor a exposées au paragraphe précédent.

Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992),
trad. D.-A. Canal,
Flammarion, coll. « Champs », 1997, p. 56-63.

Documents

Texte 8 Sophocle : Les lois divines sont intangibles

Entre Créon, investi du pouvoir dans la cité, et sa nièce, Antigone, l'affrontement a finalement lieu : affrontement sans compromis possible entre la justice humaine, reconnue publiquement, mais limitée et précaire, et la justice divine, plus implicite, mais éternelle.

CRÉON (à Antigone)

Et toi, maintenant réponds en peu de mots. Connaissais-tu l'interdiction¹ que j'avais fait proclamer ?

ANTIGONE

5 Comment ne l'aurais-je pas connue ? Elle était publique.

CRÉON

Et tu as osé passer outre à mon ordonnance ?

ANTIGONE

Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'a promulguée, et la Justice qui siège
10 auprès des dieux de sous terre n'en a point tracé de telles parmi les hommes². Je ne croyais pas, certes, que tes édits eussent tant de pouvoir qu'ils permettent à un mortel de violer les lois divines : lois non écrites, celles-là, mais intangibles. Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, c'est depuis l'origine qu'elles sont en vigueur, et personne ne les a vues naître. Leur
15 désobéir, n'était-ce point, par un lâche respect pour l'autorité d'un homme, encourir la rigueur des dieux ? Je savais bien que je mourrais ; c'était inévitable – et même sans ton édit ! Si je péris avant le temps, je regarde la mort comme un bienfait. Quand on vit au milieu des maux, comment n'aurait-on pas avantage à mourir ? Non, le sort qui m'attend n'a rien qui
20 me tourmente. Si j'avais dû laisser sans sépulture un corps que ma mère a mis au monde, je ne m'en serais jamais consolée ; maintenant, je ne me tourmente plus de rien. Si tu estimes que je me conduis comme une folle, peut-être n'as-tu rien à m'envier sur l'article de la folie !

LE CORYPHÉE³

Comme on retrouve dans la fille le caractère intraitable du père⁴ !
25 Elle ne sait pas fléchir devant l'adversité.

Sophocle, *Antigone* (442 av. J.-C.),
trad. R. Pignarre, Flammarion,
coll. « GF », 1999, p. 60-61.

1 L'interdiction d'enterrer Polynice, considéré comme un traître. Ayant passé outre, Antigone a été prise en flagrant délit.

2 Ainsi, l'édit de Créon n'exprime en rien la justice divine : ni la justice fondamentale issue de Zeus et de son épouse Thémis, ni la justice distributive de la déesse Diké, dans le royaume des morts.

3 Dans le théâtre antique, un chœur intervient pour plaindre, louer ou blâmer le personnage principal de la pièce. On appelle coryphée celui qui dirige et parfois personnifie le chœur.

4 Le père d'Antigone est Œdipe. Son orgueilleuse obstination face au destin est le sujet d'une autre tragédie de Sophocle, *Œdipe roi*.

Adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies, cette déclaration est assez ambiguë dans ses principes fondamentaux. Avant d'énoncer les droits sociaux que les États devraient satisfaire, elle rappelle les libertés individuelles que ces mêmes États doivent respecter.

DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HOMME (1948)

Préambule. – Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde;

5 Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme;

10 Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression;

Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations;

15 Considérant que dans la charte les peuples des Nations unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans
20 une liberté plus grande;

Considérant que les États membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales;

25 Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement;

L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE PROCLAME :

La présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'édu-
30 cation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des États membres eux-mêmes que parmi celles des territoires pla-
35 cés sous leur juridiction.

ARTICLE PREMIER. – Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

ART. 2. – 1. Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les
 40 libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

2. De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique,
 45 administratif ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce territoire soit indépendant, sous tutelle ou non autonome, ou subisse toute autre limitation de souveraineté.

ART. 3. – Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.

50 ART. 4. – Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.

ART. 5. – Nul ne sera soumis à la torture ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

ART. 6. – Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa per-
 55 sonnalité juridique.

ART. 7. – Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

60 ART. 8. – Toute personne a droit à un recours effectif, devant les juridictions nationales compétentes, contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la Constitution ou par la loi.

Traité et documents diplomatiques,
 PUF, coll. «Thémis», 1982, p. 144-148.

Après avoir rappelé son attachement aux droits-libertés déclarés en 1789, la Constitution de 1946 les complète par la reconnaissance de nouveaux droits : les droits sociaux.

CONSTITUTION DE LA IV^e RÉPUBLIQUE (27 OCTOBRE 1946)

Préambule. – Au lendemain de la victoire remportée par les peuples libres sur les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne humaine, le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion ni de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés. Il réaffirme solennellement les droits et les libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République.

Il proclame en outre, comme particulièrement nécessaires à notre temps, les principes politiques, économiques et sociaux ci-après :

10 La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux
à ceux de l'homme¹. [...]

Chacun a le devoir de travailler et le droit d'obtenir un emploi. Nul ne peut être lésé, dans son travail ou dans son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances.

15 Tout homme peut défendre ses droits et ses intérêts par l'action
syndicale et adhérer au syndicat de son choix. [...]

Tout travailleur participe, par l'intermédiaire de ses délégués, à la détermination collective des conditions de travail ainsi qu'à la gestion des entreprises. [...]

20 La Nation assure à l'individu et à la famille les conditions nécessaires à leur développement.

Elle garantit à tous, notamment à l'enfant, à la mère et aux vieux travailleurs, la protection de la santé, la sécurité matérielle, le repos et les loisirs. Tout être humain qui, en raison de son âge, de son état physique ou mental, de la situation économique, se trouve dans l'incapacité de travailler a le droit d'obtenir de la collectivité des moyens convenables d'existence.

La Nation proclame la solidarité et l'égalité de tous les Français devant les charges qui résultent des calamités nationales.



1 En France, les femmes n'ont le droit de vote que depuis 1946.

POINTS DE REPÈRE

La notion de droit naturel a reçu, au cours de l'histoire, deux significations fort différentes. Dans son sens ancien, elle désigne ce qui est juste, indépendamment des lois promulguées par les hommes, et antérieurement à elles. Dans son sens moderne, elle indique ce que chaque homme peut légitimement revendiquer, du seul fait qu'il est un homme. Mais l'idée moderne de droits de l'homme peut recevoir des interprétations différentes et même antagonistes. Les droits de l'homme sont-ils seulement des libertés reconnues aux individus ou des avantages sociaux assurés par l'État ? Peut-on reconnaître des droits non seulement aux individus mais aux groupes (droits des minorités, droits des peuples...) ? Jusqu'où la notion même de droits peut-elle s'étendre (droits des animaux, droits de la nature) ? Ce sont là des questions essentielles pour la philosophie politique aujourd'hui.



B I B L I O G R A P H I E



HENRI BATIFFOL, *La Philosophie du droit*, PUF, 1997.



LUC FERRY ET ALAIN RENAUT, *Philosophie politique*, t. III : *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, 1984.

MICHEL VILLEY, *Le Droit et les droits de l'homme*, PUF, 1983.

CHARLES TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Flammarion, coll. « Champs », 1997.



BLANDINE BARRET-KRIEGL, *Les Droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, 1989.

KARL MARX, *À propos de la question juive*, Aubier, 1971.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social*, livres I et II, Hatier, coll. « Les classiques de la philosophie », 1999.

MARCEL DAVID, *La Souveraineté du peuple*, PUF, 1996.

LEO STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, 1986.



3

REPÈRES HISTORIQUES



Poséidon, Apollon et Artémis, frise du Parthénon, musée de l'Acropole, V^e siècle av. J.-C., Athènes.

I. ANTIQUITÉ ET MOYEN ÂGE

Si la philosophie se forme en Grèce à partir du VII^e siècle av. J.-C., c'est parce que la parole mythique y fait progressivement place à une réflexion qui se veut rationnelle ou logique (de *logos*, « mesure », « parole » et « raison »), et dont l'homme puisse se déclarer seul responsable. L'espace de la cité est alors propice à la discussion – néanmoins réservée aux seuls citoyens libres, disponibles pour les spéculations intellectuelles, puisque la production est assurée par les esclaves.

Les penseurs présocratiques (Thalès, Héraclite, Anaxagore, Parménide...) cherchent, tout au long des VI^e et V^e siècles, à formuler le principe universel de ce qui est. Dans leurs écrits, ils en affirment différentes versions : l'harmonie ou le conflit, l'Être ou les « atomes » (insécables), le feu, l'eau ou l'amour – sans se préoccuper de démonstration logique ou de la diversité de leurs conceptions. Le « savoir » présocratique entend ainsi être total ou absolu – en quoi il se distingue de ce que sera la modestie de la philosophie naissante.

Au V^e siècle, des **sophistes** enseignent de cité en cité l'art de l'argumentation et de la persuasion à un public surtout composé de jeunes gens susceptibles d'intervenir dans les affaires publiques. Cet enseignement de la rhétorique favorisera une approche formaliste de la pensée, attentive à la séduction ou l'efficacité de ses formes, mais non à son contenu.

Lorsque Socrate (470-399 av. J.-C.) intervient à Athènes, il n'est d'abord qu'un citoyen parmi d'autres et mène une vie qui n'a rien de remarquable – jusqu'au jour où la Pythie, prêtresse de Delphes, le déclare le plus sage des Athéniens. Pour

confirmer cet oracle, il commence à interroger ses concitoyens, et notamment ceux réputés pour leur savoir, alors qu'il prétend pour sa part ne savoir qu'une chose : qu'il ne sait rien. Il constate que, dès qu'on les questionne, les « spécialistes » ne savent rien non plus. Dans un contexte qui invite à l'autosatisfaction et au conformisme, Socrate devient un formidable éveilleur d'esprit pour de jeunes auditeurs que passionnent ses interminables conversations ; sa quête d'une vérité échappant aux apparences fluctuantes, et qui soit avant tout intérieure ou morale (« Connais-toi toi-même »), devient le symbole de l'attitude philosophique. Mais son irrespect à l'égard des valeurs dominantes et des réputations inquiète : il est en conséquence accusé d'impiété et de corruption de la jeunesse, et, au terme d'un procès où il choisit d'assurer sa défense (c'est son *Apologie*, que transcrira Platon), il est condamné à mort. Ayant la possibilité de s'évader, Socrate préfère mourir, afin de prouver à quel point il respecte les lois de sa cité (voir dans le chapitre « L'État et la société » le texte 1 » p. 249), et il passe ses derniers moments en encourageant ses amis à pratiquer à leur tour la philosophie.

Socrate n'a rien écrit. Après sa mort, les débuts de la philosophie rédigée installent rapidement une opposition – appelée à se manifester sous différents aspects dans pratiquement toute l'histoire de la réflexion – entre idéalisme et réalisme.

APPROCHES CRITIQUES :

A. Baudart, *Socrate et le socratisme*, Armand Colin ; Fr. Wolff, *Socrate*, PUF.

1. Les fondateurs



PLATON ■ vers 420-340 av. J.-C.

Né dans une famille noble, Platon se consacre d'abord aux lettres et aux arts (il aurait composé des tragédies). Mais il rencontre Socrate à vingt ans et fait partie, pendant les huit années suivantes, de ses auditeurs assidus. La mort de Socrate symbolise pour lui la décadence morale et politique d'Athènes (soumise à Sparte en 404, après la guerre du Péloponnèse), et Platon rédige ses premiers dialogues pour défendre sa mémoire, en soulignant la portée morale de son attitude. À trois reprises, il tente, mais en vain, d'établir un gouvernement juste en Sicile, auprès de Denys de Syracuse et de Denys le Jeune. C'est après son premier voyage en Sicile qu'il établit à Athènes son Académie (dans les jardins d'Akadémós), où il enseigne sa philosophie idéaliste.

Le dialogue platonicien implique un partage de la raison entre tous les hommes (dans *Ménon*, c'est un jeune esclave que Socrate interroge), grâce à laquelle la vérité peut être cherchée en commun. Il constitue ainsi la forme essentielle de la démarche philosophique, qui ne progresse qu'à la condition que les interlocuteurs soient d'accord sur le sens des mots, et parvenus à un même point de la réflexion. Si les premiers dialogues donnent un portrait vraisemblable de Socrate, Platon ne tarde pas, dans ses textes dits « de maturité » et « de vieillesse », à faire de Socrate le porte-parole de ses conceptions.

Dans la mesure où le monde matériel ou sensible est le théâtre de transformations incessantes, la connaissance véritable, celle qui est en quête d'une vérité stable et universelle, ne saurait s'y attarder : elle le négligera donc pour se préoccuper de saisir les « essences » ou « Idées » qui, en deçà des apparences, en constituent la raison d'être : si l'opinion (la *doxa*, que flattent trop les sophistes) s'intéresse, par exemple, aux différents objets qualifiables de « beaux », la connaissance philosophique doit se tourner vers le Beau « en soi », éternel et toujours semblable à lui-même, et dont participent les beaux objets sensibles (pour leur part corruptibles).

Pour atteindre les essences, l'esprit doit donc progresser du matériel vers l'intellectuel pur, grâce à une dialectique ascendante qui, parcourant dans l'ordre progressif tous les savoirs particuliers (de la gymnastique aux mathématiques, qui sont l'antichambre des Idées), finit par découvrir l'Idée ultime, qui est le Bien.

Il ne convient pas cependant que l'esprit du philosophe demeure dans la pure contemplation du Bien : il lui faut redescendre parmi les hommes, dans la cité ou, selon une célèbre allégorie, dans la caverne (voir dans le chapitre « La vérité et la croyance » le texte 8 ■ p. 148), pour l'organiser selon la justice, en réservant

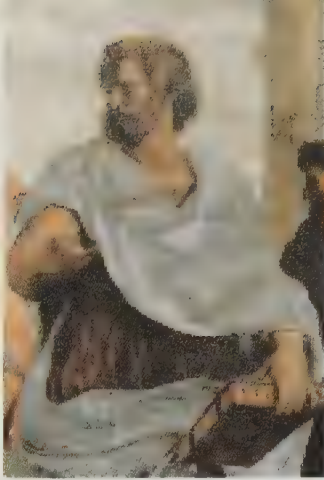
à chaque catégorie humaine la place et les fonctions qui lui reviennent selon sa nature. *La République* propose ainsi le modèle d'un premier « communisme » mis en place par des philosophes-magistrats, en même temps que le programme de sa progressive décadence – puisque la cité, même juste, est soumise au temps corrupteur. Platon y confirme son hostilité à la démocratie, mais aussi sa confiance dans la possibilité d'améliorer malgré tout les hommes par la connaissance.

Supériorité de l'âme sur le corps, espoir d'atteindre la vérité absolue, affirmation d'essences comme au-delà des apparences empiriques, mais aussi relation entre la philosophie et la politique ou prééminence de cette même philosophie sur la poésie et l'art (dont Platon, en général, se méfie, car les artistes introduisent dans le social un principe d'anarchie) : ces quelques thèmes resurgiront régulièrement, parmi bien d'autres, dans toute l'histoire de la philosophie. Même si les solutions que propose Platon paraissent discutables (il est clair, par exemple, que sa conception de la justice, fondée sur une inégalité définitive des catégories humaines, n'est plus la nôtre), les problèmes qu'il soulève demeurent d'une actualité définitive.

TEXTES ESSENTIELS : *Apologie de Socrate*; *Ion*; *Ménon*; *Gorgias*; *Phédon*; *Le Banquet*; *La République*; *Le Sophiste*; *Timée*.

APPROCHES CRITIQUES :

M. Alexandre, *Lecture de Platon*, Bordas;
J. Brun, *Platon et l'Académie*, PUF,
« Que sais-je? »; Fr. Châtelet, *Platon*,
Gallimard, « Folio »; J. Laurent, *Platon*,
Hatier, « Profil philosophie »;
J.-Fr. Pradeau, *Platon et la cité*, PUF.



ARISTOTE • 384-322 av. J.-C.

Né en Macédoine où son père est l'un des médecins du roi, il est à partir de 367, et pendant vingt ans, l'élève de Platon à Athènes. Rappelé en Macédoine pour être le précepteur du futur Alexandre le Grand, c'est en 335 qu'il fonde à Athènes sa propre école, le Lycée. Il y donne le matin des cours ésotériques (très abstraits et difficiles), et l'après-midi des cours exotériques accessibles à tous. À sa mort, son disciple Théophraste est élu pour lui succéder à la direction du Lycée, organisé comme une communauté où les discussions visent à repérer les modalités d'une vie sage.

L'œuvre d'Aristote est encyclopédique : on lui attribue quatre cents ouvrages, dont nous ont été transmis (notamment grâce aux commentateurs arabes) quarante-sept œuvres à peu près complètes, et des fragments d'une centaine d'autres. Elle servira de référence centrale pour l'enseignement philosophique jusqu'à la fin du Moyen Âge. On peut y distinguer trois groupes de textes.

Dans l'*Organon* (« l'Outil »), Aristote établit les règles de la démonstration, la nature du syllogisme et la classification de ses figures. Il est ainsi à l'origine de la **logique formelle**, qui étudie les formes du raisonnement, indépendamment de son contenu (un syllogisme peut être vrai alors que son contenu empirique – ce dont il a l'air de parler – est absurde). Mais pour lui, cette analyse n'a d'intérêt que si elle reste applicable – notamment aux discours qui cherchent à connaître le réel.

Les **sciences théorétiques** rassemblent la physique et la métaphysique. Aristote s'y montre hostile à la théorie platonicienne de la connaissance : pour lui, les Idées ne sont que des « mots vides », et c'est le sensible qu'il s'agit uniquement d'étudier, à partir des informations que nous en livre la perception. Sans doute n'obtient-on d'abord qu'une image fragmentée du réel ; il appartient alors à la raison d'organiser ces données en fonction des dix catégories (substance, quantité, lieu, temps...) pour découvrir les lois d'une nature qui se dévoilent pour ainsi dire toutes seules. L'analyse des corps montre que l'on peut y distinguer, relativement à une qualité, l'*acte* (la qualité est présente, actuelle) de la *puissance* (la qualité est possible ou potentielle). Le réel est ainsi animé de divers modes du *mouvement* (passage de la puissance à l'acte : du froid au chaud, du petit au grand – ou le contraire...) et témoigne de son imperfection radicale : un monde parfait serait immobile. Mais la physique elle-même, comme étude de la nature (en grec, *phusis*), ne constitue qu'une « philosophie seconde », car, même si elle s'accompagne de théories cosmologiques (la Terre est pour Aristote au centre d'un univers fini où les directions dans l'espace, comme le haut et le bas, sont des absolus), elle ne peut analyser ce qui est au fondement de toutes les existences, à la fois « le plus commun » et « le plus radical (ou élevé) » : « l'Être en tant qu'Être ».

Telle est au contraire l'ambition, la tâche, de la « philosophie première » (ultérieurement nommée métaphysique, du grec *méta ta phusika*, « au-delà et après les

choses de la nature »). Cette dernière est l'étude des premiers principes et des premières causes, et notamment de la source de tous les mouvements dans le monde, repérable dans un « premier moteur immobile » qui définit le divin, dont la perfection implique ainsi une confusion unique entre la puissance et l'acte, en d'autres termes, une incompatibilité avec le temps. Aristote est ainsi le premier qui se préoccupe de démontrer l'existence d'un tel principe divin ; et son argumentation exercera une influence durable sur la théologie chrétienne.

Les **sciences pratiques** concernent la morale et la politique. Si le bonheur réside pour un être dans la réalisation de sa nature, le souverain bien est fourni à l'homme par la seule vie théorétique – activité pure de l'esprit, délivrée de tout but extérieur. Mais l'homme est aussi un « animal politique » qui se réalise dans la cité (voir dans le chapitre « La morale, le droit et la politique » le texte 2 ■ p. 208). C'est pourquoi le « juste milieu » caractérise aussi bien la vie morale (il s'agit d'y refuser deux excès : celui de la vie divine et celui de la vie animale) que la vie politique – la vie en communauté dans la cité (*polis* en grec). La vie politique peut être stabilisée lorsque les diverses catégories de la cité exercent leurs activités de façon convenable et que le pouvoir, quelle qu'en soit la forme officielle, est empêché de devenir tyrannique en répondant aux attentes d'une classe « moyenne » qui, ni trop pauvre ni trop riche, est peut-être la seule qui désire authentiquement une paix civile durable.

TEXTES ESSENTIELS : *Éthique à Nicomaque* (en particulier les livres I et X) ; *Métaphysique* ; *Les Politiques* ; *Traité de l'âme* ; *Physique* ; *Seconds Analytiques*.

APPROCHES CRITIQUES :

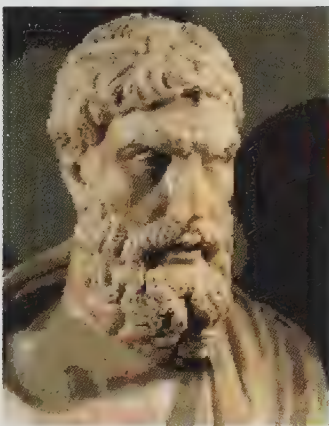
R. Gauthier, *La Morale d'Aristote*, PUF ; P. Henriot, *Aristote*, Hatier, « Profil philosophie » ; J. Moreau, *Aristote et son école*, PUF, « Que sais-je ? » ; Fr. Stirn, *Aristote*, Armand Colin ; Fr. Wolff, *Aristote et la Politique*, PUF.

2. La période hellénistique

Traditionnellement, on désigne par cette expression la période qui s'étend de la fin du IV^e à la fin du I^{er} siècle av. J.-C. L'expédition d'Alexandre le Grand donne à la pensée grecque une influence dans un monde désormais immense (de l'Égypte à Samarkand et à l'Indus), et entraîne un **brassage** nouveau d'idées et de cultures. À la fin du III^e siècle av. J.-C., les Romains découvrent la pensée grecque et s'en imprègnent progressivement. Les cités grecques continuent, aussi bien sous les monarchies hellénistiques que sous l'Empire romain, leur activité intellectuelle; mais, sous l'influence des Ptolémées, c'est Alexandrie, à l'ouest du delta du Nil, qui devient – avec son musée (lieu de recherches dans les sciences) et sa bibliothèque (où se trouvent rassemblés 50 000 textes philosophiques, scientifiques ou littéraires) – le centre de la civilisation. Dans ce contexte, la réflexion philosophique se poursuit avec intensité, mais nous n'en avons qu'une connaissance très incomplète (ne serait-ce qu'en raison de l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie en

47 av. J.-C.). Sans être indifférents à la **politique** (il leur arrive de conseiller des dirigeants, ou d'être officiellement ambassadeurs de leur cité), les philosophes sont méfiants à l'égard de ses péripéties, et de ce qui peut s'y manifester en fait d'injustice; ils essaient en conséquence de définir de manière rationnelle ce que doit être la **vie du sage**, ou de l'homme de bien. Cette recherche est menée, par la discussion argumentée et l'enseignement, dans les différentes écoles qui se développent tout au long de cette période: à l'Académie et au Lycée viennent s'ajouter épicurisme («école du Jardin») et stoïcisme (du grec *stoa*, «portique», sous lequel Zénon enseignait), mais aussi scepticisme ou pyrrhonisme, dont les membres, à la suite du fondateur Pyrrhon d'Élis (vers 365-vers 275 av. J.-C.), cherchent à atteindre une indifférence complète grâce à une suspension du jugement (ou *epoché*), basée sur l'idée que tous les jugements, également arbitraires, peuvent se justifier, et qu'il serait donc irrationnel de privilégier telle attitude plutôt que son contraire.

a. L'épicurisme



ÉPICURÉ ■ 341-270 av. J.-C.

Né dans l'île de Samos, Épicure vit pendant la décadence de la Grèce consécutive au règne d'Alexandre de Grand: il privilégie en conséquence la vie intérieure, en refusant l'engagement dans les affaires publiques. En 306, il fonde à Athènes son école, le Jardin, où ses disciples – parmi lesquels on comptait des femmes et peut-être des esclaves – mènent une vie communautaire et harmonieuse. S'il a rédigé de nombreux textes, ne nous sont parvenus, grâce à Diogène Laërce, que des fragments (les *Doctrines et Maximes*) et trois lettres.

Sa philosophie se compose de trois parties étroitement liées: la canonique expose les règles du vrai. La physique (*Lettre à Hérodoté*) explique la nature. La morale (*Lettre à Ménécée*) enseigne les règles de la vie heureuse.

Pour Épicure, c'est la sensation qui est le critère du vrai, parce qu'elle nous met en contact direct avec les choses extérieures: nos représentations sont produites par la rencontre de nos sens et des «simulacres» (pellicules matérielles que dégagent en permanence les

objets). La répétition des sensations inscrit en nous des habitudes ou empreintes, grâce auxquelles sont possibles des anticipations de la perception, qui nous garantissent la reconnaissance des objets.

Influencé par la théorie atomique de Démocrite (V^e siècle avant J.-C.), Épicure admet que tout ce qui existe est composé d'atomes (au sens propre: particules matérielles insécables). Ceux-ci, d'abord disponibles dans le «vide» initial, composent par agrégation (selon leur forme) des corps de plus en plus complexes, ainsi

APPROCHES CRITIQUES :

J. Brun, *L'Épicurisme*, PUF, «Que sais-je?»;
Épicure et les épicuriens (anthologie), PUF.

que les âmes, également de nature matérielle. Le monde n'obéit donc à aucun dessein d'ensemble: il est seulement dû au hasard, et à l'utilisation variable d'un nombre constant d'atomes. Les dieux eux-mêmes, qui partagent avec tout ce qui est cette nature matérielle, sont parfaitement heureux et se désintéressent en conséquence des hommes.

Cette physique a l'avantage de justifier une morale qui a pour but de garantir l'accès à l'ataraxie (absence de troubles). Ce qui peut inquiéter l'homme, outre les devoirs (désormais inutiles) envers les dieux, est dû avant tout à la crainte de la mort. Mais puisque celle-ci est intégrale (l'âme n'est pas plus immortelle que le corps), elle n'a rien de redoutable: elle est une simple dissociation des composés atomiques, et supprime toute possibilité de sensation, ou de douleur. «La mort, constate Épicure, n'est rien pour nous, puisque lorsque

nous existons, elle n'est pas là et lorsque la mort est là, nous n'existons pas.» Débarrassé de tout souci, le sage n'a qu'à suivre ce que lui indique la nature: la sensation ne nous invite-t-elle pas à rechercher le plaisir et à fuir la douleur? Et puisque l'excès dans le plaisir peut devenir douloureux, il s'agira de ne satisfaire que les désirs sans risque, c'est-à-dire les plus simples. L'hédonisme (du grec *hédoné*, «plaisir») d'Épicure aboutit en fait à une vie ascétique, qui se contente avec sérénité du minimum nécessaire à l'équilibre vital: manger, boire et dormir de façon simple (ce qui correspond à des plaisirs naturels et nécessaires), goûter à quelques raffinements – sans toutefois s'y habituer – si l'occasion en est offerte (plaisirs naturels non nécessaires), toujours refuser les plaisirs «symboliques» (honneur, richesse, statut social, etc.).



LUCRÈCE • 98-55 av. J.-C.

Poète et philosophe romain dont la biographie est inconnue (on prétendra que, victime d'un philtre, c'est dans de rares moments de lucidité qu'il compose son œuvre), Lucrèce vit dans une époque troublée: Rome est agitée par des crises économiques et des guerres civiles – au terme desquelles la république s'effondrera en 27 av. J.-C. La philosophie qu'il expose dans son poème en six livres *De la nature* (*De natura rerum*) a pour but, conformément à l'enseignement d'Épicure, de délivrer les contemporains des superstitions en les invitant à se détacher des soubresauts de leur situation historique.

Deux siècles après Épicure, Lucrèce entend, selon son expression, «corriger l'amertume de la philosophie par le miel de la poésie», et il donne en effet de la philosophie épicurienne la version la plus «séduisante», où abondent exemples et preuves, dont la multiplicité a d'abord pour but de laisser au lecteur le choix de l'explication qui lui paraîtra la plus persuasive. Reprenant tous les éléments de la canonique (règles du vrai) et de la physique (étude de la nature), Lucrèce insiste particulièrement sur l'importance du *clinamen* (la déviation initiale des trajectoires atomiques dans le vide, qui indique le rôle du seul hasard dans la constitution des premiers corps, permet de nier toute providence et peut être liée à la liberté humaine) et amplifie la dimension irréligieuse du matérialisme: Épicure concevait encore l'existence de dieux lointains, pour Lucrèce, c'est dans son principe même – en deçà de ses cultes et des superstitions qu'elle détermine – que la religion est incompatible avec une explication matérialiste de l'univers.

Les descriptions et analyses du poète témoignent d'une lucidité voisine d'un net pessimisme: la vie humaine apparaît, dans *De la nature*, comme une inlas-

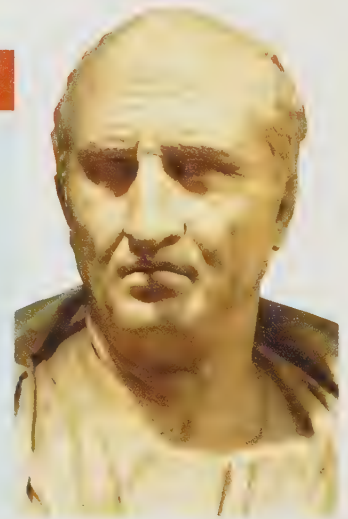
sable course vers l'illusion – qu'il s'agisse des biens ou honneurs périssables, de la philosophie elle-même si l'être humain est incapable d'en retenir les leçons, ou même de l'amour (livre IV, vers 1037 et suivants) qui suscite cruauté et souffrance. La sagesse épicurienne, en tempérant les désirs et en proposant une explication «scientifique» du monde (les livres V et VI exposent une cosmologie et passent en revue les phénomènes habituellement tenus pour effrayants), doit venir à bout de cette tendance: Lucrèce affirme alors sa confiance dans une intelligence capable d'apporter quelque clarté dans la confusion apparente des phénomènes et des événements.

Publié par les soins de Cicéron, *De la nature* sera lu attentivement, tant à la Renaissance qu'au XVII^e siècle (il influence notamment le matérialisme anticartésien de Gassendi). Il ne pourra toutefois empêcher que se diffuse un contresens sur la portée de l'épicurisme, dont le sens est dévoyé pour désigner la quête effrénée de tous les plaisirs. Ainsi, lorsque le poète Horace (65-8 av. J.-C.) se déclare «pourceau d'Épicure», c'est déjà pour signaler combien le séduisent les plaisirs de la cour impériale.

b. La philosophie à Rome

CICÉRON ■ 106-43 av. J.-C.

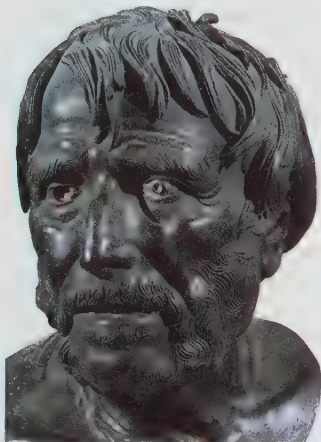
Il commence sa carrière comme avocat, alors que Rome traverse une crise économique (ruine de la paysannerie à la suite de l'extension des grandes propriétés) et politique – consécutive à l'affrontement de Marius et Sylla. Il accède à la notoriété par un procès qui met en cause ce dernier – et part pour Athènes où il s'initie aux grands courants de la pensée grecque. Après son retour en Italie, il gagne quelques procès retentissants, obtient des responsabilités politiques (consul en 63) et envisage de partager le pouvoir avec Pompée. Attaqué par tous les partis, il doit s'exiler en Grèce en 58. Rappelé à Rome dès 57, il a perdu une part de son influence, et se rapproche de César, tout en rédigeant ses grands textes politiques (*L'Orateur*, *La République*, *Les Lois*). Alors que la situation politique évolue au rythme d'alliances variables, Cicéron se consacre de plus en plus à ses travaux philosophiques. Il est assassiné sur l'ordre conjoint d'Octave et d'Antoine.



Cicéron se soucie moins d'innover en philosophie que de retenir des doctrines antérieures les éléments utiles à la construction d'un humanisme exigeant. Pour lui, la sagesse doit parvenir à équilibrer les remous et agitations de la vie sociale, dont il fait en permanence l'épreuve. Il s'intéresse ainsi aux questions fondamentales de la théorie morale (nature du souverain bien dans *Les Termes extrêmes des biens et des maux*, 45 av. J.-C., théorie des passions et du bonheur dans les *Tusculanes*), mais aussi à la morale pratique (*Des devoirs*, 44-43 av. J.-C.), qui apparaît dominée par le conflit entre l'honnête et l'utile. S'inspirant aussi bien des stoïciens que de

Platon (dont il traduit le *Timée*), Cicéron considère que seul l'honnête est pleinement utile.

Dans *Les Lois*, combinant à nouveau ses emprunts, il affirme que l'esprit des lois est la raison divine et que la loi suprême est l'amour universel du genre humain. L'éclectisme se justifie ainsi par la recherche d'un humanisme qui concilie, dans une langue élégante et accessible, quête de l'absolu et sens de la tolérance. Les qualités littéraires qui servent une telle ambition assureront aux traités et dialogues de Cicéron des lecteurs innombrables – et variés : de saint Augustin à Voltaire, de Montaigne à Rousseau.



SÉNÈQUE ■ 4 av. J.-C.-65 ap. J.-C.

Né à Cordoue, il vient très jeune à Rome. Il séjourne ensuite en Égypte, puis obtient une charge de questeur. Après un exil de huit ans en Corse – sans doute dû aux intrigues de la cour impériale –, il est rappelé pour devenir le précepteur de Néron. Ce dernier accède au pouvoir à dix-sept ans, et Sénèque, grâce à sa fonction, devient en fait le véritable régent de l'Empire. À partir de 62, il se retire de la vie politique, et se consacre essentiellement à son œuvre philosophique. Accusé de conspiration, il se suicide sur l'ordre de Néron.

Par ses tragédies et ses textes philosophiques aussi bien que par son rôle dans la vie publique, Sénèque est un des personnages les plus attachants de l'époque impériale. Ses écrits constituent la seule œuvre de toute l'école stoïcienne à nous être parvenue presque intégralement ; ses différents traités tournent tous, d'une manière ou d'une autre, autour du problème du souverain bien, c'est-à-dire de la conduite morale de la vie. Leur intention est moins de démontrer une doctrine

que de la faire assimiler par le lecteur, et ils constituent de la sorte à la fois des leçons de philosophie et des exercices de méditation (ce dernier aspect justifiant la fréquence des effets rhétoriques : il s'agit de toucher la sensibilité autant que l'intelligence).

Les tragédies de Sénèque (*Médée*, *Phèdre*, *Agamemnon*) participent d'un projet semblable, en cherchant à gagner aux idées philosophiques qu'elles présentent, par le biais de la poésie et de la musique, un public plus

vaste et peu cultivé. Les traités plus techniques – *Sur la colère*, *Sur la clémence*, *Sur la tranquillité de l'âme*, *Sur la brièveté de la vie* – évoquent de divers points de vue vertus et vices opposés. La clémence, qui s'oppose à la cruauté, apparaît, par exemple, comme la vertu que doit posséder le souverain; pour atteindre la tranquillité de l'âme, Sénèque conseille une vie « mixte », unissant contemplation et action: donner toute la place au loisir contemplatif (l'*otium*) n'est admissible que lorsque les circonstances interdisent l'activité politique. Et, puisque la vie est brève, il convient de l'utiliser de la manière la plus raisonnable. Lorsque Sénèque affirme (*Sur l'oisiveté*) qu'une vie seulement consacrée au loisir contemplatif est compatible avec les principes stoïciens, il s'agit pour lui de se retirer d'une agitation politique malsaine. *Sur la vie heureuse* invite à pratiquer la philosophie stoïcienne pour obtenir la vie heureuse par la vertu; dans sa seconde partie, ce texte recense et réfute les accusations faites aux stoïciens (et à Sénèque lui-même), auxquels on reprochait de ne guère se contenter de la vertu puisqu'ils recherchaient les honneurs et le pouvoir. Les

célèbres *Lettres à Lucilius* datent des dernières années de leur auteur, qui commence par critiquer l'épicurisme auquel est attaché son correspondant, avant d'aborder des résumés du stoïcisme – complétés par les *Questions naturelles* (où est présentée une partie de la physique stoïcienne) – et de critiquer d'autres écoles, comme les péripatéticiens – ou aristotéliens – et les cyniques.

L'œuvre de Sénèque, centrée sur la morale – et marquée par le pessimisme auquel incite la politique de son époque –, aura une influence durable et suscitera la passion de nombreux lecteurs au Moyen Âge et à la Renaissance (en particulier Montaigne).

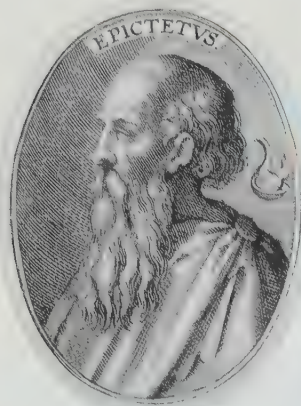
TEXTES ESSENTIELS : *Entretiens*; *Lettres à Lucilius*.

APPROCHES CRITIQUES :

P. Grimal, *Sénèque*, PUF, « Que sais-je? »;

P. Maréchaux, *Premières Leçons sur les Lettres à Lucilius de Sénèque*, PUF.

c. Le stoïcisme tardif



ÉPICTÈTE • 50?-130?

Né en Phrygie (l'actuelle Turquie), Épictète vient à Rome comme esclave d'un affranchi qui l'a autorisé à suivre les leçons du stoïcien Musonius Rufus. Affranchi à son tour, il ouvre une école, mais doit quitter Rome à la suite d'un décret de l'empereur Domitien qui chasse tous les philosophes d'Italie. Établi à Nicopolis, en Épire, il reforme son école, où il compte parmi ses auditeurs assidus le futur historien Arrien, grâce aux notes duquel son enseignement nous a été transmis sous la forme des *Entretiens* et du *Manuel*.

Épictète divise la philosophie en trois parties: l'apprentissage des doctrines, les exercices spirituels et l'ascèse. Les *Entretiens* n'abordent pas le premier aspect et concernent la mise en pratique du stoïcisme; ils montrent que le disciple doit s'entraîner à méditer et suivre rigoureusement les règles fondamentales, parmi lesquelles celle, essentielle, qui enseigne la distinction entre « les choses qui dépendent de nous » et celles qui n'en dépendent pas.

Le bonheur ne réside en effet que dans la maîtrise des premières: il n'est attaché ni aux biens matériels ou à la santé physique ni aux circonstances extérieures. D'où la nécessité d'exercer la raison pour contrôler ses désirs et aversions (dont relèvent les passions), ses tendances positives et négatives (dont relèvent les devoirs et les actes) et ses jugements. C'est après avoir maîtrisé ses passions et en accomplissant son devoir que l'on pourra accéder à une fermeté du jugement rejetant les représentations

fausses: on accède à une souveraine « indifférence » (apathie) relativement à tout ce qui reste extérieur à notre volonté. La liberté de l'âme coïncide alors avec l'acquiescement à ce qui peut survenir – ce que résume la formule « Supporte et abstiens-toi » (on rapporte que Épictète aurait supporté sans douleur apparente une punition de son maître après laquelle il eut la cheville brisée: sa seule réaction fut de faire remarquer à son maître qu'il l'avait prévenu que sa cheville céderait...).

Au-delà de Marc Aurèle, l'influence d'Épictète touche le néoplatonisme. Le *Manuel* se trouve ensuite commenté dans les milieux chrétiens – lorsque s'y manifeste l'intention d'intégrer dans leur spiritualité les exercices de la tradition antique. Indépendamment de la stricte philosophie, le stoïcisme sera durablement salué comme un exemple de rigueur morale et de haute sagesse difficilement dépassable.

APPROCHES CRITIQUES :

J. Brun, *Le Stoïcisme*, PUF, « Que sais-je? »;
Les Stoïciens (anthologie), PUF.



MARC AURÈLE • 121-180

Empereur romain et philosophe, Marc Aurèle confirme que l'idéal politique romain consistait à trouver une conciliation entre puissance et sagesse, et qu'il y a dans le stoïcisme une conception de l'humanité indifférente au statut social: après l'affranchi Épicète, c'est un empereur qui symbolise le stoïcisme à Rome. Marc Aurèle s'oriente vers la philosophie en 146-147, et devient empereur en 161. Son règne est ponctué de catastrophes naturelles: inondations du Tibre (161), tremblement de terre (165), épidémie de peste (166) – mais aussi de soubresauts politiques aux limites de l'Empire (menaces dans les régions danubiennes, rébellion dans les provinces d'Orient). En 177, il doit repartir vers la frontière danubienne et meurt à Vienne.

Marc Aurèle est l'auteur d'un seul ouvrage, les *Pensées* (dites *pour moi-même*) qu'il rédige en grec à la fin de sa vie. Il s'y montre soucieux de mettre en pratique les recommandations de la doctrine stoïcienne. Après un premier livre énumérant les conseils et bienfaits reçus de ses maîtres, il rappelle ce que doit être le but essentiel de l'existence: une vie en accord avec la nature ou raison, omniprésente dans l'univers, l'humanité et l'individu. Les *Pensées* offrent de nombreuses variations sur trois thèmes chers à Épicète: la critique des représentations qui aliènent la liberté intérieure, la justice à l'égard d'autrui, l'acceptation des événements.

Marc Aurèle tient en permanence à se libérer des préjugés dominants et d'un point de vue trop étroite-

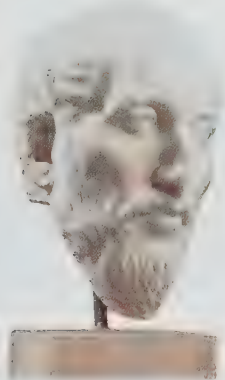
ment égoïste pour adopter un point de vue universel, qui est celui de la raison elle-même, et pour s'ouvrir à une compassion à l'égard de tout homme en même temps qu'à une beauté présente dans tous les aspects du monde. Il se montre strictement fidèle à la tradition stoïcienne qui n'attribue de valeur qu'à ce qui est en notre pouvoir: l'intention morale.

Malgré un règne troublé par de nombreuses difficultés politiques ou économiques, l'empereur semble avoir appliqué ses principes: il protège enfants, femmes et esclaves et fait preuve d'un incontestable sens du devoir dans sa pratique judiciaire. Avec Marc Aurèle, le stoïcisme prouve sa capacité à irriguer par sa rigueur morale l'exercice des plus hautes responsabilités politiques.

3. Néoplatonisme et christianisme

C'est depuis Alexandrie, entre le II^e et le V^e siècle, que se répandent autour de la Méditerranée des doctrines marquant la renaissance d'une forte **pensée spéculative** aboutissant à une attitude **quasi mystique** très insistante dans le néoplatonisme, qui ne

s'harmonise que partiellement avec la religion chrétienne. La réflexion philosophique ne peut désormais s'exercer qu'à l'intérieur d'un **dialogue avec la théologie chrétienne**: cette cohabitation durera plus de dix siècles.



PLOTIN • vers 205-270

Philosophe grec né en Égypte, il est le principal représentant du néoplatonisme. Il se forme dans un milieu ouvert aux influences orientales et au stoïcisme. Il commence à enseigner à Rome en 244, avec un grand succès. L'empereur Gallien songea même à construire une cité idéale: Plotinopolis. Ses *Ennéades*, rassemblées en six groupes de neuf livres par son élève Porphyre à partir de cinquante-quatre traités, auront une influence durable sur la philosophie médiévale.

À la suite de Platon, Plotin considère que le monde sensible émane d'un principe supérieur: l'Un. Parfait, il est la première hypostase – réalité autosuffisante qui se situe au-delà de ce que nous pouvons en dire. Ce carac-

tère ineffable nous condamne à ne l'évoquer que métaphoriquement, ou négativement. De cet Un procèdent deux autres hypostases – l'intellect et l'âme –, mais il ne les produit pas au sens habituel: leur dualité témoigne

plût d'une surabondance généreuse, d'un rayonnement issu de la puissance infinie de l'Un et de son immobilité.

L'intellect (le *logos*) inclut les Idées ; il se connaît lui-même et se découvre en les parcourant. Il peut ainsi être qualifié d'« un-multiple ». L'âme est facteur d'harmonie, car elle « n'a pas oublié les réalités d'en haut ». Mais d'un autre point de vue, elle « ne reste pas en repos », servant de « truchement » (d'intermédiaire) entre l'intelligible et le sensible. Elle anime toutes les âmes particulières et, de la sorte, elle ordonne le monde sensible, mais elle peut aussi se retourner vers l'intelligible dont elle procède, et ainsi le contempler et en jouir (par exemple, dans le beau, même si le sentiment de la beauté implique une distance, c'est-à-dire une nostalgie : c'est que l'âme sent le beau sans l'être).

Le sensible en lui-même, ultime reflet de l'Un, implique une dégradation : il est le mal. Aussi l'âme individuelle doit-elle s'en détourner, en se rappelant « sa noble origine » (sa relation avec l'âme comme hypostase) : par une véritable conversion, elle peut alors se détacher de son inscription dans le sensible (le corps,

ses passions) et garantir la victoire de son aspect « raisonnable » sur le « déraisonnable ». Faute de quoi, elle s'attache à un corps et s'y perd. Comme elle est immortelle, elle peut néanmoins se purifier peu à peu à travers ses existences successives, et ainsi se rapprocher de l'Un-Dieu et dissoudre sa singularité dans la contemplation du Principe de tout.

Un tel aboutissement dans l'extase confirme le primat de l'intuition ou du mysticisme sur le discours ou la raison. Plotin vise l'implicite de la tradition philosophique grecque : en affirmant que l'Un n'est pas intelligible en lui-même, il affirme l'existence d'un au-delà de l'intelligible, et la nécessité de n'y accéder que par d'autres voies que celles du discours (la religion, l'art, la poésie).

TEXTE ESSENTIEL : *Du beau* (Ennéades, livre I, chap. 6 et livre V, chap. 8).

APPROCHE CRITIQUE :

É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, PUF.



AUGUSTIN (SAINT) • 354-430

Né à Thagaste (Algérie), c'est un Romain d'Afrique, qui accompagne les progrès de la religion chrétienne. Il reçoit une culture littéraire, et découvre à dix-neuf ans la philosophie en lisant Cicéron. Professeur, puis rhéteur à Carthage, Rome et Milan, il adhère d'abord au manichéisme, mais se convertit au christianisme en 386. Privilégiant une vie contemplative (dont les principes serviront de modèle à de nombreuses communautés chrétiennes du Moyen Âge), il devient évêque d'Hippone, près de l'actuelle Bône, et l'animateur de l'Église d'Afrique, luttant contre les hérésies de l'époque et accédant ainsi au rang de Père de l'Église.

De son œuvre immense (113 traités, 500 sermons...) se dégage la figure du premier penseur chrétien, qui illustre la foi avec les mots de la philosophie, et dont la réflexion est tout entière orientée vers Dieu. Il commente inlassablement les Écritures – devant lesquelles la parole de l'homme ne peut que s'effacer – en usant parfaitement des ressources de la rhétorique, et se trouve à l'origine du latin ecclésiastique, utilisé par la culture philosophique jusqu'à la Renaissance.

Héritant de Plotin le principe d'une hiérarchie des êtres, Augustin considère que seul Dieu, dans sa perfection, « est » pleinement : l'homme imparfait ne trouvera l'authenticité de son être qu'en se rapprochant de Dieu. Créature temporelle, l'homme paraît d'abord étranger à l'éternité divine – mais le temps désigne aussi la possibilité de la rédemption : puisque notre mémoire conserve le passé, ce qui est vécu dans le temps n'est pas totalement dégradé, et Dieu peut nous faire échapper à notre propre finitude, si nous sommes capables

de nous tourner vers lui. L'existence de Dieu n'a pas à être démontrée, c'est la foi qui doit être acquise sans abandonner la raison – par la compréhension de l'Écriture, des vérités éternelles (mathématiques) et de ce qu'il y a de plus pur dans l'homme. Dans cette optique, l'attachement aux biens terrestres n'est pas même un obstacle : l'homme est sur terre pour rencontrer Dieu, et c'est la grâce de ce dernier qui l'y invite. En analysant dans ses *Confessions* (vers 400) la division de son moi entre le monde et Dieu, Augustin montre que la conversion dépasse une adhésion simplement intellectuelle : c'est l'intervention divine qui donne à l'existence sa nouvelle orientation ; l'amour de Dieu (qui est *intimior intimo meo*, « le plus intime de mon intimité ») entraîne l'adhésion de la volonté. Le libre arbitre suffit pour faire le mal, mais non le bien : c'est dans la demande de la grâce que s'exerce la vraie liberté.

En 410, la prise de Rome par les Wisigoths provoque la rédaction de *La Cité de Dieu* (413-427) :

Augustin y affirme que le sort de l'homme n'est pas résolu par les troubles de l'histoire, car «la vie temporelle n'est que le noviciat de l'éternité»; s'il est vrai que toute souffrance est la punition de fautes graves, elle doit inviter à un examen de conscience et à un choix sur le sens de l'existence. Ainsi, le chrétien est à la fois citoyen de la cité terrestre – soumis à ses vicissitudes – et fidèle de la Cité de Dieu: il n'existe pas de lien essentiel entre l'Église et l'Empire, mais les deux cités coexistent dans le cœur de chaque homme, et c'est le bon usage des biens terrestres qui rend cette coexis-

tence harmonieuse. Le tort de Rome a été d'idolâtrer son propre pouvoir en oubliant Dieu: la Cité de Dieu rassemblera «jusqu'aux extrémités de la terre» les nations qui respectent la loi divine.

TEXTES ESSENTIELS : *Confessions* (notamment les livres X et XI sur le temps); *La Cité de Dieu*.

APPROCHE CRITIQUE : É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin.

4. Le Moyen Âge

Le Moyen Âge, ainsi nommé parce qu'il sépare la fin de la «civilisation» antique de sa «Renaissance», n'est nullement la période obscure que l'on a longtemps cru; ses dix siècles sont au contraire traversés par d'**intenses débats**, philosophiques et théologiques. Sa complexité doit beaucoup à la transmission, opérée par les philosophes arabes, des **textes d'Aristote** et des commentaires qu'ils en font; parallèlement, les Arabes font progresser les mathématiques et innovent en médecine aussi bien que dans le domaine du droit. À une époque où l'on a de Platon une connaissance très indirecte, c'est Aristote qui apparaît ainsi comme le philosophe: c'est donc sa pensée qu'il convient de concilier avec les exigences de la foi.

À partir du IX^e siècle, l'enseignement de la philosophie «de l'École», ou **scolastique**, se codifie de manière de plus en plus stricte et implique la maîtrise des textes anciens (la Bible et Aristote) et de leurs commentaires. C'est elle qui se diffuse notamment dans les **universités** qui se fondent (à Bologne, Oxford, Paris...) à partir du XIII^e siècle; elle atteint son apogée avec Thomas d'Aquin, puis dégénère en débats stériles de pure érudition: l'«argument d'autorité» (la référence à Aristote remplace toute argumentation en mettant fin au débat) y freine la réflexion. C'est ainsi une caricature de la scolastique initiale qui devra être abandonnée lorsqu'il s'agira de fonder la philosophie moderne (Descartes).



AVERROÈS (IBN RUCHD, dit) : 1126-1198

Né à Cordoue dans une famille de juristes, principal philosophe musulman de l'Occident, il est aussi médecin et juriste, et c'est à ce double titre qu'il travaille longtemps sur un important traité médical en même temps qu'il exerce le droit (inséparable du religieux dans la tradition musulmane). Il s'intéresse aussi à la grammaire et à l'astronomie, mais c'est à sa philosophie qu'il doit sa réputation durable.

Pour Averroès, la philosophie est d'abord uniquement celle d'Aristote. Il entreprend donc d'en retrouver la pureté, en la débarrassant des interprétations qu'ont données ses prédécesseurs musulmans: en une vingtaine d'années, il rédige sur à peu près tous les traités aristotéliens ses propres commentaires – où l'on distingue trois niveaux: petit commentaire (abrégé ou paraphrase),

moyen commentaire (explication courte, paragraphe par paragraphe) et grand commentaire (qui passe en revue les commentaires précédents avant d'avancer celui de l'auteur). Averroès apparaît ainsi comme l'aristotélien le plus fidèle de tous les philosophes médiévaux.

Il lui faut en conséquence concilier la philosophie et la religion. Ce à quoi s'emploie son *Traité décisif*: la loi

divine appelle d'elle-même à étudier les choses par la raison, et « le vrai ne peut contredire le vrai ». On peut alors entreprendre d'unir raison et tradition, même si la science rationnelle n'est réservée qu'à quelques esprits, les autres se contentant d'obéir à la loi religieuse : dans tous les cas, les préceptes pratiques sont les mêmes, et ce n'est que du point de vue théorique que les attitudes doivent différer (position que l'on simplifie en prêtant à Averroès une théorie dite de la « double vérité »). Cela conduit Averroès à critiquer les théologiens, et leurs arguments seulement probables : mieux vaut se référer à la révélation coranique, même si la raison n'est pas capable d'en saisir tout le contenu. Répliquant à la *Réfutation des philosophes* du penseur musulman Ghazali (mort en 1111) par sa *Réfutation de la réfutation*, Averroès s'y montre toujours fidèle à Aristote en évoquant un monde dont le mouvement dépend entièrement de l'activité éternelle du Premier Agent. La science de ce dernier n'a rien de commun avec la nôtre, parce qu'en Dieu, connaître et créer sont la même chose. Cette notion de « création » est sans doute étrangère à Aristote et provient de la loi révélée par le Coran, mais, contrairement à ce que fera saint Thomas, Averroès ne cherche pas à abaisser la philosophie relativement à la révélation pour élaborer une

théologie, il confère à chaque discours sa sphère de vérité et d'autonomie.

La philosophie d'Averroès constitue un courant (l'averroïsme) notable en Occident chrétien : ses commentaires d'Aristote sont utilisés au XIII^e siècle à l'Académie de Paris, mais leur fidélité à la pensée grecque produit des affirmations peu compatibles avec les dogmes du christianisme. Par exemple, le *Grand Commentaire du traité « De l'âme »* d'Aristote (dont l'original arabe a été perdu) affirme que l'espèce humaine est aussi éternelle que le monde ou qu'il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes (la pensée de chacun ne se distinguant que par les images qui sont les siennes). L'averroïsme est en conséquence combattu par les théologiens (Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin) et condamné, dès 1270, puis à nouveau en 1277, tant à Paris qu'à Oxford, par l'épiscopat.

TEXTE ESSENTIEL : *L'Intelligence et la Pensée.*

APPROCHES CRITIQUES : L. Gauthier, *Ibn Rochd*, PUF ; D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion.



THOMAS D'AQUIN (SAINT) • 1225-1274

Né dans une famille de l'aristocratie napolitaine, Thomas d'Aquin fait ses études à Naples, puis à Cologne après être entré chez les dominicains. Reçu maître en théologie à Paris en 1257, il commence à y enseigner. Il continuera son enseignement – par « leçons » (lectures commentées) ou « disputes » (préparées ou improvisées) comme on le fait alors dans les universités – à Rome, de nouveau à Paris et enfin à Naples. Sa pensée s'élabore dans le contexte d'une redécouverte d'Aristote – dont il fait traduire certains textes directement du grec, et qu'il s'agit de « purifier » des commentaires musulmans (Avicenne ou Averroès) jusqu'alors dominants.

L'œuvre de celui qui sera nommé le « Docteur angélique » est monumentale. On y trouve de nombreux commentaires, souvent très précis, d'Aristote aussi bien que de la Bible. Dès sa *Somme contre les gentils*, composée pour les missionnaires dominicains qui prétendent convertir les Arabes à la « vraie foi » et achevée en 1264, Thomas d'Aquin affirme une distinction essentielle entre les vérités chrétiennes accessibles par la raison et les mystères qui ne sont connaissables que par la révélation. Cette différence ne mène pas à opposer la philosophie et la foi : cette dernière a en effet besoin de la raison qui l'éclaire. La philosophie est dès lors conçue par Thomas d'Aquin comme la « servante » de la théologie : Aristote vient au secours de la foi chrétienne, et certains aspects de Dieu sont connaissables rationnellement. Ainsi en va-t-il de son existence : de l'argument aristotélicien du premier moteur, Thomas d'Aquin déduit cinq « voies vers Dieu ». En revanche,

d'autres affirmations chrétiennes ne sont pas rationnellement démontrables : la Trinité est un mystère, dont la raison peut seulement montrer qu'il n'est pas impossible.

Pour instaurer une théologie rationnelle, Thomas d'Aquin distingue deux catégories de sciences. Les unes, comme l'arithmétique ou la géométrie, partent de principes évidents en eux-mêmes. Les autres partent de principes fournis par une science supérieure (par exemple, la perspective s'appuie sur la géométrie). La théologie appartient au second groupe : elle dépend de principes qui la dépassent, dont la science authentique ne se trouve qu'en Dieu lui-même – qui peut la révéler au croyant par le don de la foi.

En appliquant le pouvoir de la raison au monde sensible, Thomas peut affirmer l'unité de l'âme immortelle et du corps. Dieu étant par ailleurs assez puissant pour avoir créé des êtres autonomes, la liberté de l'homme est compatible avec le dogme de la Création. Cette

liberté doit toutefois être convenablement utilisée: le pécheur privilégie les biens terrestres, finis et inférieurs, tandis que l'homme sage exerce sa «prudence» en éclairant par sa foi l'intelligence de ses actes.

Sur les plans politique et juridique, on constate la même primauté de la «loi naturelle» sur le droit positif: c'est à la première qu'il convient d'obéir lorsqu'elle est contradiction avec le second.

La conciliation particulière du philosophique et du religieux, qui constitue ainsi le fondement du thomisme, philosophie de Thomas d'Aquin, devient au XVI^e siècle

la doctrine officielle de l'Église catholique, et le thomisme, point culminant de toute la scolastique, inspirera de nombreux penseurs chrétiens, jusqu'au XX^e siècle.

TEXTES ESSENTIELS : *L'Être et l'Essence; Somme contre les gentils.*

APPROCHES CRITIQUES :

M.-D. Chenu, *Thomas d'Aquin et la théologie*, Vrin; É. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin.

GUILLAUME D'OCKHAM ■ vers 1290-vers 1349 (OU D'OCCAM)

Appartenant à l'ordre des franciscains, il enseigne à Oxford, et s'oppose, dans un conflit portant sur l'organisation des autorités de l'Église, au pape Jean XXII, puis à son successeur Benoît XII – auquel il reproche d'être un «tyran» qui prétend «corriger» la foi transmise par les Apôtres. Exilé à Munich, il se consacre jusqu'à la fin de sa vie à ses écrits philosophiques et théologiques, sans jamais cesser de polémiquer contre la papauté.

Son «terminisme» s'appuie sur deux principes: la «puissance absolue» de Dieu n'a que la non-contradiction pour limite et notre connaissance du monde n'a nul besoin de multiplier les hypothèses ou les «essences» pour rendre compte des phénomènes (c'est le «rasoir d'Ockham»). C'est ainsi qu'il intervient dans la «querelle des Universaux», pour contredire les réalistes affirmant l'existence réelle d'entités intelligibles (idées, nombres, concepts). Pour Ockham, l'univers est constitué de «choses» contingentes, que notre esprit appréhende d'abord intuitivement par la sensation, avant d'atteindre leur quiddité (ou essence) par l'intellection: nos intuitions renvoient bien à un monde réel, connaissable comme tel. Mais notre connaissance s'élabore grâce à des «termes» ou «signes» conventionnels (c'est sa version du nominalisme), qui peuvent se substituer aux choses, mais que nous ne devons en aucun cas isoler de ces dernières ou de leurs relations. Il importe donc de ne pas doter les termes généraux ou universels d'une existence séparée de nos intuitions empiriques (par exemple, la «paternité» n'a de sens que relativement à des pères et des enfants existant dans la réalité); l'universel n'est ni une chose superposée aux autres, ni plus ou moins présent dans les choses: comme le terme, il renvoie à des choses singulières simplement signifiées «ensemble».

Ockham peut dès lors contester l'existence de structures ayant inspiré Dieu lui-même lors de sa création: la puissance de Dieu est telle qu'il aurait pu donner à l'homme des commandements tout autres que ceux que nous connaissons, et c'est l'ensemble du monde qui est

radicalement contingent. Cela n'entraîne toutefois pas de contestation des valeurs: la volonté humaine doit toujours viser ce qui est tenu pour bon, selon la révélation et selon notre expérience. Mais lorsque l'Écriture n'impose aucune règle, il appartient aux hommes – notamment dans le domaine du droit – de juger de manière autonome (ce qui conteste la prétention de la papauté à formuler un droit divin): Ockham aboutit à une séparation des pouvoirs spirituels et des pouvoirs temporels, et considère que toute autorité, notamment politique, doit être issue du consentement des hommes – ce qui préfigure une théorie du contrat social.

En métaphysique le terminisme montre également toute sa rigueur: l'opposition entre essence et existence n'y a plus de sens. Parallèlement, les «voies» rationnelles pour atteindre aux plus hautes vérités (comme l'existence de Dieu) sont frappées d'incertitude: induire de l'ordre apparent du monde l'existence d'un ordonnateur suprême supposerait que l'on puisse naturellement comprendre l'intelligence de Dieu lui-même. Dès lors, le domaine réservé à la foi est immense.

TEXTE ESSENTIEL : *Somme logique.*

APPROCHES CRITIQUES : P. Alfieri, *Guillaume d'Ockham le singulier*, Éd. de Minuit; J. Biard, *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, PUF; É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge* (chap. XI), Payot.



Jacopo de Barbari (vers 1440-vers 1515),
Portrait du mathématicien Lucas Pacioli,
Galerie nationale de Capodimonte, Naples.

II. DE LA RENAISSANCE À LA PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES

Alors que les philosophes du Moyen Âge rassemblent leurs disciples au sein des universités où ils enseignent, la diffusion des idées nouvelles peut s'effectuer, avec la mise au point des caractères d'**imprimerie** mobiles (Gutenberg, 1440), grâce à la publication des livres qui commencent à circuler davantage. Du ^{xvi}e au ^{xviii}e siècle, c'est le plus souvent en dehors des universités – qui deviennent

éventuellement des institutions conservatrices, en raison de l'importance qu'y ont les théologiens – que travaillent les philosophes les plus importants. Loin de vivre de leurs écrits (les droits d'auteur n'existent pas encore), ils occupent diverses **fonctions rémunératrices** – que ce soit dans la politique active, comme juristes, historiens ou pédagogues, parfois dans l'armée ou l'artisanat.

1. La Renaissance

Elle est l'époque où sont restaurées les lettres latines et grecques : les textes de Platon, enfin publiés, sont accessibles depuis le milieu du ^{xv}e siècle. Cette diversité nouvelle des sources de la pensée détermine un développement de l'esprit critique – à l'égard des méthodes d'enseignement, dont les habitudes héritées de la scolastique encouragent un resassement stérile, ou à l'égard des théories d'origine théologique – et invite à s'interroger sur les valeurs propres de l'humanité (c'est l'**humanisme**).

Parallèlement, les voyages de découvertes et l'évolution des théories cosmologiques (Copernic propose en 1543 le premier système héliocentrique) prouvent l'efficacité des techniques et les pouvoirs de la réflexion. Le cosmos ordonné d'Aristote et de Ptolémée laisse la place à un univers infini, dont la

science naissante doit parvenir à découvrir les lois (à l'*Organon* d'Aristote répond le *Novum Organum* – 1620 – de Francis Bacon, qui prône le recours à une méthode inductive, tout en considérant que la vérité est « fille du temps » et non absolue).

La Renaissance ne manque pas de conflits – tant religieux (la Réforme protestante provoque des réactions d'une grande violence) que politiques (c'est sur l'une des terres que vénère l'humanisme qu'ont lieu les guerres d'Italie). Ce contexte suscite des réflexions souvent audacieuses : premières utopies définissant des États « idéaux » (Thomas More, Campanella), affirmation d'une origine purement humaine ou institutionnelle du pouvoir (Machiavel, mais aussi Jean Bodin, *La République*, 1576), qui abandonne le principe de son fondement religieux ou naturel.



NICOLAS MACHIAVEL • 1469-1527

Né à Florence sous le règne des Médicis, il nourrit ses réflexions politiques de ses expériences de haut fonctionnaire : après la chute des Médicis, il devient secrétaire du gouvernement républicain et remplit des missions, notamment à l'étranger, qui lui permettent de rédiger un *Rapport sur les choses de l'Allemagne* (1508) et un *Rapport sur les choses de la France* (1510). Le retour des Médicis au pouvoir en 1512 le contraint à l'exil et c'est dans sa retraite qu'il compose ses œuvres majeures, les *Discours sur la première décade de Tite-Live* et *Le Prince*, qui ne seront publiées qu'après sa mort.

C'est parce qu'il ne peut plus agir politiquement que Machiavel devient un écrivain ou théoricien politique – et ce, en jugeant « plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination ». Cette volonté de réalisme, qui se traduit par des analyses sans illusions des actions possibles pour les hommes, inaugure une conception nouvelle du politique : celui-ci n'est plus lié, comme au Moyen Âge, à la théologie, et Machiavel est ainsi le premier qui affirme l'autonomie du politique, conçu comme institution strictement humaine.

La question politique centrale est celle de la prise du pouvoir et de sa conservation ; elle néglige toute considération morale : le dirigeant doit se soucier des mécanismes du pouvoir et non de normes éthiques qui prétendraient les régler. C'est la condamnation de toute entreprise utopique essayant de fonder une cité « idéale » (l'*Utopie* de Thomas More paraît en 1516, trois ans après la rédaction du *Prince*). Mieux vaut donc se soucier de constituer des armées « propres » – ce qui s'oppose aux corps mercenaires si nombreux à l'époque (voir *Le Prince*, chap. XII-XIV) – plutôt qu'accorder la liberté à une foule corrompue. Si le but de la politique est la sauvegarde de l'État, cette fin justifie tous les moyens ; c'est parce que les hommes sont peu raisonnables que le Prince doit savoir être alternativement « renard » et « lion » – « car le lion ne se peut défendre des rets, le renard des loups ; il faut donc être renard pour connaître les filets et lion pour faire peur aux loups » (chap. XVIII). L'action du dirigeant doit en

effet tenir compte de la « fortune » – terme évoquant le hasard et les circonstances matérielles qui peuvent freiner l'action – qui la détermine globalement. À cette « fortune », le dirigeant soucieux du maintien de l'État oppose sa *virtù*, force capable de maîtriser les circonstances, qui implique audace et courage.

Le « machiavélisme » – qui finira par désigner l'aspect cynique ou tortueux de l'action politique – n'est donc initialement que la conséquence de la valeur suprême que Machiavel reconnaît dans l'État. Affirmation sans doute énigmatique pour ses contemporains : l'Italie du moment voit s'affronter des pouvoirs locaux, d'où naît un permanent désordre. *Le Prince* suscitera des interprétations multiples ; interdit, il sera utilisé en secret par les jésuites comme manuel de pratique politique, et ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'on mesure plus justement sa valeur : il établit les fondements de l'État laïc moderne.

TEXTES ESSENTIELS : *Le Prince*; *L'Art de la guerre*.

APPROCHES CRITIQUES :

E. Barincou, *Machiavel par lui-même*, Éd. du Seuil ; Cl. Lefort, *Le Travail de l'œuvre : Machiavel*, Gallimard ; M. Sennelart, *Machiavélisme et raison d'État*, PUF.



MICHEL EYQUEM DE MONTAIGNE ■ 1533-1592

Nourri de textes anciens dès son jeune âge, il commence à vingt-quatre ans une carrière politique à Bordeaux. En 1563, son ami Étienne de La Boétie meurt en lui léguant sa bibliothèque. Neuf ans plus tard, Montaigne se retire dans son château et commence, en commentant ses lectures aussi bien que ses humeurs, la rédaction de ses *Essais*, qui seront plusieurs fois remaniés (première édition en 1580).

Les *Essais* ont un projet apparemment modeste : Montaigne entreprend de s'y peindre lui-même et d'y suivre les mouvements de sa pensée. Mais, ce faisant, il peint aussi l'homme de son temps et, au-delà, une humanité qui, renonçant aux illusions, se satisfait du bonheur que lui apporte une conduite raisonnable.

Pour Montaigne, le monde de la Renaissance est une « branloire pérenne » : l'édifice de l'humanisme s'effrite. Il suffit, par exemple – et il ne s'en prive pas –, de citer des autorités de l'Antiquité pour constater leur désaccord : il n'y a pas de vérité absolue. La cosmologie antique – celle de Ptolémée et d'Aristote – s'efface et laisse place à un univers infini. Que savoir de ce dernier ? La conquête du « Nouveau Monde » est d'ailleurs une occasion de sauvagerie que celle attribuée aux « cannibales » par l'Europe qui prétend les civiliser : ainsi des valeurs apparemment fiables produisent-elles le mal. Tout porterait au scepticisme complet si ne demeurait la possibilité d'une sagesse, modeste et à hauteur d'homme, qui défend la tolérance, conçoit

l'éducation sur le mode d'un développement des facultés plutôt que sur celui d'une accumulation de connaissances stériles – une sagesse « moyenne », capable de profiter de quelques plaisirs, dont ceux de l'amitié (c'est le versant épicurien des *Essais*), tout en supportant la souffrance et la mort (c'est leur versant stoïcien). La sagesse que propose et illustre Montaigne se méfie autant d'une raison seulement calculatrice que des exaltations religieuses ou mystiques : elle est laïque et sans doute universalisable. Elle fuit le tragique (ce que lui reprochera Pascal) et annonce une raison « moderne » – celle des Lumières et de l'*Encyclopédie* : « Esclave, dit Montaigne, je ne le dois être que de la raison. »

TEXTE ESSENTIEL : *Essais*.

APPROCHES CRITIQUES : M. Conche, *Montaigne*, Seghers ; J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard.

2. Le XVII^e siècle

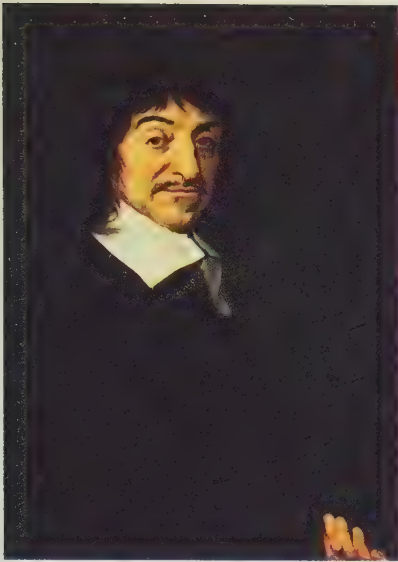
Hostiles à tout respect de principe des anciens, les philosophes du XVII^e siècle sont persuadés que la raison est capable de percer les **secrets de la nature**. Bien qu'en butte aux pouvoirs religieux, Galilée prouve le **géocentrisme**, la portée de la démarche expérimentale. Il soutient que les mathématiques sont le langage de la nature. Les nouveaux instruments mathématiques sont mis au service d'une mécanique et d'une physique (Kepler, Newton) qui élaborent des lois fondamentales (chutes des corps, inertie, mécanique céleste).

L'homme peut donc devenir « comme maître et possesseur de la nature » (Descartes). Les sciences suscitent des **techniques** admirables : la machine, l'automate encouragent à concevoir un univers autorégulé, sans intervention divine. Les penseurs **matérialistes** (Gassendi) préfigurent le scepticisme antireligieux du XVIII^e siècle, mais d'autres esprits (Pascal) ne voient dans la science qu'une activité « mondaine » incapable d'annuler la **misère de l'homme**.

a. Le rationalisme

Le rationalisme (présent depuis Platon) se diversifie au XVII^e siècle en conceptions toutes fondées sur l'affirmation de quelques **principes constants** : innéité de la raison et des idées premières, reconnaissance de la certitude produite en mathéma-

tiques (qui peuvent dès lors tenir lieu de modèle), rôle déterminant de la métaphysique dans l'élaboration du système des connaissances, dualisme opposant, dans l'homme et dans le monde, la pensée et le corps – « étendue » géométrique.



RENÉ DESCARTES ■ 1596-1650

Né en Touraine dans une famille de petite noblesse, Descartes est alternativement philosophe, mathématicien et physicien. Déçu par l'enseignement qu'il reçoit au collège de La Flèche, il ne s'intéresse d'abord qu'aux mathématiques. Il voyage et rejoint en Hollande l'armée du prince de Nassau. C'est en Bavière, en novembre 1619, qu'il a l'intuition de devoir fonder une « science admirable » unifiant la totalité du savoir. Il publie en 1628 ses *Règles pour la direction de l'esprit*, puis s'établit en Hollande pour mener à bien ses recherches scientifiques (géométrie et optique) – mais la condamnation de Galilée (1633) le dissuade de diffuser ses travaux. Il n'en fait paraître que des extraits, précédés d'une préface : c'est le *Discours de la méthode*. En 1641 sont éditées ses *Méditations métaphysiques*, qui lui valent une correspondance importante avec ses nombreux contradicteurs. Car le cartésianisme est fortement discuté, et à tel point que Descartes, en 1649, profite d'une invitation de la reine Christine pour se rendre en Suède. Il meurt à Stockholm, alors qu'est publié son *Traité des passions de l'âme*.

Notre esprit a soif de vérités, mais nous nous trompons fréquemment, alors même que la raison, ou « bon sens », est « la chose du monde la mieux partagée » : c'est donc que nous utilisons mal cette raison, subissant passivement les erreurs de nos perceptions ou suivant servilement de mauvaises habitudes. Il faut en conséquence élaborer une méthode aussi sûre que celle des mathématiques, où l'évidence du vrai est fournie par l'intuition rationnelle (vision spirituelle d'une vérité incontestable) et par la déduction, qui lie entre elles deux vérités intuitives. La méthode qu'expose le *Discours* (avec ses quatre règles : évidence, analyse, synthèse et recapitulation) garantira l'articulation des connaissances, mais encore faut-il découvrir une première vérité.

Ce sera le cogito. Celui-ci sanctionne la pratique d'un doute « hyperbolique » (poussé au maximum) par lequel l'esprit se libère de tout ce qui n'est pas absolument évident et « suspend son jugement », se refusant à affirmer quelque fait ou existence que ce soit. L'esprit néantise ainsi le monde, mais se révèle du même mouvement comme seule forme d'existence certaine : « je pense, je suis » repère l'existence nécessaire d'une « substance pensante », puisque la pensée en acte ne saurait provenir de rien (ou du néant). La révélation du cogito permet de se débarrasser de l'hypothèse d'un « Malin génie » m'obligeant à me tromper : si je me trompe, je pense, et je suis (c'est donc que ce Malin génie n'est pas tout-puissant). Elle désigne l'âme elle-même comme support de toute vérité possible.

C'est donc en elle-même, dans des idées aussi « claires et distinctes » que le cogito, que l'âme doit chercher les fondements du savoir. De telles idées sont nécessairement innées ; parmi elles, se trouve celle de Dieu comme être parfait. Sa perfection implique immédiatement son existence, puisque, s'il n'existait pas, il lui manquerait une qualité (preuve ontologique) ; de plus, cette idée d'être parfait ne peut provenir de moi-même, puisque je suis imparfait ; elle a donc été placée dans ma pensée par Dieu lui-même, « comme la marque de l'artisan sur son ouvrage ». Dieu, tout-puissant et bon, pourra désormais m'aider à trouver des vérités.

Le cogito invite à opposer l'âme et le corps, dont les essences sont différentes : d'une part, la pensée, de l'autre, l'étendue. Ce dualisme aboutit à concevoir l'existence animale comme celle d'une pure machine, privée non seulement de pensée (et de langage) mais aussi d'affectivité. Face à la pensée, le monde dans son ensemble n'est qu'étendue, sans principe spirituel ou occulte et offert à une approche strictement géométrique et mécanique. Descartes inaugure ainsi une conception technicienne de l'univers.

La pensée rationnelle, garantie par l'existence de Dieu, devra déduire des « racines » métaphysiques et du « tronc » physico-mathématique les trois « branches » principales du savoir : la mécanique, la médecine et la morale. En attendant la constitution d'une métaphysique et d'une physique complètes, on se contentera d'une morale « provisoire », dont le but, tout pragmatique, est surtout de garantir sa propre tranquillité, en feignant d'obéir aux coutumes admises (Descartes a pour devise : *larvatus prodeo*, « je m'avance masqué »). La morale définitive devrait avoir pour programme la maîtrise de notre propre nature : le *Traité des passions de l'âme* fait de ces dernières les effets, sur l'âme, de la mécanique corporelle mal dominée. Ce pourquoi elles peuvent nous troubler et faire naître la confusion dans notre esprit. Il ne saurait toutefois être question de les supprimer par notre volonté. Mieux vaut chercher à les équilibrer les unes par les autres et à les utiliser à notre profit : le rationalisme cartésien n'aboutit pas à nier l'importance du corps, il cherche plutôt à mesurer son rôle dans la détermination de nos conduites.

TEXTES ESSENTIELS : *Discours de la méthode*; *Méditations métaphysiques*; *Lettres* (choix de M. Alexandre), PUF.

APPROCHES CRITIQUES : F. Alquié, *Descartes*, Hatier, coll. « Connaissance des lettres » ; M. Beyssade, *Descartes*, PUF ; D. Pimbé, *Descartes*, Hatier, « Profil philosophie ».



BLAISE PASCAL • 1623-1662

Écrivain et scientifique français. À dix-sept ans, il publie un *Essai sur les coniques*, puis met au point une des premières machines à calculer. En 1646-1647, sa famille se convertit au christianisme de Port-Royal. Cependant, Pascal continue sa vie « mondaine » et scientifique jusqu'au soir du 23 novembre 1654 où il connaît sa « seconde conversion », plus mystique – dont il garde ensuite la trace écrite, le *Mémorial*, dans la doublure de son pourpoint –, et il fait retraite à Port-Royal. En 1656-1657, il rédige, à la demande d'Arnauld, les *Lettres écrites à un provincial par un de ses amis sur le sujet des disputes présentes en Sorbonne* dans lesquelles il attaque les jésuites. Il commence ensuite une *Apologie de la religion chrétienne*, dont il laisse à sa mort des fragments, publiés en 1670 sous le titre *Pensées*.

En 1655, Pascal soumet au directeur de Port-Royal, M. de Sacy, un texte qui servira de base à la rédaction – par l'ancien secrétaire de M. de Sacy – d'un *Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et de Montaigne*. Il y apparaît que ces deux philosophes sont l'un et l'autre insuffisants : Épictète, en raison de l'« orgueil » qui l'amène à concevoir l'homme comme l'égal d'un dieu ; Montaigne, à cause d'un scepticisme sans doute lucide – il voit l'homme tel qu'il est – qui le mène pourtant à la paresse ou « incuriosité ». Admettant que ces deux auteurs résument l'apport possible de la philosophie, Pascal conclut que la foi est l'unique recours capable de lever les contradictions de l'homme. C'est ce que les *Pensées* entreprennent de montrer, sur un mode éventuellement dramatique. Si l'homme n'est « ni ange, ni bête », il est soumis à des tendances qui le rendent en vérité insatisfait. L'imagination, l'amour-propre nous empêchent de considérer notre vraie finitude : ils sont les variantes d'un « divertissement » (au sens propre : « ce qui nous détourne de ») qui nous entraîne vers l'oubli de notre condition. À l'inverse, la pensée fait sans doute la grandeur de l'homme et le rend capable de saisir sa condition. Mais son pouvoir est limité : elle est inapte à comprendre l'infini, elle l'est également à pro-

céder uniquement à partir de termes rigoureusement définis (*De l'esprit de géométrie*).

Pour dépasser ce déchirement de l'homme, il n'y a que la foi. Pascal n'est pas un théologien : c'est un homme du monde qui s'adresse à ses semblables, déjà chrétiens ou libertins. Ainsi, Pascal fait le pari (comme les joueurs) que Dieu existe. Que perd-on (s'il n'existe pas) ? Rien : les pauvres plaisirs de la vie terrestre. Que gagne-t-on ? Tout : la vie éternelle. Il faut donc parier. Et la langue des *Pensées*, avec sa rhétorique, ses métaphores et ses échos militants, inaugure une intervention, encore rare à l'époque, des laïcs dans l'Église. Le Dieu de Pascal n'est pas celui « des philosophes et des savants » : il est celui de l'Écriture, à la fois invisible dans la nature ou l'histoire, et visible à la lumière de la foi.

TEXTES ESSENTIELS : *Pensées*; *De l'esprit géométrique*; *De l'art de persuader*.

APPROCHES CRITIQUES : G. Bras et J.-P. Cléro, *Pascal. Figures de l'imagination*, PUF ; H. Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires*, Vrin.



BARUCH SPINOZA • 1632-1677

Philosophe hollandais d'origine juive portugaise. Très tôt, il est en contact avec des milieux divers : protestants, juifs libéraux, « libertins » ou libres penseurs ; il est excommunié pour manque d'orthodoxie par la Synagogue en 1656, alors qu'il n'a encore rien publié. Il gagne sa vie en polissant des verres d'optique et fait paraître anonymement, en 1670, son *Traité théologico-politique* : le scandale est tel qu'il renonce à toute autre publication. Après la chute de la république en 1672, il vit à l'écart, avec quelques amis. Dès 1678, ses œuvres posthumes sont frappées d'interdiction comme « profanes, athées et blasphématoires ».

Esprit rigoureux et libre au point d'avoir des ennemis de tous bords, Spinoza se distingue du cartésianisme en concevant Dieu comme absolument immanent

dans l'univers, l'étendue et la pensée étant les deux principaux attributs que nous lui connaissons, unifiés dans sa substance infinie. Ainsi met-il fin au dualisme

de Descartes. De plus, il établit, dès son *Traité de la réforme de l'entendement* (1661), deux principes que *L'Éthique* développera : sa philosophie obéit à une fin morale (trouver le souverain bien, un bien qui soit communicable et assure la béatitude) et elle progresse « à la manière des géomètres » en partant de « l'idée de l'être le plus parfait », Dieu, pour en déduire aussi bien les règles de la connaissance de l'homme que sa morale et les fondements de sa vie politique.

L'Éthique procède donc en posant initialement définitions, axiomes et postulats, pour démontrer des théorèmes qui sont ensuite développés dans des scolies et appendices. Dieu est une substance (« ce qui est en soi et conçu par soi ») aux attributs infinis, dont les existences singulières sont des modes ou affections. Ainsi Dieu est la nature elle-même dans sa totalité : à la fois « Nature naturante » (substance productrice) et « Nature naturée » (substance considérée dans ses produits ou objets). Si tout provient ainsi de Dieu, tout est soumis à un déterminisme strict : le libre arbitre n'est qu'illusion. Il peut de plus exister une réelle adéquation entre les idées et les choses, puisque pensée et étendue sont les attributs de la substance divine. La connaissance n'atteint cette adéquation que par son « troisième genre ». Le premier, par « oui-dire » et expérience sensible, satisfait l'homme du commun, soumis aux passions et au désir (qui est cependant « essence de l'homme » et mouvement positif pour persévérer dans l'être) mal orienté. Le deuxième genre – par déduction rationnelle – atteint des idées claires et distinctes et libère des passions. Seul le troisième genre de connaissance, par « intuition », conçoit la nécessité qui lie chaque événement à la nature divine : y parvenant, le sage peut s'inscrire dans la totalité de l'univers et éprouver la joie la plus pure. Se découvre alors une liberté profonde, qui s'accomplit dans l'« amour intellectuel de Dieu ».

Cet accès (personnel) à la béatitude doit s'inscrire dans une communauté. Le *Traité théologico-politique* prêche pour la tolérance et la séparation du religieux et du politique. Le *Traité politique* (1675-1677), inachevé, élabore une réflexion aussi systématique que *L'Éthique*. L'État est nécessaire pour garantir le droit individuel et pour modifier l'orientation des passions. C'est l'équilibre entre les désirs et les lois qui assure la stabilité du corps politique et la souveraineté des citoyens ; la paix ainsi établie est, non pas simple absence de conflits, mais une concorde productive. Il semble que seules la monarchie tempérée et la démocratie fondée sur le droit puissent réaliser ces objectifs.

Le spinozisme suscitera d'intenses débats : on critique son « panthéisme », on lui reproche de favoriser l'athéisme ou le matérialisme. C'est qu'il influence non seulement la métaphysique et la conception du rapport entre le monde et Dieu, mais aussi la pensée politique – au point que, selon Hegel, tout philosophe authentique des Temps modernes commence par être spinoziste.

TEXTES ESSENTIELS : *L'Éthique*; *Traité théologico-politique*; *Philosophie et politique* (textes choisis par L. Guillermit), PUF.

APPROCHES CRITIQUES : É. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF ; G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, PUF ; R. Misrahi, *Spinoza*, Seghers ; J. Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, coll. « Que sais-je ? » ; D. Pimbé, *Spinoza*, Hatier, « Profil philosophie ».



NICOLAS MALEBRANCHE ■ 1638-1715

Après avoir étudié la théologie en Sorbonne, il entre à l'Oratoire pour devenir prêtre. Il est ordonné en 1664, année durant laquelle la lecture de Descartes le convertit à la philosophie et à la science. Toute sa vie est consacrée à la justification du christianisme, mais aussi aux études scientifiques (il entre à l'Académie des sciences en 1699).

Malebranche est cartésien, mais influencé aussi par saint Augustin : « La religion, c'est la vraie philosophie », parce que la vérité est Dieu même, et que la raison, « coéternelle et consubstantielle » à Dieu, constitue la marque de ce dernier sur l'homme. C'est pourquoi la connaissance est définie comme « vision en Dieu » : les idées ne sont pas en nous, mais en Dieu lui-même, qui les communique à notre esprit.

Malebranche prend ainsi ses distances à l'égard de l'empirisme, mais aussi de l'innéisme cartésien. L'existence du monde matériel (ou les sensations qu'il suscite) ne peut déterminer notre connaissance ou nos idées : nos perceptions résultent de l'action de Dieu en nous – il inscrit dans notre âme les sensations liées au corps. Dès lors, les événements physiques, les mouvements de la nature extérieure, ceux des « esprits

animaux» dans le corps ne sont que des occasions de l'action de Dieu en nous (c'est l'«occasionnalisme»); en eux-mêmes, ils ne constituent pas des causes efficientes, puisque la seule efficience demeure en Dieu. Malebranche résout de la sorte le délicat problème des rapports entre l'âme et le corps: «Les hommes veulent remuer le bras, et il n'y a que Dieu qui le puisse et qui le sache remuer.» La science de la nature doit en conséquence se contenter de décrire les phénomènes et mécanismes qu'elle observe, sans prétendre expliquer leurs causes efficientes.

Si Dieu est ainsi cause de tout, et d'un monde intelligible et ordonné, il ne saurait pourtant l'être du mal dans le monde. C'est parce que la création obéit à des voies simples et générales (les plus proches de la perfection) qu'il ne saurait intervenir dans des circonstances particulières pour interdire telle conduite ou tel phénomène. Tout en agissant dans l'homme par la volonté du Bien, Dieu lui a donné le libre arbitre, qui l'autorise à chercher son bonheur dans des valeurs indignes ou à

commettre des péchés (qui prouvent un manque d'amour envers Dieu).

Critiqué par les théologiens (dont Bossuet) qui considèrent au contraire que la Providence divine implique l'intervention du Créateur dans le cours des choses, Malebranche, esprit profondément chrétien, prépare sans le vouloir l'affirmation, au XVIII^e siècle, d'un Dieu «des philosophes» par opposition au Dieu de la révélation.

TEXTES ESSENTIELS : *De la recherche de la vérité*

(en particulier livre III, partie II, chap. 6);

Entretiens sur la métaphysique et la religion;

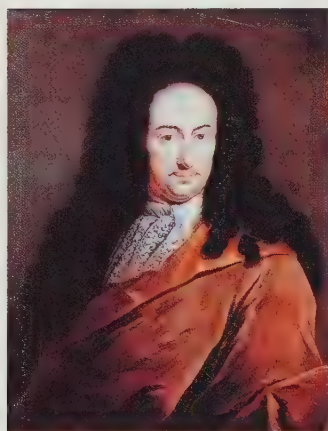
Lumière et mouvement de l'esprit

(textes choisis par J. Costilhes), PUF.

APPROCHES CRITIQUES :

F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*,

Vrin; P. Ducassé, *Malebranche*, PUF.



GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ ■ 1646-1716

Philosophe allemand, dont l'activité et l'œuvre sont encyclopédiques. Il entre à l'université dès l'âge de quinze ans, voyage, devient historiographe, bibliothécaire et diplomate (il rêve d'un État européen unifié), aussi bien que mathématicien (il découvre le calcul infinitésimal en 1676, tandis qu'il publie ses premiers essais philosophiques), physicien, juriste ou biologiste; théologien, il fait partie de la confrérie mystique des Rose-Croix. Il entretient une importante correspondance (20 000 lettres retrouvées) avec plus de six cents personnes, parmi lesquelles figurent les meilleurs esprits de l'époque (Arnauld, Malebranche, Spinoza...) et on lui doit des centaines de textes.

Cette œuvre immense semble obéir à une volonté d'œcuménisme, aussi bien religieux (il voudrait unifier toutes les Églises) que philosophique (on doit parvenir à unifier les points de vue des philosophes, qui – mis à part Spinoza – disent en gros tous la même chose): pour Leibniz, l'achèvement du rationalisme consisterait à établir une combinatoire universelle permettant de calculer toutes les vérités par simple déduction. Aussi le cartésianisme ne constitue-t-il que l'«anti-chambre de la vérité»: Leibniz en conserve le principe d'une explication mathématique de l'univers, mais il en conteste la conception de l'étendue, qui ne peut être une substance, parce qu'elle est divisible à l'infini. Descartes s'est aussi trompé en affirmant la constance de la quantité de mouvement dans le monde; ce qui est constant, c'est la force (*Remarques sur les principes cartésiens*, c'est la «querelle des forces vives») – ce qui permet de rapprocher la matière de l'esprit. Car Leibniz ne néglige pas le monde sensible, il admet au contraire son caractère rationnel. Son œcuménisme signifie aussi

qu'il s'agit de penser l'unité sans renoncer à la diversité, et inversement.

C'est donc en deçà de la matière apparente qu'existent des forces, des points d'énergie qui sont aussi des points métaphysiques – que Leibniz nomme des monades (le terme dérive du grec *monados* signifiant «unité»). *La Monadologie* (composée en français en 1714 et publiée en 1721) en distingue trois catégories: la monade simple, dénuée de mémoire (le végétal); l'âme douée de mémoire (l'animal), qui peut imiter les effets de la raison sans la posséder; enfin la monade rationnelle et consciente, capable de connaître les vérités éternelles: c'est l'esprit propre à l'homme.

La monade désigne ainsi la seule véritable substance individuelle, close sur elle-même et différente de toute autre; elle est «atome de la nature» ou «élément des choses» – ce qui pose le double problème de ses rapports avec le monde extérieur et de sa communication avec les autres monades. C'est l'ensemble de ses attributs qui constitue la monade; elle contient donc toutes

ses déterminations, aussi bien présentes que passées ou futures : c'est ainsi à elle-même, à sa propre force active, qu'elle doit ce qui lui arrive. Mais son action est également liée à l'ensemble des événements du monde : chaque monade « exprime » l'univers d'un point de vue singulier, et toutes s'accordent entre elles au sein de l'univers ; comme cet accord ne peut provenir des substances, par définition autosuffisantes, c'est qu'il ne « saurait venir que de la cause commune », c'est-à-dire de Dieu. C'est la thèse de l'« harmonie préétablie » : les points de vue des monades sont en cohérence en fonction d'un décret divin, qui fait que concordent aussi les mouvements du corps et de l'âme.

Ce monde harmonieux (au sens esthétique : sa beauté est due à l'accord entre toutes ses parties) est de plus le « meilleur des mondes possibles », parce qu'il montre le maximum d'ordre et de variété. Il obéit en effet à deux principes : l'un de continuité (« la nature ne fait pas de sauts »), qui assure son unité ; l'autre d'indiscernabilité (il n'existe pas deux êtres exactement semblables), qui garantit sa diversité. L'« optimisme » de Leibniz – si mal compris par Voltaire – est la conséquence d'un troisième

principe, dit « de raison suffisante », selon lequel on doit pouvoir expliquer l'existence et la singularité de tout : si le monde est ce qu'il est, c'est parce que Dieu l'a choisi tel parmi tous les autres possibles, parce qu'il leur était préférable. Cela n'implique pas sa perfection : le mal existe bien, mais au titre de « moindre mal » présent dans les différents mondes qui étaient possibles.

TEXTES ESSENTIELS : *Discours de métaphysique* ; *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* ; *Essais de théodicée* ; *La Monadologie* ; Leibniz. *L'Entendement humain* (textes choisis par L. Guillermit), PUF.

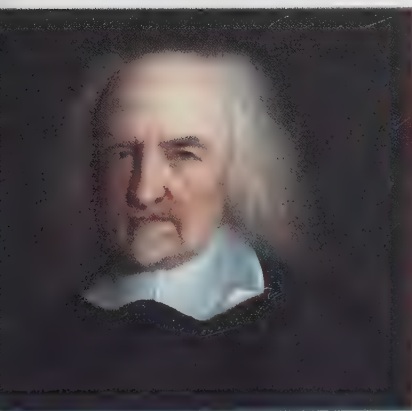
APPROCHES CRITIQUES :

Y. Belaval, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Vrin ; F. Burbage et N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, PUF ; André Robinet, *Leibniz*, Seghers ; Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF.

b. Mécanisme et empirisme

L'empirisme s'établit au XVII^e siècle contre l'innéisme cartésien : selon Descartes, nos idées les plus « simples » sont nécessairement innées, Locke affirme que toute connaissance provient au contraire de la seule **expérience**. Ce point de départ sensible engendre les idées complexes et les concepts par les seuls signes du langage : une idée générale n'est rien de plus qu'un mot, qui synthétise des idées par-

ticulières provenant des sensations. Comme de plus, aucun au-delà de l'expérience n'est reconnu, l'empirisme **critique toute spéculation** sur les notions métaphysiques. Se voulant proche de la démarche scientifique, il envisage de la même manière le domaine politique en le séparant de toute référence théologique, et en réfléchissant sur le passage « historique » d'un **état de nature** à l'état social.



THOMAS HOBBS ■ 1588-1679

Ce fils de clergyman devient, après ses études à Oxford, précepteur dans une grande famille ; c'est avec son élève qu'il effectue ses premiers voyages en France et en Italie. Il fréquente ensuite les esprits éminents de l'époque : Mersenne à Paris, Galilée à Florence. En 1640, le conflit opposant les monarchistes au Parlement, qui se terminera par la décapitation du roi Charles I^{er}, l'oblige à s'exiler pendant dix ans en raison de ses opinions royalistes. C'est en France qu'il publie notamment *Du citoyen* (1649) et son célèbre *Léviathan* (1651).

Très impressionné par les progrès récents de la physique, Hobbes veut être le Galilée de la morale et de la politique, en y appliquant des principes mécanistes.

Dès 1640, ses « Éléments de philosophie naturelle et politique » (publiés dix ans plus tard en deux volumes

distincts : *La Nature humaine* et *Du corps politique*) définissent l'homme comme un être de désir, animé par un effort (*conatus*) constant pour rester en vie. C'est ce *conatus* qui suscite la recherche incessante de satisfactions : « Abandonner la course, c'est mourir. » Dès lors, les

hommes à l'état de nature (état fictif qui imagine l'absence de toute loi, dont la conception est théorique et non historique) sont égaux, puisqu'ils ont les mêmes désirs, mais aussi en concurrence. Et c'est leur raison – faculté de calculer et d'anticiper – qui leur permet de prévoir le danger éventuel et d'attaquer avant d'être attaqué : cet état de nature est ainsi une « guerre de chacun contre chacun ». La raison elle-même exige d'en sortir.

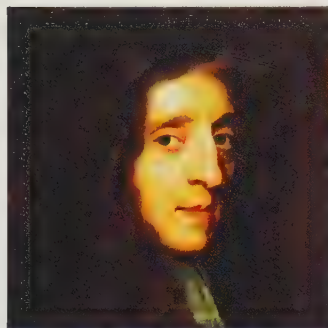
Le renoncement au droit naturel doit être compensé par l'ordre et la sécurité, qui ne peuvent être garantis que par le pouvoir absolu du souverain. Hobbes affirme ainsi dans le *Léviathan* la nécessité d'un contrat social par lequel les hommes abandonnent volontairement leur liberté initiale et confient leur destin au pouvoir. L'État a donc un fondement strictement juridique : il ne vient ni de la nature, ni de Dieu, mais résulte d'un artifice calculé par les hommes. Le pouvoir, pour être stable, doit être absolu et son détenteur (homme ou assemblée) est lui-même en dehors du contrat : sa légitimité une fois établie ne peut être discutée (sauf s'il en vient à mettre en

danger la vie des sujets : il trahit alors sa raison d'être qui est de préserver un bien inaliénable, leur vie).

Alors que Hobbes distingue ce pouvoir absolu de l'absolutisme de droit divin, on ne s'est pas privé de lire le *Léviathan* – qui suscita bien des remous dès sa parution – comme préfigurant un État totalitaire. Mais l'ouvrage aborde en fait un problème toujours d'actualité, et toute pensée politique est ultérieurement amenée à se situer par rapport à ses thèses : comment concilier l'exigence d'obéissance émanant du pouvoir avec la liberté réclamée par les citoyens ?

TEXTES ESSENTIELS : *Du citoyen; Léviathan* (en particulier chap. 13, 18, 21 et 30).

APPROCHES CRITIQUES : J. Bernhardt, *Hobbes*, PUF, « Que sais-je ? » ; P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, PUF.



JOHN LOCKE • 1632-1704

Né dans une famille puritaine, il hésite longtemps entre une carrière médicale et une carrière cléricale – qui ne deviendra publique que tardivement. Conseiller du comte de Shaftesbury à partir de 1667, il voyage avec lui sur le continent pour fuir l'absolutisme de Charles II. De retour en Angleterre en 1688, après l'arrivée du protestant Guillaume d'Orange sur le trône, il commence à publier, élaborant une philosophie de la connaissance et une philosophie politique.

On doit à Locke l'affirmation fondatrice de l'empirisme strict : l'âme n'est initialement qu'une « table rase » (du latin *tabula rasa* : tablette vierge sur laquelle on peut écrire), où ne viendront s'inscrire que les apports de l'expérience. Cette dernière est constituée par la sensation (produite par l'action d'un objet extérieur sur nos sens) et par la réflexion, « perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues des sens », c'est-à-dire sur les idées simples. C'est à partir des idées simples que notre entendement élabore des idées complexes, représentant des réalités extérieures (les corps, l'étendue), mais aussi des modes, qui correspondent à des qualités (la beauté) ou des relations (de cause à effet). On peut ainsi concevoir des preuves pour comprendre les phénomènes – mais la connaissance reste incapable de découvrir les qualités secrètes des choses perçues ou de saisir leur « essence ».

Ayant connu les troubles d'une guerre civile, Locke est préoccupé par la question de la paix. Comme être raisonnable, c'est de Dieu que l'homme reçoit ses obligations morales – ce qui détermine sa responsabilité personnelle. Le pouvoir ne doit donc imposer aucun culte : Locke est un apôtre de la tolérance religieuse (mais il condamne l'athéisme, qui ferait disparaître toute obligation). Ainsi limité aux seuls biens civils, le pouvoir

ne doit se soucier que de garantir la continuité des droits naturels – liberté individuelle et propriété privée (justifiée par le travail). La société, qui résulte d'un pacte social instaurant une loi commune, n'effectue pas de rupture avec l'état de nature ; l'État a au contraire pour but de le renforcer en lui conférant une dimension légale.

Il peut toutefois se faire que l'État exerce une autorité dangereuse pour la liberté et la propriété. On doit donc admettre pour les citoyens l'existence d'un droit de résistance aux abus du pouvoir. Ce libéralisme politique (qui va de pair avec un libéralisme économique : Locke est partisan de l'autorégulation du marché) trouvera des échos durables, notamment lors de la rédaction, en 1776, de la Constitution des États-Unis.

TEXTES ESSENTIELS : *Lettre sur la tolérance; Essai philosophique concernant l'entendement humain; Le Second Traité du gouvernement.*

APPROCHES CRITIQUES : Fr. Duchesneau, « Locke », dans *Histoire de la philosophie*, dir. François Châtelet, t. IV, Hachette ; Y. Michaud, *Locke*, Bordas.

3. Le XVIII^e siècle et ses « Lumières »

Dans sa célèbre *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*, Kant affirme que « les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable... Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières. » Ce qu'il constate ainsi en 1784 résulte en fait d'une **évolution** qui parcourt tout le XVIII^e siècle – et ne fait pas mention des errances de cet entendement pendant la même période. S'il est vrai, par exemple, que la « bonne société » s'y occupe volontiers de **sciences** (on monte de petits laboratoires dans les châteaux), il ne faut pas oublier que les erreurs de raisonnement et les généralisations hâtives pullulent – comme l'a montré Gaston Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique*.

De plus, l'intérêt pour l'ésotérisme et les disciplines occultes reste très présent et le succès d'un médecin tel que Mesmer, de ses théories sur le « magnétisme animal » et de ses « baquets » emplit

d'eau magnétisée et de limaille de fer, grâce auxquels il prétendait guérir toutes les maladies, suffit à en prouver la persistance jusqu'à la fin du siècle.

Il n'en reste pas moins incontestable que **l'entendement et la raison**, encouragés par les avancées proprement scientifiques (en chimie avec Boerhave, puis avec Lavoisier, en sciences naturelles avec la nomenclature des êtres vivants de Linné, puis avec la publication, à partir de 1749, de *l'Histoire naturelle* de Buffon), cherchent à se libérer du poids de la théologie et de la religion, ainsi que des grandes constructions métaphysiques du rationalisme antérieur. Se mettent ainsi en place des conceptions plus « modestes » de la raison et de la rationalité, qui trouvent à s'illustrer dans des domaines précis – en même temps que se fait jour une **nouvelle anthropologie**, pour laquelle c'est l'homme lui-même qui, ne dépendant plus uniquement de la création divine, devient un produit de l'histoire.

GIAMBATTISTA VICO • 1668-1744

Juriste, philosophe et historien italien. Né dans une famille pauvre de Naples, ses études l'initient au droit, à la philosophie et aux lettres. Momentanément précepteur à la campagne, en 1695, il revient définitivement à Naples et y obtient une chaire de rhétorique. Il rédige de nombreux textes poétiques (certains en latin) et historiques; sa réflexion philosophique se constitue à travers ses *Discours inauguraux*, elle se précise dans *Le Droit universel* (1720-1722) et se déploie dans sa *Scienza nuova*, publiée en 1725 et qu'il remaniera jusqu'à sa mort.

Avant Vico, l'histoire était réservée aux esprits curieux et aux « antiquaires » : c'est lui qui en fait un domaine de réflexion philosophique. À partir de sa *Science nouvelle*, l'histoire devient philosophique et, plus encore, la philosophie devient elle-même historique; il est dès lors facile de voir en cet auteur longtemps méconnu le précurseur de Hegel et d'envisager son travail comme l'annonce des sciences humaines.

En considérant que « le monde civil est certainement l'œuvre des hommes » et que l'on doit donc « pouvoir en trouver les principes dans les modifications de notre esprit humain lui-même », Vico substitue l'idée d'une nature humaine en transformation à l'affirmation traditionnelle d'une nature humaine « éternelle », ne se modifiant pas à travers le temps. Ainsi la raison est-elle l'aboutissement d'une longue évolution, au terme de laquelle elle remplace la sensibilité et l'imagination qui

la précèdent : il convient donc de ne pas rationaliser après coup les origines (ce que répétera Rousseau), et de comprendre leur forme « poétique ».

En examinant et en comparant l'histoire des différents peuples, sans négliger aucun des documents disponibles, Vico élabore une « histoire idéale éternelle ». Cette expression, apparemment paradoxale, désigne la loi d'évolution de chaque nation, qui prend l'aspect d'un cycle du temps.

Cette évolution présente trois étapes : l'âge des dieux, celui des héros et celui des hommes, qui développent dans tous les domaines (juridique, littéraire, politique) des formes spécifiques de civilisation. Au pouvoir théocratique (d'origine ou d'essence divine) succède par exemple un pouvoir aristocratique (gouvernement des « meilleurs », qui sont souvent les plus forts), avant que s'installe un pouvoir humain,

garantissant finalement l'égalité des droits. Vico nomme « Providence » la nécessité qui préside à ces transformations : ce terme ne fait pas référence à une action divine, mais semble plutôt signaler que tout sens trouvé à l'histoire demeure une sorte de postulat de la pensée historique elle-même.

TEXTES ESSENTIELS : *La Science nouvelle ; Origines de la poésie et du droit.*

APPROCHE CRITIQUE :

P. Cristofolini, *Vico et l'Histoire*, PUF.

a. Prolongements de l'empirisme

La philosophie britannique, au XVIII^e siècle, reste marquée par le souci de ne pas confondre les ressources du langage et ce que nous qualifions de « réel ». En soulignant notamment que nos concepts doivent souvent leur existence beaucoup plus aux mots qu'à nos perceptions directes, elle aboutit – à partir de ses fondements empiristes – à la position

apparemment paradoxale de l'« **immatérialisme** » que soutient Berkeley, mais aussi au **scepticisme** radical de Hume : d'un côté, Dieu conserve l'infini pouvoir d'accorder entre elles les perceptions singulières, de l'autre, il apparaît comme un non-concept, dont la philosophie devrait ne plus tenir compte.



GEORGE BERKELEY ■ 1685-1753

Philosophe et théologien irlandais, né dans une famille protestante. Il fait ses études au Trinity College de Dublin, puis entre dans les ordres en 1709. Il effectue ensuite de nombreux voyages, en Angleterre, en France, en Italie, et jusqu'en Amérique où il tentera de fonder – mais, en vain, faute de moyens financiers – un collège. Revenu en Irlande, il est nommé évêque de Cloyne en 1735 et se consacre à sa charge jusqu'à sa mort.

De l'empirisme, Berkeley déduit un nominalisme radical : le monde n'est composé que de réalités singulières et seuls les mots que nous utilisons nous livrent des idées générales plus ou moins abstraites. Ainsi, l'homme en soi ne correspond à rien de perceptible, le concept « homme » n'est qu'un signe, et pour m'en donner une image, je suis obligé de considérer un homme particulier, avec ses qualités singulières. Il en va de même pour toutes les « substances » ou « essences » (la figure, l'étendue, le mouvement, la couleur...) qui ne peuvent être conçues qu'associées à des objets perçus. Globalement, c'est l'idée même de matière qui ne renvoie à rien : elle n'est qu'un mot vide. Ainsi s'affirme un « immatérialisme », immédiatement accueilli avec réticence puisqu'il semble contredire notre tendance spontanée à admettre l'existence d'un monde extérieur à nous (on raconte que l'évêque, demandant à s'abriter de la pluie, se fit répondre que celle-ci ne risquait pas de le mouiller puisqu'elle était immatérielle...).

L'immatérialisme signifie en fait que les choses n'ont d'existence pour nous que par et dans la perception : « esse est percipi » – « être, c'est être perçu » – (voir dans le

chapitre « La raison et l'expérience » le texte 5 ■ p. 127). Être, c'est soit percevoir (ce que fait l'esprit), soit être perçu (comme les choses se présentent à nous). Il ne s'ensuit pas nécessairement une négation de l'existence d'un monde extérieur dans la mesure, d'une part, où nos perceptions possèdent une vivacité qui fait défaut aux simples produits de l'imagination, d'autre part, parce que Dieu est source de ce qui existe et donc de ce que nous percevons. Si mes perceptions s'accordent avec celles d'autrui, c'est parce que le monde « extérieur » est de nature toute spirituelle, provenant de la substance divine et constituant un véritable « discours que Dieu tient aux hommes ».

TEXTES ESSENTIELS : *Nouvelle Théorie de la vision ; Principes de la connaissance humaine ; Trois dialogues entre Hylas et Philonous.*

APPROCHES CRITIQUES : R. Dégremont, *Berkeley. L'idée de nature*, PUF ; M. Guérout, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, Aubier.



DAVID HUME ■ 1711-1776

Philosophe et historien écossais. Au collège d'Édimbourg, son professeur de physique est un disciple de Newton. Il se passionne pour la littérature et la philosophie. C'est en France, à La Flèche, qu'il rédige son *Traité de la nature humaine*, qui, publié en 1739-1740, n'a aucun succès. Il compose alors des essais plus abordables et, en 1748, fait paraître son *Enquête sur l'entendement humain*. Trois ans plus tard, c'est l'*Enquête sur les principes de la morale*. Malgré la célébrité acquise, sa candidature à l'université de Glasgow est repoussée. Bibliothécaire, puis secrétaire de l'ambassade d'Angleterre à Paris, il y fréquente les salons et les Encyclopédistes. Rousseau l'accompagne à Londres en 1766, mais ils se brouillent rapidement. De retour à Édimbourg en 1769, Hume y mène une vie studieuse; ses derniers textes, dont les *Dialogues sur la religion naturelle*, ne seront publiés qu'après sa mort.

Hume a pour maître Locke, mais aussi Newton, et son projet est bien d'introduire « la méthode expérimentale dans les sujets moraux », c'est-à-dire de découvrir les principes qui organisent la pensée.

Empiriste, Hume considère que c'est l'expérience et la sensation qui fondent aussi bien nos idées que nos raisonnements et qui fournissent le seul critère possible de la vérité. Toute idée est la réplique affaiblie d'une impression sensible, considérée comme donnée première: elle est donc, soit un produit de la mémoire (lorsqu'elle renvoie à une impression passée), soit un produit de l'imagination (si nous formons l'image d'un objet possible). C'est l'imagination qui apparaît comme le centre de notre capacité à penser, puisqu'elle peut aussi bien inventer des idées nouvelles par combinaison, que produire des idées générales par addition d'un nom à plusieurs idées particulières, ou nous autoriser à anticiper le futur.

Mais les idées ne se combinent pas n'importe comment: l'associationnisme énumère trois lois en déterminant les relations possibles – de ressemblance, de contiguïté (dans l'espace et dans le temps) et de causalité. Nous ne croyons toutefois à l'efficacité de cette dernière qu'en raison de nos habitudes de perception: c'est parce que nous avons déjà vu le soleil chauffer l'eau que nous admettons qu'il est cause de la chaleur. L'empirisme de Hume aboutit ainsi à un scepticisme radical, considérant que la connaissance s'accompagne toujours d'une part importante de croyance.

La croyance peut être justifiée si elle facilite la pratique (ce qui est le cas dans les sciences et leurs applications); mais elle n'est qu'une fiction sans nécessité lorsqu'elle témoigne d'un débordement de nos facultés de raisonnement. C'est particulièrement le cas en métaphysique, dont les « objets » échappent à la connaissance. Ainsi, la théologie ou la religion « naturelle » se condamne-t-elle à élaborer des raisonnements faux dès lors qu'elle tente de réfléchir sur des concepts – le monde, Dieu – qui ne s'appuient sur aucune expé-

rience possible. Il en va de même pour l'affirmation de l'âme: celle-ci n'est en fait qu'une collection d'éléments simplement juxtaposés, sans « moi » constant ou substantiel.

Le scepticisme de Hume s'applique également à la morale et à la politique. Il existe sans doute une certaine universalité des lois morales (due avant tout à l'unité de la nature humaine), mais on doit en même temps constater que s'exerce un certain relativisme d'origine sociale. Semblablement, les usages et l'utilité justifient l'existence du pouvoir, beaucoup plus qu'un principe rationnel.

En faisant de la philosophie une réflexion sur les conditions de la connaissance, Hume prépare le rationalisme critique de Kant (qu'il a réveillé, écrira ce dernier, de son « sommeil dogmatique »), mais son empirisme associationniste aura une influence, notamment dans la philosophie anglaise, bien au-delà du XVIII^e siècle, jusqu'à John Stuart Mill. On peut voir dans la valeur qu'il attribue à l'impression initiale un « phénoménisme » qui se développera pleinement chez Husserl.

TEXTES ESSENTIELS : *Enquête sur l'entendement humain; Enquête sur les principes de la morale; Dialogues sur la religion naturelle; Traité de la nature humaine.*

APPROCHES CRITIQUES :

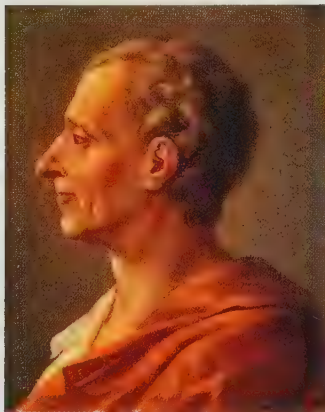
G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF;
Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, PUF.

b. Diversité des « Lumières »

La publication – assurée par Diderot et d'Alembert entre 1751 et 1772 – de l'*Encyclopédie* est symptomatique de l'esprit des Lumières qui se répand en Europe. Ce « Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers » a pour ambition de montrer l'ensemble des **progrès accomplis par l'esprit humain** et diffuse une idéologie où convergent la croyance au rationalisme et à l'esprit critique, le refus du principe d'autorité, la méfiance à l'égard de la religion et de tous les dogmes. L'entreprise rassemble certains des intellectuels les plus éminents du moment : outre ses deux promoteurs, on y trouve des articles de Condillac et Helvétius (philosophie), Quesnay et Turgot (économie), Voltaire (littérature), Marmontel (critique littéraire), Daubenton (histoire naturelle), d'Holbach (chimie et minéralogie) et... Rousseau (musique), pourtant très hostile à l'affirmation du progrès qu'implique l'ouvrage. En fait, les rédacteurs de l'*Encyclopédie* sont loin d'être

d'accord sur tout – et la période est animée par de **nombreux débats**, dont on trouve un écho dans *Les Philosophes*, comédie de Charles Palissot qui les tourne en ridicule en 1760.

Les Lumières n'en affirment pas moins une orientation positive de l'histoire. Cela suppose une réflexion sur la société et sur le pouvoir politique, aussi bien qu'une connaissance des avancées déjà accomplies. C'est notamment cette connaissance que propose Condorcet à la fin du siècle avec son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), qu'il accompagne d'un projet de réforme de l'**instruction publique**. Car il s'agit aussi, désormais, de faire largement partager la connaissance et d'encourager l'accès de tous à la maturité rationnelle. De ce point de vue, la philosophie des Lumières prépare la mentalité « moderne », qui affirme l'égalité en droit de tous les hommes.



MONTESQUIEU ■ 1689-1755

Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu, est né près de Bordeaux, où il obtient une licence en droit. En 1716, il hérite de la fortune de son oncle et de la charge de président du Parlement. Il publie en 1721 les *Lettres persanes*, qui lui valent une reconnaissance littéraire, et en 1734 ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Il voyage à travers toute l'Europe et entreprend en 1741 la rédaction de *De l'esprit des lois*, dont une première version est achevée deux ans plus tard. Il en donne lecture dans les salons parisiens, la corrige, et l'ouvrage paraît à Genève, par crainte de la censure, en 1748.

De ses voyages et de ses lectures, mais aussi de ses expériences de juriste, de scientifique (il s'est intéressé à la fonction des glandes rénales, à la pesanteur et à la transparence des corps) et d'historien, Montesquieu déduit une question générale : à quel principe d'unité répond la diversité des lois que l'on peut observer dans le monde et dans l'histoire ? Homme des Lumières, il fait l'hypothèse d'une rationalité partout à l'œuvre et ses réflexions sur l'histoire de Rome l'ont persuadé qu'« il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie ; tous les accidents sont soumis à ces causes ».

De *l'esprit des lois* veut scientifiquement dégager la logique à l'œuvre dans les diverses institutions par l'analyse des relations entre les conditions naturelles locales (lois causales) et les formes légales de l'autorité (lois-commandements). Les lois ne sauraient relever de l'arbitraire du prince, elles formulent des rapports néces-

saires dérivant de la nature des choses. Ainsi la forme d'un gouvernement apparaît-elle liée à son contexte historique, social et géographique : c'est la théorie des climats (le désir d'indépendance serait par exemple plus prononcé dans les pays froids que dans les pays chauds). Elle n'est d'autre part viable que si elle se fonde sur un « principe », qui désigne le sentiment devant animer les hommes qui lui sont soumis.

En décrivant la république, la monarchie et le despotisme, Montesquieu souligne que les deux premiers régimes – qui reposent l'une sur la vertu, l'autre sur l'honneur – sont modérés, tandis que le troisième, fondé sur la crainte, ne peut l'être et représente le mal politique absolu, puisque la seule égalité qu'il promeut est celle de l'impuissance. Pour Montesquieu, le régime souhaitable est la république (démocratique ou aristocratique), parce qu'elle repose sur un principe égalitaire et sur le respect des lois.

Plus précisément, le meilleur gouvernement est celui qui parvient à équilibrer l'autorité politique et la liberté du citoyen. S'inspirant de ce qu'il a observé en Angleterre, Montesquieu défend, pour y parvenir, une séparation des pouvoirs – seul moyen de garantir l'équilibre des décisions et d'obtenir que le pouvoir lui-même soit en mesure de se contenir, ce qui garantit la liberté (livres X et XI). Mais le pouvoir est aussi amené à la modération grâce à une distinction de classes et de rangs – ce qui justifie, pour la France, la préférence pour une monarchie au pouvoir tempéré par les différents ordres. En fait, Montesquieu, en montrant notamment que le législateur doit tenir compte des réalités (historiques,

sociales...) pour choisir les lois les mieux adaptées au bien général, se déclare partisan de ce qui sera nommé un « État de droit », qui garantisse la liberté de chacun par l'équilibre des pouvoirs et le respect des lois.

Très critiqué dans les années qui suivirent sa parution, attaqué par les jésuites, *De l'esprit des lois* est un des textes majeurs qui annoncent la sociologie.

TEXTE ESSENTIEL : *De l'esprit des lois*.

APPROCHE CRITIQUE : L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, PUF.



JEAN-JACQUES ROUSSEAU | 1712-1778

Écrivain et philosophe genevois. Il quitte à seize ans l'atelier de gravure où il est apprenti. À vingt ans, il rencontre Mme de Warens qui devient sa bienfaitrice : c'est chez elle, et au cours de divers voyages, qu'il s'initie aux lettres et à la musique. Il s'installe à Paris en 1741, y rencontre Diderot et collabore à l'*Encyclopédie*. En 1750, la parution de son *Discours sur les sciences et les arts* fait scandale en raison de ses attaques contre la société de l'époque. En 1756, il séjourne à Montmorency chez Mme d'Épinay, mais il doit s'enfuir après la publication de *Émile ou De l'éducation*. Il vit alors en Suisse, puis brièvement en Angleterre, avant de revenir en France, où il compose ses dernières œuvres autobiographiques (*Les Confessions*).

L'importance de la réflexion philosophique de Rousseau a souvent été masquée par sa réputation d'écrivain préromantique : s'il exalte le sentiment et fait découvrir les charmes de la nature (notamment dans *La Nouvelle Héloïse*, 1761), c'est parce qu'il se méfie des excès pervers de la raison autant que des « progrès » de la société. Il s'oppose à l'idéologie des Lumières à laquelle adhèrent ses contemporains : pour ces derniers, les avancées de la raison préparent une émancipation généralisée de l'humanité ; l'expérience intime de Rousseau va en sens inverse, et c'est elle qui fonde sa pensée.

Puisqu'il fait l'expérience du malheur, il considère que l'homme de son temps n'accède pas au bonheur prétendu – il faut donc trouver d'abord l'origine du malheur et d'une société qu'il juge néfaste. C'est à quoi s'emploie le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), en élaborant une histoire de l'humanité, non pas « scientifique », mais capable d'expliquer l'état actuel de la société. Cette histoire distingue trois périodes. L'homme « de la nature » est d'abord solitaire, sans langage ni pensée, il se reproduit au hasard et n'a d'autre sentiment que l'« amour de soi » qui le pousse à profiter de ce que lui fournit la nature. Ni bon ni mauvais, il ne se distingue de l'animal ordinaire que par une perfectibilité accordée par Dieu : cette capacité à évoluer ne devient cependant efficace qu'en raison de changements dans l'environnement, qui obligent les hommes à se rassembler pour survivre. C'est l'apparition de l'homme « naturel », qui

acquiert toutes les qualités de l'humanité – sentiments, langage, pensée, famille – et connaît des rapports sociaux équilibrés, puisque le travail justifie la propriété du sol. Cet équivalent de l'âge d'or est pourtant bref, car une inégalité naturelle (physique) va entraîner la perversion de toutes les valeurs. Le mal final vient donc de l'homme lui-même, qui n'a pas su contrôler les effets négatifs de la nature : on aboutit à l'« homme social » et à une société du paraître et du seul amour-propre, où le langage est mensonge, la pensée comparaison et jalousie, le raisonnement justification de n'importe quoi. L'homme vit « hors de soi », dans ses propriétés, et la tyrannie est la sanction politique de cette décadence.

Du *contrat social* et *Émile*, tous deux publiés en 1762, suggèrent les remèdes au mal ainsi établi. C'est en réfléchissant sur le fondement de la légitimité du pouvoir politique que Rousseau découvre, au principe de toute société humaine, un pacte d'association par lequel chacun s'aliène totalement avec tous ses droits à l'ensemble de la communauté. Ce pacte assure le passage de l'indépendance naturelle à la liberté civile, de l'homme isolé et égoïste au citoyen ayant en vue le bien commun – puisque son propre bien fait désormais partie de ce dernier. Pour Rousseau, un tel « contrat » n'a peut-être jamais été explicité, il constitue en quelque sorte le sous-entendu de tout corps authentiquement politique : la volonté individuelle se fond grâce à lui dans la « volonté générale », seule habilitée à légiférer et à exercer la souveraineté. En obéissant à la loi choisie par la collectivité, l'homme

socialisé bénéficie d'une liberté authentique, puisque celle-ci, selon une formule qui fera l'admiration de Kant, est « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite ».

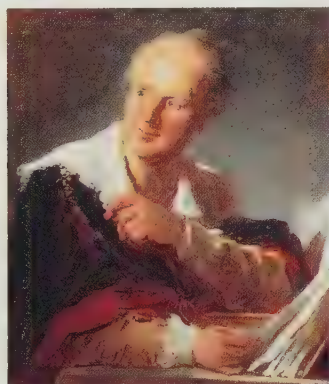
Émile doit être mis en rapport avec les thèses du *Contrat social* (qu'il résume dans sa dernière partie). Rousseau y affirme pour la première fois la spécificité de l'enfance et conçoit une éducation, non pas « naturelle » (le précepteur contrôle et organise les expériences de son élève), mais capable de protéger l'enfant des influences corruptrices de la société. Pour former ainsi un homme libre, on se gardera d'imposer des connaissances sans rapport avec les capacités du jeune âge ; c'est pourquoi l'éducation morale et religieuse n'intervient qu'après la quinzième année. La « Profession de foi du vicaire savoyard » (livre IV de *l'Émile*) affirme notamment que l'accès à Dieu n'a nul besoin d'intermédiaire (textes ou clergé) : c'est le « cœur » qui, par

son immédiateté, garantit la rectitude de la conscience morale (« instinct divin ») et la réalité de la foi.

Mal compris de son vivant, Rousseau inaugure une réflexion anthropologique qui se poursuivra chez Hegel ou Marx. Il met en place une conception déjà dialectique de l'histoire – qui apparaît comme la dimension fondamentale de l'existence humaine.

TEXTES ESSENTIELS : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; *Du contrat social*.

APPROCHES CRITIQUES : J.-L. Lecercle, *Rousseau*, Larousse; J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard.



DENIS DIDEROT • 1713-1784

Écrivain et philosophe français. Après de brillantes études chez les jésuites, il exerce divers métiers à Paris, tout en s'initiant aux sciences. En 1747, il s'attelle avec d'Alembert à l'*Encyclopédie*, qui l'occupe pendant dix-neuf ans. Deux ans plus tard, il est brièvement emprisonné à Vincennes (à cause de sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*), et en 1752, les deux premiers volumes de l'*Encyclopédie* sont condamnés – mais l'arrêt est différé. L'existence de Diderot se partage en fait inlassablement entre la rédaction de textes variés (critiques d'art, essais, théâtre, romans), les amours et les voyages (auprès de Catherine II de Russie).

Parmi ceux (d'Alembert, Grimm, d'Holbach, Helvétius) qui constituent la « secte » des « philosophes », Diderot est celui qui abandonne le plus volontiers son esprit à « tout son libertinage » : amoureux du paradoxe, il fuit le système strict au nom des séductions de la vie.

Marqué par Lucrèce, il entend réveiller « la philosophie endormie ». Pour lui, « la sensibilité est une propriété universelle de la matière » : son matérialisme athée s'accompagne d'un vitalisme affirmant la continuité des processus d'engendrement. Il anticipe ainsi sur l'évolutionnisme d'un Lamarck : « Suite indéfinie d'animalcules dans l'autre atome qu'on appelle la Terre, qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés ? Qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres ? » (*Le Rêve de d'Alembert*.)

C'est aussi de l'expérience sensible que Diderot fait dériver la connaissance : privilégiant le concret, il déloge les mathématiques de la situation éminente qu'elles occupaient chez Descartes. La sensibilité est par ailleurs exaltée par les œuvres d'art : dans ses neuf *Salons* (1759-1781), Diderot invente la critique d'art et formule une théorie du génie, qui révèle la vérité profonde de la nature, très au-delà de la simple imitation.

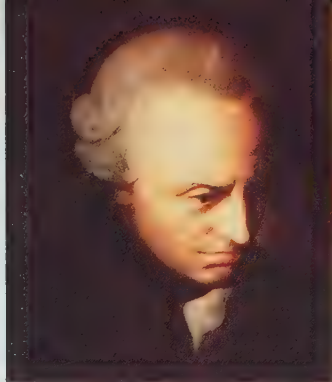
Suivre la nature dans sa créativité et son effervescence, telle est aussi la règle en morale et en politique : elle doit assurer le bonheur des hommes par le refus de

l'ascétisme et des normes arbitraires, en faisant confiance aux sentiments et à la raison, instaurateurs d'une morale universelle. Le *Supplément au Voyage de Bougainville* (publication posthume) – inaugurant le mythe de Tahiti – évoque une île idyllique où les habitants donnent libre cours à leurs penchants affectifs et sexuels dans une heureuse harmonie.

La pensée mouvante de Diderot, rebelle aux courants philosophiques répertoriés, se déploie dans des écrits hétérogènes pour intervenir dans tous les lieux où peut s'élaborer le jugement ; il suggère plus qu'il ne démontre et ses paradoxes stimulent la réflexion – préfigurant des aspects du « philosophe-artiste » selon Nietzsche.

TEXTES ESSENTIELS : *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*; *De l'interprétation de la nature*; *Le Rêve de d'Alembert*; *Supplément au Voyage de Bougainville*; *Le Neveu de Rameau*.

APPROCHES CRITIQUES : Y. Belaval, *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*, Gallimard; J.-Cl. Bourdin, *Diderot et le matérialisme*, PUF; É de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Grasset.



EMMANUEL KANT ■ 1724-1804

Philosophe allemand. Né à Königsberg, en Prusse, il ne quitte pratiquement jamais sa ville natale, où il enseigne à l'université. On dit que la régularité de son existence ne fut troublée que par deux événements : la lecture du *Contrat social* de Rousseau et l'annonce de la Révolution française...

C'est à partir de 1770 que Kant entreprend l'élaboration d'un système original : le rationalisme critique, ou criticisme. Héritant d'une métaphysique qui ne constitue à ses yeux qu'un « champ de ruines », il considère que la raison – définie comme étant, dans l'homme, un rapport essentiel à la notion de loi – a tendance à devenir dogmatique et à outrepasser ses possibilités de connaissance lorsqu'elle prétend transformer ses « idées » métaphysiques (l'âme, le monde et Dieu) en « objets » ordinaires. Si l'empirisme de Hume a interrompu un « sommeil dogmatique » dû au rationalisme antérieur, son scepticisme n'est pas plus durablement acceptable que les illusions du rationalisme absolu.

Instaurant en philosophie l'équivalent de la « révolution copernicienne » dans les sciences, la *Critique de la raison pure* analyse les conditions de possibilité de toute connaissance : celle-ci implique la collaboration de la sensibilité et de l'entendement ; la première nous fournit des phénomènes, que le second organise pour en découvrir les lois. La connaissance objective (universelle) de la nature extérieure régie par le déterminisme est ainsi possible, car les conditions de la connaissance sont les mêmes pour tous les esprits. Échappent cependant à cette connaissance les purs noumènes (idées de la raison sans versant phénoménal : par excellence, les idées métaphysiques).

La *Critique de la raison pratique* examine de son côté les conditions de possibilité de la moralité dans l'homme. Être moral, c'est faire son devoir – mais on distinguera l'action simplement conforme au devoir (qui peut aussi satisfaire un intérêt égoïste) de l'action accomplie par devoir, sans considération d'une possible satisfaction. Le devoir pur vient d'une loi (« Tu dois »), par définition universelle, d'où l'on déduira que l'homme agit moralement lorsqu'il suit une maxime, ou un impératif, universalisable. C'est l'impératif catégorique, qui formule la victoire de la raison sur les inclinations individuelles. Quant à l'origine de la loi, il est vain de la chercher dans des principes hétéronomiques de la volonté : ceux-ci renvoient à la sensibilité (morales du corps – Épicure – ou du sentiment), au particularisme (l'éducation ou la société) ou à une « volonté de Dieu » (morales d'origine théologique) qui dans tous les cas font de la moralité une simple conséquence. Le principe de la loi repose en fait sur l'autonomie de la volonté : le sujet est son propre législateur en même temps que législateur pour l'humanité entière.

La réflexion sur la morale aboutit à reconnaître l'existence de trois postulats (propositions nécessaires, mais non démontrables) exigés pour garantir la cohérence de la raison pratique : ces trois postulats concernent les

idées métaphysiques, et c'est donc l'action morale qui nous permet de penser l'inconditionné que nous ne pouvons connaître. La liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu apparaissent ainsi comme nécessaires à la moralité.

La *Critique de la faculté de juger* entend « jeter un pont » entre les deux premières *Critiques*, puisque celles-ci soulignaient l'importance des concepts, classiquement contradictoires, de déterminisme et de liberté. Le jugement de type « réfléchissant » (qui rassemble des concepts ou des lois déjà connus dans une formule plus fondamentale) produit moins une connaissance qu'une orientation de la pensée : l'affirmation d'un ordre dont nous devons concevoir la présence dans certains objets. Nous percevons dans le vivant ou le beau une finalité intrinsèque ou sans fin (sans but extérieur), par laquelle différents éléments composent une totalité. Le beau produit alors un plaisir universel (bien que) sans concept. Il est de surcroît « symbole de moralité » – non par son éventuel contenu, mais par son mode de constitution : de même que la loi morale dépasse les intérêts égoïstes, l'œuvre unifie dans sa structure ses divers éléments.

L'homme ne peut se réaliser pleinement que dans la société. La nature l'a doté d'une raison pour qu'il progresse (par la culture) et qu'il établisse un monde ordonné. L'orientation de l'histoire, à travers laquelle l'homme accède à la maturité des « Lumières », est ainsi finalisée par l'idée d'une paix et d'une liberté universelles (*Vers la paix perpétuelle*, 1795). L'instauration d'une justice pour l'ensemble de l'espèce humaine ne sera possible que grâce à l'établissement d'une législation internationale et d'une véritable « société des nations », idéalement pré-occupées – car la politique doit obéir aux principes mêmes de la moralité – du bien de l'humanité.

TEXTES ESSENTIELS : *Critique de la raison pure* (en particulier la Préface de la seconde édition) ; *Fondement pour la métaphysique des mœurs* ; *Critique de la raison pratique* ; *Critique de la faculté de juger* ; *La Religion dans les limites de la simple raison* ; *Vers la paix perpétuelle*.

APPROCHES CRITIQUES : F. Alquié, *La Critique kantienne de la métaphysique*, PUF ; G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, PUF ; J. Lacroix, *Kant et le kantisme*, PUF, « Que sais-je ? » ; J. Vialatoux, *La Morale de Kant*, PUF.



Caspar David Friedrich (1774-1840),
Homme et femme regardant la lune, 1830-1835,
huile sur toile, 34 x 44 cm, Nationalgalerie, Berlin.

III. LE XIX^e SIÈCLE

a. L'idéalisme allemand

Les bouleversements historiques de la fin du XVIII^e siècle (la Révolution française, les guerres napoléoniennes) suscitent dans toute l'Europe une réflexion sur ce qui peut constituer l'**esprit des peuples** et le fondement d'une nation. En outre, la mentalité romantique, en privilégiant l'intuition sur la raison, ou les subtilités du roman philosophique

sur la pensée pure, affirme la possibilité de **réconcilier l'homme et la nature**, tout en enrichissant l'esprit par les puissances du rêve ou de l'imagination. Dans un tel contexte, l'histoire du monde et celle de l'humanité paraissent suivre des chemins semblables ou parallèles : c'est ce qu'affirme le système hégélien.



GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL | 1770-1831

Né dans une famille de la petite bourgeoisie, Hegel fait de solides études classiques, suivies d'une formation théologique et philosophique au séminaire de Tübingen – où il côtoie Schelling et Hölderlin. Il exerce divers métiers pour faire vivre les siens : précepteur, journaliste, proviseur à Nuremberg, professeur à l'université de Heidelberg. En 1818, il est nommé professeur à l'université de Berlin, où ses cours attirent un public d'étudiants fidèles, dont les notes seront utilisées, après la mort de Hegel, pour compléter ses propres écrits.

Marqué dans sa jeunesse par la Révolution française et les guerres napoléoniennes, Hegel a pour projet de comprendre la totalité de ce qui est et de ce qui fut : c'est avec lui que l'histoire devient la dimension essentielle de l'existence. Cette histoire ne saurait être une simple série de luttes incohérentes ou de passions aveugles : elle possède en fait un sens et obéit à une

fin, qui n'est autre que la manifestation d'une raison universelle.

La raison n'est pas en effet, pour Hegel, ce qui caractérise le seul esprit humain : elle anime en secret l'ensemble de ce qui est – « tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel ». Mais elle n'est pas une donnée initiale, qui demeurerait indéfiniment

semblable à elle-même : il lui faut advenir à travers l'histoire et à travers les contradictions de celle-ci. À la différence de tous les philosophes qui l'ont précédé, Hegel conçoit toute contradiction (entre le vrai et le faux, l'être et le néant, le sensible et l'intellectuel) comme temporaire et appelée à être levée : la dialectique formule la loi qui permet de comprendre ce mouvement de « relève », aussi bien dans l'être que dans la pensée ; elle enseigne que l'histoire est une suite de contradictions résolues partiellement, ou de négations successives permettant le développement de toute existence – comme l'adulte est la négation de l'enfant, ou le fruit celui de la fleur. Affirmer et nier sont les deux faces d'une seule opération : le devenir. « L'être, l'imédiat indéterminé, affirme Hegel, est en réalité Néant, ni plus ni moins que Néant » (*Science de la logique*). Il n'est donc pas productif, pour la pensée, d'opposer l'être et le néant, et leur « égalité » ou équivalence invite à affirmer l'existence, scandaleuse pour un esprit non hégélien, d'un véritable « travail du négatif », grâce auquel toute réalité se transforme et parcourt son devenir historique.

La *Phénoménologie de l'esprit* (1807) montre comment la conscience, à travers laquelle se réalise individuellement l'esprit qui anime le monde, passe par différents moments : de la naïve « certitude sensible » aux sciences les plus élaborées, chacun de ces moments constituant simultanément une négation et un enrichissement du précédent. Un tel parcours est évidemment restitué à travers la conscience de Hegel, qui retrace ainsi l'itinéraire d'une prise de conscience progressive de la liberté. Cette attitude récapitulative caractérise la démarche hégélienne : puisque la philosophie devient compréhension de tout, le système hégélien – sans doute le plus rigoureux jamais élaboré – est capable d'effectuer la récapitulation compréhensive de n'importe quel domaine. Ainsi, les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* montrent que les oppositions entre les systèmes philosophiques du passé s'effacent finalement pour aboutir au système hégélien lui-même, qui apparaît comme « achevant » la philosophie – la portant à son épanouissement final et décrétant sa fin. De même, les *Cours d'esthétique* aboutissent, après avoir retracé le parcours historique propre à l'art, finalement défini comme « manifestation sensible d'une idée », à décréter « la mort de l'art » et son remplacement par l'esthétique elle-même, discours philosophique susceptible d'en expliciter la signification.

En qualifiant son propre système d'« idéalisme absolu », Hegel risque d'être mal compris, si l'on oublie qu'il n'existe plus pour lui de différence entre l'« idée » et le concret, et que l'Idée se déploie en fait historiquement dans le concret qu'elle anime. Quant à l'ab-

solu, il ne désigne pas une qualité du savoir philosophique en lui-même : il en est bien plutôt la raison d'être, et la philosophie est le savoir absolu parce qu'elle est la seule pensée où toute chose est réfléchie selon l'histoire qui l'amène à la connaissance en même temps qu'à son achèvement.

Puisque l'esprit se manifeste progressivement à travers l'histoire, les principales réalisations de la culture sont des moments successifs de son extériorisation, de son passage actif dans le réel. Ses principales étapes sont en effet l'art, la religion (comme « vérité de l'art ») et la philosophie elle-même (comme « vérité de la religion »). Ce qui est encore sensible dans la manifestation artistique disparaît des deux suivantes, mais c'est évidemment dans la philosophie (que Hegel nomme aussi la « science », dès lors qu'elle devient application systématique de la dialectique à tous les domaines) que l'esprit se retrouve le mieux « chez lui », parce que l'absolu s'y exprime par de purs concepts.

Assurant, comme il l'avait programmé, la compréhension finale de tout, le système hégélien ouvre ainsi sur la question de la possibilité d'une histoire (par exemple, de la philosophie, mais aussi bien générale ou politique) ultérieure : si l'esprit absolu est totalement élucidé, quels événements, quelles pensées peuvent encore faire apparaître une rationalité supplémentaire ? Ayant connu un grand succès immédiat, la difficulté de ce système est telle qu'au milieu du XIX^e siècle, il n'y a plus guère que Marx qui s'en réclame sérieusement – mais partiellement. Il retrouve toutefois son influence au XX^e siècle – même si on ne commence à le lire sérieusement en France que vers 1930 –, ne serait-ce qu'à titre énigmatique de dernier « grand système » de la philosophie, mais aussi par les interrogations qu'il oblige à poser sur l'histoire et ses possibles significations.

TEXTES ESSENTIELS : *Phénoménologie de l'esprit*; *La Raison dans l'histoire*; *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*; *Principes de la philosophie du droit*; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*; *Cours d'esthétique* (on peut consulter le choix de C. Khodoss, *Esthétique*, PUF).

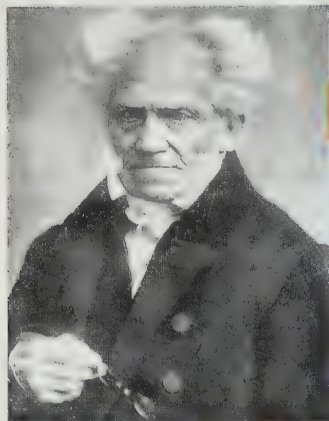
APPROCHES CRITIQUES :

Fr. Châtelet, *Hegel*, Éd. du Seuil;
R. Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, PUF, « Que sais-je ? ».

b. L'ouverture sur la pensée non occidentale

Depuis la fin du Moyen Âge, la philosophie se développe en référence à la seule tradition européenne ; mais le XIX^e siècle établit des relations – d'abord politiques ou économiques – avec d'autres continents et la réflexion en subit, comme les modes de vie, certains effets. Ainsi, Schopenhauer

emprunte-t-il au **bouddhisme** des éléments qui vont étayer sa conception pessimiste ; il inaugure une attitude qui perdurera : désormais, les intellectuels occidentaux éprouvant malaise ou mauvaise conscience se tourneront volontiers vers un « Orient » plus ou moins fantasmé pour y trouver des réponses.



ARTHUR SCHOPENHAUER | 1788-1860

Philosophe allemand. Il passe une partie de sa jeunesse à voyager en Europe, puis il entreprend des études de sciences naturelles et de philosophie : il est marqué par Platon et Kant, mais aussi par certains échos du bouddhisme que la politique réactionnaire de l'Allemagne utilise alors pour justifier sa lutte contre les sémites ou les étrangers (Schopenhauer est antisémite, comme bon nombre de ses contemporains). Il publie en 1818 *Le Monde comme volonté et comme représentation*, qui a peu de retentissement, et commence à enseigner deux ans plus tard à l'université de Berlin. En 1831, il se retire à Francfort, où il poursuit, très solitaire, l'élaboration de son œuvre.

Pour Schopenhauer, l'humanité, considérée du point de vue esthétique, est une taverne envahie d'ivrognes ; du point de vue intellectuel, elle est un asile d'aliénés ; du point de vue moral, un repaire de brigands.

Sa philosophie prend son point de départ dans une vision métaphysique du monde ; ce dernier est illusoire, comme l'indique dès 1813 *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* : s'inspirant de la distinction kantienne entre monde phénoménal et monde absolu, Schopenhauer considère que notre monde est perçu à travers une « grande catégorie », la causalité, dont les quatre aspects (physique, logique, mathématique et moral) nous dissimulent la réalité. Retrouver celle-ci relève d'une connaissance intuitive : le sentiment intime que nous avons de nous-mêmes nous révèle l'être même du monde, qui est le vouloir-vivre. Le désir individuel est la manifestation subjective de l'être cosmique. L'homme est ainsi à la fois désir (ou « volonté ») et intelligence, percevant des corps singuliers, qui ne sont rien d'autre que des individuations du vouloir-vivre universel. Ce dernier, qui tend à reproduire sans fin les espèces et les individus, est sans but : à la fois l'absolu et l'absurde, et l'homme ne peut vivre que dans la douleur, parce qu'il est désir, c'est-à-dire manque.

Sur le plan moral, le vouloir-vivre se traduit dans l'individu par un égoïsme forcené. Or, s'attaquer à autrui, c'est s'attaquer à soi-même à travers un autre, puisque le vouloir-vivre total qui fonde l'individu est un. Il n'y a dès lors que la pitié – parce qu'elle implique la conscience (sentie par le peuple, comprise par le philosophe) de l'unité des êtres – qui puisse fonder l'en-

tente et l'harmonie entre individus. À l'opposé de la morale kantienne qu'il juge vide et stérile, Schopenhauer considère que la justice est elle-même une vertu purement défensive, qui ne peut entrer en totale sympathie avec autrui comme le fait la « bonté ».

La tâche de la philosophie consiste à dépasser la souffrance de la condition humaine. Par quelles voies ? Puisque le malheur est dû au vouloir-vivre se manifestant comme désir, il convient de supprimer ce désir. Une telle suspension du vouloir-vivre peut être obtenue par la contemplation esthétique, qui neutralise nos engagements dans le monde. Mais les moyens les plus sûrs sont la philosophie elle-même, la méditation et l'ascétisme, aboutissant à une suprême quiétude, proche de ce que les bouddhistes nomment « nirvana ».

Le pessimisme débouche ainsi sur un nihilisme ascétique, que Nietzsche, d'abord marqué par Schopenhauer, rejettera violemment.

TEXTES ESSENTIELS : *Le Monde comme volonté et comme représentation* (deux chapitres publiés séparément : *Métaphysique de l'amour*, *Métaphysique de la mort*) ; *Essai sur le libre arbitre* ; *Le Fondement de la morale*.

APPROCHES CRITIQUES : Cl. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, PUF ; A. Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Vrin.

c. La philosophie sociale « libérale »

Les bouleversements politiques et sociaux consécutifs à la Révolution suscitent pendant tout le XIX^e siècle une interrogation, de nature historique et sociologique, sur la **constitution de la société** qui peut succéder à l'Ancien Régime. Cette interrogation oppose rapidement les théoriciens du libéralisme (Benjamin Constant et Tocqueville) et les

esprits qui insistent sur la **nécessité d'établir la stabilité** sur des fondements nouveaux – comme le fait Auguste Comte – aux théoriciens (Marx) qui soulignent le caractère inéluctable d'une **révolution** ultérieure ou qui, dans une optique anarchiste (Proudhon, Bakounine) considèrent que, par définition, toute structure étatique est oppressive.



TOCQUEVILLE ■ 1805-1859
(Charles Alexis Clérel de)

Homme politique et historien français. Originaire d'une famille ultra-royaliste, il est élu député en 1839, puis membre de l'Assemblée constituante en 1848. Chargé d'une enquête sur le système pénitentiaire aux États-Unis en 1831-1832, il publie à son retour *De la démocratie en Amérique* (1840), qui lui vaut une renommée internationale.

Pour Tocqueville, la démocratie (dont la définition constitue une question devenue classique dans la réflexion politique) suppose à la fois un système social et une mentalité spécifique. Le système social tient l'égalité pour une valeur essentielle, ce qui entraîne la participation de tous aux affaires publiques et l'absence de catégories privilégiées (grâce notamment à la mobilité sociale). Quant à la mentalité démocratique, elle est fondée sur un individualisme qui affirme l'égalité intellectuelle de tous et un goût commun pour le bien-être et la sécurité.

De telles caractéristiques ne sont pas sans risques : on doit admettre que la démocratie peut se transformer en une tyrannie exercée par une majorité médiocre. En effet, outre que l'individualisme favorise un certain conformisme par intériorisation, en chacun, d'une norme majoritaire admise sous prétexte que toutes les opinions sont équivalentes, ce même individualisme peut aboutir à une démission généralisée, chacun attendant tout d'un État providentiel. La démocratie susciterait ainsi un despotisme « doux », mais néanmoins dangereux pour les libertés. C'est pourquoi Tocqueville attache la plus grande importance à deux facteurs observés aux États-Unis. D'une part, la démocratie politique (institutions représentatives et division des pouvoirs, dont Montesquieu avait déjà souligné l'importance) peut venir tempérer les tendances à la passivité de la démocratie sociale. De l'autre, le droit d'association – aboutissant aux organisations coopé-

ratives et aux différents partis – peut freiner l'atomisation du corps social à laquelle risque de mener l'égoïsme. De surcroît, Tocqueville souligne le rôle majeur que peut avoir la presse, dont la liberté doit être garantie : ce que l'on nommera plus tard le « quatrième pouvoir » influence l'opinion publique. Cette liberté des moyens de communication est le symbole d'une société vraiment libre, même si elle peut avoir des effets malaisément maîtrisables.

TEXTE ESSENTIEL : *De la démocratie en Amérique.*

APPROCHE CRITIQUE :

J.-M. Besnier, *Tocqueville et la démocratie*, Hatier, « Profil ».

d. La réflexion sur les sciences

Puisque les **progrès de la connaissance scientifique** sont incontestables, tant en mathématiques (calcul des probabilités) qu'en physique (thermodynamique) ou en histoire naturelle (Cuvier), et que des **techniques** de plus en plus efficaces en découlent, la réflexion sur les pouvoirs de la raison scientifique apparaît cruciale. Auguste Comte prend appui sur l'histoire de la connaissance pour en déduire les **lois de l'évolution sociale**, mais aussi le besoin d'une nouvelle religion. Cournot, plus modestement, réfléchit sur la possibilité de découvrir un ordre dans la totalité des phénomènes et des événements. Mill, après

avoir proposé une conception restreinte de l'induction scientifique qui s'inscrit dans la lignée de l'empirisme, repense l'utilitarisme anglais pour affirmer qu'un **bonheur général** est possible. De telles réflexions sont sans doute moins ambitieuses que les vastes constructions du rationalisme classique ou que le système hégélien : elles font le pari de tenir compte simultanément des « leçons » de la raison dans les sciences et des besoins de la société. Du même coup, elles inaugurent une mentalité qui admettra progressivement que la science a une **fonction régulatrice**.

AUGUSTE COMTE • 1798-1857

Philosophe français. Né dans une famille catholique, il perd vite la foi. Reçu très jeune à Polytechnique, il est exclu pour indiscipline. Entre 1818 et 1824, il est secrétaire de Saint-Simon, le « prophète de l'industrialisme ». Ne pouvant mener une carrière universitaire, il commence en 1826 à donner chez lui un cours de philosophie scientifique. Il publie, de 1830 à 1842, ses *Cours de philosophie positive*. En 1844, il rencontre Clotilde de Vaux, qui meurt deux ans plus tard, après avoir suscité chez le philosophe une passion qu'il sublimera dans un véritable culte. Ne subsistant que grâce à ses disciples (dont John Stuart Mill et Littré), Comte annonce en 1847 la fondation de la religion de l'humanité – ce qui suscite de nombreux débats parmi ses élèves.

Comte se veut un réformateur social. Afin de lutter contre l'anarchie et l'indiscipline issues de la Révolution, il convient en premier lieu de mettre fin à la confusion des esprits, influencés par des conceptions hétéroclites. Puisque les sciences prouvent leur efficacité, c'est sur elles que l'on doit aligner la mentalité, après avoir fait l'histoire de l'esprit humain pour repérer ses croyances désuètes. La loi des trois états, « épine dorsale du positivisme », montre ainsi que l'esprit humain est d'abord théologien, puis métaphysicien avant de devenir positif ou scientifique (voir dans le chapitre « L'histoire » le texte 10 ► p. 234). Cette évolution correspond à un passage des questions portant sur l'absolu (les questions commençant par « pourquoi ? » ou « pour quoi ? » – en quête de causes premières et de causes finales) à des questions plus « modestes », portant sur le relatif (les causes proches et les relations entre les phénomènes).

Les sciences doivent être classées pour souligner leurs liens, tant historiques que pédagogiques (voir dans le

chapitre « Les sciences de la nature et les sciences de l'homme » le texte 6 ► p. 163). En allant du simple au complexe, ou de l'abstrait au concret, Comte distingue six sciences principales, qui s'ordonnent aussi bien historiquement que selon la complexité des phénomènes qu'elles abordent : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie et sociologie (ou « physique sociale »). Cette dernière, que Comte invente, a pour objet l'humanité elle-même. Elle devra comporter une statique sociale, analysant l'ordre qui règne dans toute société fondée sur quelques principes (classes sociales – que Comte, au contraire de Marx, ne conçoit pas comme nécessairement en « lutte » –, propriété, travail, famille), et une dynamique étudiant le progrès de l'humanité selon le modèle fourni par la loi des trois états. Il apparaît ainsi qu'à l'âge théologique correspondent la théocratie et l'esprit militaire (Antiquité et Moyen Âge, que Comte admire), à l'âge métaphysique répond l'esprit critique (de la Renaissance à la Révolution).

Quant à l'ordre social qui coïncidera avec l'âge positif, il doit être construit en harmonisant un pouvoir temporel appartenant aux industriels et un pouvoir spirituel capable de les conseiller. Comte envisage d'abord de confier ce pouvoir spirituel à des « intellectuels », notamment philosophes (« spécialistes des généralités », seuls aptes à garantir l'unité des savoirs) ; mais après 1846, il conçoit une nouvelle religion – « culte du Grand Être de l'humanité » – dotée de cultes et sacrements, d'un clergé et d'un calendrier destiné à inscrire les hommes remarquables dans la mémoire des générations futures. Accordant une place privilégiée à la femme et renforçant la famille, cette religion serait le lien le plus sûr de la société positiviste ; elle confirme que l'individu n'est qu'une abstraction et que la collectivité est première :

jamais personne ne donnera autant qu'il a reçu. Elle mettrait en œuvre sa maxime résumant l'essentiel du positivisme, notamment gravée au fronton du temple de l'humanité de Rio de Janeiro : « L'Amour pour principe, l'Ordre pour base et le Progrès pour but. »

TEXTES ESSENTIELS : *Cours de philosophie positive* (première leçon) ; *Philosophie des sciences* (anthologie par Jean Laubier), PUF.

APPROCHES CRITIQUES : J. Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte*, PUF ; P. Macherey, *Comte. La philosophie et les sciences*, PUF.



ANTOINE AUGUSTIN COURNOT ■ 1801-1877

Mathématicien, économiste, philosophe et universitaire français (recteur de l'Académie de Dijon), il est, après Auguste Comte, le principal représentant de la réflexion sur les sciences au XIX^e siècle.

À l'écart du scientisme qui conçoit l'épuisement progressif de la réflexion philosophique grâce aux avancées du savoir scientifique, Cournot affirme l'alliance nécessaire de la science et de la philosophie, seule voie pour éviter que la première se fourvoie dans une rigueur excessive et stérile et que la seconde « s'égare dans des espaces imaginaires ». Ses premiers travaux concernent le calcul des probabilités (*Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, 1843), et il généralise sa réflexion en s'interrogeant sur le type de rationalité qui est à l'œuvre dans les sciences. Il montre ainsi les limites que la raison rencontre dans sa quête de la vérité et conçoit finalement en termes de probabilité, plus ou moins grande, la vérité que l'on peut élaborer dans les différents domaines du savoir.

Contrairement aux partisans d'un déterminisme absolu qui affirment avec Laplace qu'un esprit connaissant « toutes les forces dont la nature est animée » pourrait en prévoir exactement le devenir, Cournot souligne l'existence de phénomènes « aléatoires » ou « fortuits » – qui auraient pu ne pas apparaître, et dont l'existence est due au hasard. Ce dernier n'implique pas cependant de désordre dans le monde, il révèle une absence

(temporaire) de cohérence dans la pensée. Le hasard lui-même peut être rationnellement abordé : il réside dans un « concours de causes indépendantes » ; si ce concours est imprévisible, les séries causales (enchaînements linéaires et prévisibles de causes et d'effets) indépendantes restent réelles et scientifiquement gérables : les événements « aléatoires » ou « fortuits » sont donc sans raison, mais non sans causes.

C'est ainsi de façon globale, et non dans ses moindres événements, que le monde est ordonné. Sa rationalité trouve confirmation dans l'histoire elle-même, où paraît cependant régner la singularité : l'analyse historique permet de découvrir une structure d'ensemble, dissimulée par le jeu des passions humaines, et les faits apparemment contingents sont en réalité soumis à un enchaînement causal.

TEXTES ESSENTIELS : *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* ; *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*.



JOHN STUART MILL ■ 1806-1873

Philosophe et économiste anglais. Il se réclame à la fois de l'empirisme de Hume et de l'utilitarisme de Jeremy Bentham (1748-1832), selon lequel toute action doit être appréciée en fonction du degré de plaisir qu'elle procure. Mais, selon Mill, ce plaisir ne saurait demeurer égoïste et doit concerner l'humanité entière, ce qui donne à son libéralisme politique une coloration sociale.

Mill, fidèle aux enseignements de Hume, nie tout *a priori* dans la pensée et rend compte de toute l'activité mentale par l'associationnisme. Dans son *Système de logique inductive et déductive* (1843), il applique de surcroît à la logique des principes empiristes : selon lui, la déduction s'effectue du particulier au particulier (et non au général comme on l'admet volontiers) et l'induction n'est possible que si elle prend appui sur une répétition d'expériences analogues.

En corrigeant Bentham, Mill opère d'abord une distinction qualitative entre les plaisirs : ceux du corps sont inférieurs à ceux de l'esprit. Son utilitarisme devient ainsi « indirect », admettant que nos actions morales ont d'autres mobiles que la quête immédiate du bonheur, même si celle-ci demeure leur fin ultime : « Il vaut mieux être un humain insatisfait qu'un pourceau satisfait, Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. » Dès lors, on doit admettre, en raison même de la complexité de la notion de bon-

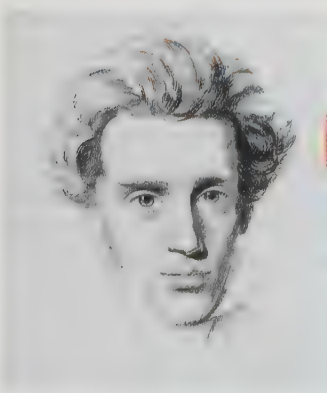
heur (surtout quand on l'envisage sous l'aspect du bien commun), que la recherche de « fins secondaires » est nécessaire à sa constitution. Considérant que l'homme est perfectible, Mill fonde de grands espoirs sur la conscience individuelle, sur les sentiments ou le sens de la beauté, mais surtout sur l'éducation (des femmes en particulier) et le poids éventuel de l'opinion publique, grâce auxquels devrait s'affirmer en chacun « une impulsion directe à promouvoir le bien général ». En sorte que sa réflexion rejoint finalement l'Évangile : la « perfection idéale de la morale utilitariste » est énoncée dans la règle qui enseigne de traiter autrui comme on voudrait être traité et d'aimer son prochain comme soi-même.

TEXTES ESSENTIELS : *Essai sur Bentham*;
Principes d'économie politique; *L'Utilitarisme*.

e. La résistance au système

Le poids du système hégélien est tel que de nombreux philosophes sont amenés à prendre position par rapport à sa rigueur. Kierkegaard signale un conflit concevable entre la **singularité de l'existence** individuelle et la prétention à com-

prendre la totalité de ce qui peut être. Le refus kierkegaardien du système va de pair avec une attitude profondément religieuse, mais il inaugure une méditation sur l'existence, qui portera ses fruits au ^{xx}e siècle.



SÖREN AABYE KIERKEGAARD ■ 1813-1855

Penseur danois, né et mort à Copenhague. Élevé dans une famille de sept enfants par un père luthérien, il s'habitue très jeune à concevoir le tragique de la vie et la réalité du péché et entreprend des études de théologie. À vingt-cinq ans, il se fiance avec Régine Olsen, de dix ans sa cadette, mais rompt ses fiançailles deux ans plus tard – événement sur lequel il ne cessera de méditer. Toute sa réflexion est influencée par sa lutte contre l'esprit de système et par sa quête de la foi.

Comment penser la conscience dans son existence singulière ? Tout système philosophique – et celui de Hegel est sur ce point symptomatique – y échoue, parce qu'il ne peut élaborer qu'une pensée abstraite et uni-

verselle, qui passe à côté des situations concrètes, des tensions qui sont et font la conscience. Ainsi, système et concepts n'élaborent qu'une connaissance qui se prétend hors du temps, mais qui se montre incapable de

prendre en charge l'originalité toujours naissante du moment présent et, qui plus est, du futur. On ne peut ainsi concevoir sérieusement un concept ou un système de l'existence, qui demeure toujours extérieure à l'universalité que vise traditionnellement la philosophie.

C'est donc par l'analyse minutieuse de situations intimement vécues que Kierkegaard peut rendre compte de ce qu'est l'existence. Celle-ci tient en une distance irréductible entre soi et soi, qui se manifeste dans les expériences ambiguës de l'angoisse et du désespoir. L'angoisse naît de notre incapacité à trouver dans ce monde des réponses aux questions métaphysiques de la conscience; le désespoir témoigne de la double impossibilité d'être soi et de n'être pas soi. Ainsi, la subjectivité n'existe que dans une situation tragique: l'existence est errance sans issue ou parcours en quête d'une signification qui la dépasse. «Qui m'a joué le tour de me jeter (dans le monde) et de m'y laisser maintenant?» La réponse à cette question peut être cherchée selon trois modalités, qui définissent trois «stades» de l'existence.

Le **stade «esthétique»** est d'abord celui de la jouissance immédiate, où la conscience oublie le non-sens de son existence. Symbolisé par Don Juan, il est dépourvu de repères stables et ne peut affirmer aucun absolu, uniquement soumis à la répétition (lassante) du plaisir dans l'instant. Il ne peut mener qu'à un désespoir cherchant ses consolations dans des actes gratuits – puisque l'homme ne sait pas à quoi s'accrocher.

L'ironie assure le passage de ce stade esthétique au **stade «éthique»**: elle confronte les impasses du monde fini à une exigence morale abstraite et infinie (c'est Socrate) et annonce ainsi la nécessité de choisir entre l'absence et la possibilité d'un sens. Car le stade éthique consiste moins à choisir entre le bien et le mal qu'entre le refus de leur position et l'acceptation de leur polarité. Il s'installe ainsi dans la durée, en se risquant dans des situations inscrites dans le social – comme le

mariage, qu'annonçaient les fiançailles de Kierkegaard avec Régine. Ce faisant, il met en jeu la singularité en tant que telle.

C'est alors l'humour qui le met à distance, éprouvant les limites de l'éthique sans pourtant y renoncer: il porte en lui la conscience d'une faute absolue qui, par-delà l'individu, est celle de l'humanité devant Dieu (le péché originel et la crucifixion), et le **stade «religieux»** indique que l'homme ne peut se sauver seul. Il invite à une confiance totale dans le divin, même si ce dernier exige ce qui paraît, du point de vue éthique, injustifiable (le sacrifice consenti d'Isaac, dont la rupture des fiançailles de Kierkegaard pourrait être un écho); c'est qu'il est seul capable de donner à l'éthique son sens plein (Isaac est préservé). Encore faut-il distinguer ce stade religieux de ce qu'en ont fait les Églises instituées: le «chevalier de la foi» n'est pas un théologien répétant des dogmes, il éprouve la possibilité du péché dans un face-à-face avec Dieu qui est à la fois source d'angoisse et fondement de sa liberté.

Les analyses de Kierkegaard soulignent les tensions déchirantes dans lesquelles vit la conscience: entre le fini et l'infini, l'éthique et l'absolu, le temps et l'éternité. On ne saurait réconcilier ces contraires: là où échoue la dialectique des concepts, c'est à la conscience de vivre son écartèlement spécifique. De tels constats seront déterminants dans la genèse de l'existentialisme.

TEXTES ESSENTIELS : *Le Journal du séducteur; Crainte et tremblement; Le Concept de l'angoisse; Traité du désespoir; L'Existence* (anthologie, par Jean Brun), PUF.

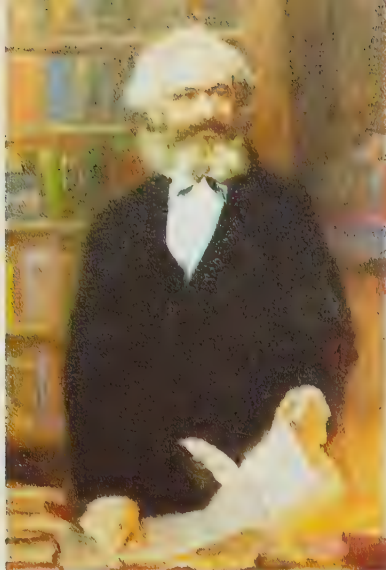
APPROCHES CRITIQUES :

A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, PUF; G. Gusdorf, *Kierkegaard*, Seghers.

f. Transformations radicales de la philosophie

La philosophie n'en finit pas d'évoluer, mais elle semble toujours ne proposer que des idées, dont l'efficacité serait plus intellectuelle que directement inscrite dans la réalité. C'est pour tenir compte du bouleversement du réel par l'industrialisation que Marx envisage une transformation de la philosophie, appelée désormais à devenir **authentiquement agissante**, c'est-à-dire à s'incarner dans l'action révolutionnaire des hommes. Cette nouvelle conception court le risque d'être démentie par l'histoire dès lors que sa **scientificité** doit être vérifiée par les faits. Elle n'en correspond pas moins à une volonté d'en finir avec l'idéalisme. Ce même idéalisme est dénoncé par Nietzsche, mais d'une autre manière:

il y découvre un refus des exigences de la vie, une durable hypocrisie profitant à ceux qui sont trop faibles ou peureux pour assurer leur propre devenir. Du point de vue de Nietzsche, il s'agit rien de moins que d'en finir avec l'histoire de la philosophie elle-même, pour la remplacer par l'audace ou l'aventure d'une **pensée enfin libérée** de l'esprit démocratique et de la morale chrétienne. Marx adhère encore au système, Nietzsche s'y refuse: ces deux positions délimitent le champ dans lequel la réflexion, au **xx^e siècle**, devra périodiquement choisir entre l'espoir d'une compréhension globale et sa négation au profit d'une pensée incisive, mais en lambeaux.



KARL MARX . 1818-1883

Philosophe et économiste allemand. Né dans une famille aisée d'origine juive, il étudie le droit et la philosophie. Il collabore d'abord avec les « néo-hégéliens » (Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach), qui entreprennent à l'époque une critique de la réalité allemande au nom de Hegel, mais découvre à Paris, puis à Londres, l'existence d'une classe ouvrière qu'ils méconnaissent; il rédige alors avec son ami Friedrich Engels *L'Idéologie allemande*, qui pose les fondements d'une nouvelle philosophie matérialiste. Il est chargé par la Ligue des communistes de rédiger le *Manifeste du parti communiste* (1848) et passe sa vie, matériellement difficile, à débattre avec les autres théoriciens socialistes pour imposer sa conception des transformations révolutionnaires de la société.

«Jusqu'à présent, la philosophie n'a fait qu'interpréter le monde; il s'agit désormais de le transformer»: la onzième des *Thèses sur Feuerbach* (1846) annonce une conception nouvelle de la philosophie, passant de la réflexion inefficace à l'action, ou de l'idéalisme au matérialisme. Ce matérialisme, chez Marx, est dialectique: il hérite de Hegel l'idée selon laquelle l'histoire procède par une succession de contradictions, chaque résolution partielle produisant une nouvelle contradiction. Mais il faut faire descendre la dialectique «du ciel des idées sur la terre des hommes»: elle sera appliquée, non plus aux concepts, mais bien aux situations concrètes. Car l'homme se définit d'abord par son travail, c'est-à-dire par la production de ses moyens d'existence: c'est ce travail qui le distingue de l'animal, c'est aussi lui qui définit sa place dans l'organisation sociale.

L'histoire des hommes évolue donc en fonction de l'organisation matérielle des sociétés. Le *Manifeste* de 1848 affirme que cette histoire est en permanence structurée par une «lutte des classes», qui oppose les propriétaires des moyens de production et ceux qui, ne possédant rien ou presque, sont obligés de travailler physiquement (voir dans le chapitre «Le travail» le texte 3 ► p. 269). Cette division de la société a connu diverses formules historiques (esclavage, féodalisme) et finit par opposer, dans sa version moderne, la bourgeoisie et le prolétariat (qui désigne la classe ouvrière lorsqu'elle prend conscience de son exploitation, et donc de sa mission révolutionnaire). Depuis son accession au pouvoir (d'abord économique, puis politique après la Révolution française), la bourgeoisie est obligée d'exploiter le travail des ouvriers (ces derniers n'ont à vendre que leur force de travail, seul élément de la production sur lequel l'entreprise peut réaliser du profit – c'est la théorie de l'extorsion de la «plus-value» que Marx expose dans *Le Capital*). Pour échapper à cette exploitation, le prolétariat devra modifier le système économique en supprimant la propriété privée des moyens de production, ce qui implique une révolution. Celle-ci n'est d'ailleurs que le début d'un long processus qui, à travers la «dictature du prolétariat» (qui doit s'interdire de répéter les comportements de la bourgeoisie), l'établissement,

puis le dépérissement d'un État socialiste, doit mener finalement à une société communiste, synonyme de libération de l'humanité dans son ensemble – société sans classes ni État permettant à l'homme de se réaliser pleinement.

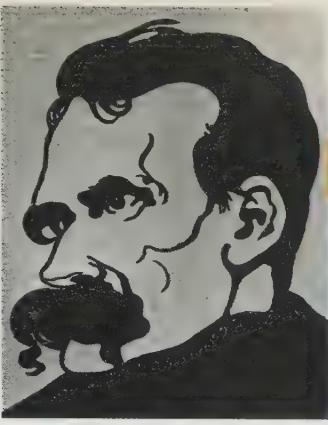
Les analyses et déductions de Marx s'affirment «scientifiques»: le philosophe prend le parti du prolétariat, non pour des raisons sentimentales, mais parce que l'histoire lui montre que cette classe est la dernière devant assurer sa libération. Il y a donc un déterminisme dans l'histoire, qui semble laisser peu de place à l'initiative des hommes, mais il n'en reste pas moins que l'action du philosophe est nécessaire pour aider le prolétariat à accéder à sa propre conscience. De même, c'est «objectivement» que la bourgeoisie est condamnée en tant que classe, quelle que puisse être la bonne volonté d'individus la composant – mais le système capitaliste s'est néanmoins montré parfaitement capable de durer bien au-delà de Marx lui-même.

Ce dernier considère que c'est l'action qui doit confirmer la validité d'un système philosophique, mais c'est d'abord sa théorie qui influencera de nombreux disciples, d'ailleurs rapidement en désaccord sur ce qu'il convenait d'en modifier, en fonction des transformations de l'économie elle-même. Quant aux «applications» de ses conceptions, en URSS ou en Chine, elles ont abouti à de tout autres résultats que la société sans classes... Il n'en reste pas moins que sa pensée a bien «transformé le monde»: sans la référence à Marx, l'histoire du xx^e siècle est incompréhensible.

TEXTES ESSENTIELS :

L'Idéologie allemande (première partie);
Manifeste du Parti communiste; *Le Capital*
(t. I); *Œuvres choisies* (par Norbert Guterman
et Henri Lefebvre), Gallimard, «Folio».

APPROCHES CRITIQUES : J. Bruhat, *Marx/Engels*,
10/18; P. et M. Favre, *Les Marxismes après
Marx*, PUF, «Que sais-je?»; G. Labica, *Karl
Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, PUF.



FRIEDRICH NIETZSCHE 1844-1900

Fils de pasteur, il perd très tôt la foi. Il est professeur de philologie à Bâle dès 1869. Il découvre Schopenhauer et se convertit à la philosophie, tandis qu'une brève amitié avec Wagner lui révèle ses intérêts esthétiques. La maladie l'oblige à quitter l'enseignement en 1879 et il mène pendant dix ans une vie errante, séjournant en Suisse, en Italie ou dans le midi de la France. En 1889, à Turin, c'est l'effondrement mental et jusqu'à sa mort il est pris en charge par sa mère et sa sœur.

Nietzsche affirme philosophe « à coups de marteau » : il brise, non seulement les illusions, mais aussi l'histoire de la philosophie, les concepts et la notion même de système. C'est que pour lui la philosophie est complice des erreurs qu'elle prétend traditionnellement combattre, parce qu'elle n'en finit pas, depuis ses débuts, d'oublier et de masquer l'ambiguïté du devenir universel. La tragédie grecque exposait ce dernier dans l'union symbolique de Dionysos (tendance à l'excès et à l'ivresse) et d'Apollon (esprit de mesure et de clarté) ; en privilégiant le seul esprit apollinien, Socrate est responsable d'une « valorisation inouïe du savoir conscient », qui marque le début du « nihilisme », parce qu'elle méconnaît le sens profond de la vie. La conscience n'accède en effet qu'aux aspects les plus superficiels de la vie ; elle est d'ailleurs liée au langage collectif et reste en conséquence incapable de formuler authentiquement la singularité (*La Naissance de la tragédie*, 1871). C'est donc dès ses débuts que la métaphysique occidentale, méprisant le sensible au profit de la contemplation des idées, fait fausse route en cherchant une vérité « pure » ou désincarnée. Il faudra en conséquence « renverser le platonisme », c'est-à-dire modifier les valeurs fondamentales, si l'on veut retrouver le sens même de la vie.

Dans le domaine moral, le christianisme a accompli de son côté une « inversion des valeurs » complémentaire : dépréciation du corps au profit du spirituel, séparation du monde humain envahi par le péché d'un monde transcendant régi par la bonté divine, exaltation des faibles et des pauvres. Pour Nietzsche, de telles conceptions sont dues à des êtres eux-mêmes trop faibles pour s'imposer, et qui, animés par le ressentiment à l'égard des plus forts, ont transformé leur faiblesse en vertu : une morale d'« esclaves » a ainsi pu remplacer une morale aristocratique antérieure (*La Généalogie de la morale*, 1887).

La critique d'un idéal ascétique qui a vaincu les puissances mêmes de la vie s'accompagne d'une contestation de la science, dernier avatar de la mentalité religieuse qui suppose une foi aveugle dans la « vérité ». En enracinant ainsi la production des valeurs dans un fond vital, Nietzsche souligne, non seulement la différence entre deux conceptions de la vie, mais surtout la présence, dans l'être, d'une « volonté de puissance » à laquelle il convient d'être à nouveau attentif si l'on veut en finir avec la décadence, c'est-à-dire avec ce qu'est devenu l'« homme ».

Mais la volonté de puissance à l'œuvre dans le monde aboutit à une instabilité totale : tout se défait et se refait, dans l'ivresse et la douleur. Comment un tel monde peut-il être supporté ? et comment y concevoir la moindre affirmation, si tout est emporté par un permanent devenir ? Ce qui rend le monde supportable, c'est l'art, qui est illusion, mais nécessaire : l'artiste crée des formes qui répètent les apparences et s'inscrivent dans leur mouvement. C'est pourquoi le philosophe doit lui-même se faire « philosophe-artiste », délaissant les concepts pour la poésie et ses métaphores, privilégiant l'écriture fragmentée, brutalement affirmative ou paradoxale, plutôt que la démonstration. Ainsi parlait Zarathoustra, « livre pour tous et pour personne », ne fait qu'annoncer la venue du « surhomme » (l'homme libéré de ce qui le mutile) et propose « l'éternel retour » comme espace où pourra se déployer une liberté confiante dans son « gai savoir » et dans sa « danse », où s'affirme le caractère indissociable du corps et de la pensée. Qualifié par Nietzsche de « livre le plus profond » de l'humanité, *Ainsi parlait Zarathoustra* ne construit pas une pensée systématique : de la suite de déceptions et de tentatives toujours nouvelles que connaît le « héros », on ne peut sans doute déduire d'autre leçon que l'efficacité de l'éternel retour d'une volonté obstinément à l'œuvre.

Penseur inclassable, Nietzsche inaugure la « déconstruction » de la métaphysique et l'anti-humanisme. Ses textes ont donné naissance aux interprétations les plus erronées : lorsque les nazis le revendiquent, ils oublient sa haine des antisémites et son mépris pour les Allemands (*Ecce Homo*, 1888). Son influence, tant sur la littérature ou la poésie que sur la philosophie, aura été de plus en plus marquée au XX^e siècle : c'est qu'il est l'antidote le plus vigoureux à la conception dialectique de Hegel.

TEXTES ESSENTIELS : *Humain, trop humain ; Le Gai Savoir ; Ainsi parlait Zarathoustra ; Par-delà le bien et le mal.*

APPROCHES CRITIQUES : É. Blondel, *Nietzsche. Le corps et la culture*, PUF ; B. Edelman, *Nietzsche. Un continent perdu*, PUF ; J. Granier, *Nietzsche*, PUF, « Que sais-je ? » ; D. Pimbé, *Nietzsche*, Hatier, « Profil philosophie » ; J.-N. Vuarnet, *Le Philosophe-Artiste*, 10/18.



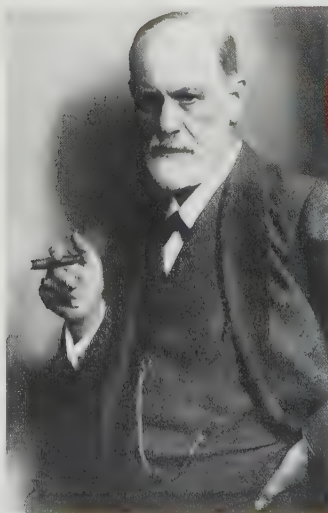
Salvador Dalí (1904-1989), *Téléphone-homard*, 1936, 30 x 15 x 17 cm, Edward James Foundation, Sussex.

IV. LE XX^e SIÈCLE

a. L'ère du soupçon

Après les avertissements de Nietzsche sur l'inefficacité de la conscience – pas immédiatement entendus –, c'est incontestablement **l'élaboration de la psychanalyse** par Freud qui permet de considérer que les idéaux des Temps modernes définis au XVIII^e siècle sont mis en question : si l'on admet que la conscience est incapable d'assurer une souveraineté sur la pensée ou le comportement, les concepts

majeurs qui signalaient classiquement la possibilité d'un monde humain pacifié (volonté, liberté, morale...) se révèlent comme des **illusions** produites par un désir dont la puissance nous échappe. Bien que Freud ne se déclare pas philosophe, si sa pensée entend proposer de l'être humain une analyse légitime et complète, elle doit être prise en considération par la philosophie elle-même.



SIGMUND FREUD ■ 1856-1939

Fondateur de la psychanalyse. Après des études secondaires brillantes, il devient médecin et se spécialise en neurologie. En 1885, il effectue un stage à Paris dans le service du professeur Charcot à la Salpêtrière ; c'est là que, constatant les effets bénéfiques du traitement de l'hystérie par l'hypnose, il élabore ses premières hypothèses sur l'existence de l'inconscient. De retour à Vienne, il ajoute à l'hypnose d'autres techniques (dont l'association libre) pour qu'affleurent chez le malade les traumatismes qui déterminent sa névrose. Les théories de Freud sont étroitement liées à sa pratique thérapeutique et ne cessent d'évoluer en conséquence. Il a rapidement de nombreux disciples, avec lesquels les relations ne sont pas toujours faciles. En 1938, Freud doit fuir Vienne en raison de ses origines juives : il s'exile à Londres où il meurt l'année suivante d'un cancer.

C'est à bon droit que l'on évoque la réalité d'une « révolution psychanalytique » : Freud a modifié les conceptions, non seulement de l'appareil psychique et de son fonctionnement, mais aussi de l'être humain

et du sens que peut avoir son existence. Parce que, au sens strict, l'inconscient désigne l'ensemble des pulsions et représentations qui ne peuvent sous leur forme initiale jamais avoir accès à la conscience en raison

de leur caractère « immoral » ou asocial, l'être humain se trouve condamné à méconnaître ce qui le détermine le plus profondément. C'est pourquoi Freud lui-même affirme que l'homme n'est sans doute pas disposé à accueillir sereinement la théorie psychanalytique.

Dans sa première « topique » (théorie différenciant plusieurs systèmes que l'on peut considérer métaphoriquement comme autant de lieux – du grec *topos*, « lieu » psychique), Freud considère que l'appareil psychique est composé de trois instances ou « niveaux » : **l'inconscient** – dont la pulsion centrale est la libido ou pulsion sexuelle, dont le dynamisme cherche en permanence à obtenir des satisfactions –, **le préconscient** qui emmagasine des représentations « latentes », susceptibles d'accéder à **la conscience** parce qu'elles l'ont déjà fait antérieurement, et la conscience où sont inscrits et agissent les principes moraux exigés par l'environnement social. Entre de tels principes et la libido, il existe une contradiction flagrante, dont la conséquence est le refoulement des désirs dans l'inconscient par ce que Freud nomme la censure, qui veille sans que le sujet en prenne conscience au respect des normes en vigueur. Pour que le sujet reste équilibré, il est toutefois nécessaire que l'inconscient obtienne certaines satisfactions. Elles seront symboliques, se réalisant par des voies détournées : lapsus, actes manqués, rêves, qui tous possèdent un double sens – le sens ou contenu manifeste qui rassure la conscience et résulte d'un travestissement du désir et le sens caché ou latent qui satisfait l'inconscient. De la sorte, Freud accorde une signification profonde à ce qui jusqu'à lui n'était considéré que comme phénomènes négligeables et dénués de sens. Cette inversion de perspective répète celle accomplie à propos du rôle de la conscience : pour les philosophes rationalistes, la conscience constitue le centre du sujet individuel et lui permet de se contrôler parce qu'elle est la quasi-totalité de sa vie psychique ; pour Freud, la conscience ne constitue qu'un dixième de l'appareil psychique et l'activité déterminante relève donc des neuf dixièmes restants, qui correspondent à ce qui lui échappe.

Si tel est le fonctionnement du psychisme « normal », la « maladie », et plus particulièrement la névrose, n'apparaît plus essentiellement distincte de ce dernier : Freud efface la frontière antérieurement affirmée entre santé et maladie mentale. Dans tous les cas, les modes d'expression de l'inconscient sont les mêmes, seules diffèrent leur intensité ou leur orientation. Devient « malade » le sujet qui, en raison d'un traumatisme remontant généralement à l'enfance, intègre mal un événement dans sa propre histoire et dans son inconscient. Le principe de la cure analytique consiste alors à aider le patient à retrouver cet événement, pour qu'il en annule les effets pathogènes.

Mais les théories freudiennes débordent largement la thérapeutique, pour concerner l'ensemble de la culture. Freud considère par exemple que l'art dépend d'un processus de sublimation grâce auquel des pulsions ordinairement pathogènes peuvent s'orienter vers des buts socialement valorisés ; il en va de même pour les activités intellectuelles en général. Il rend également compte de la croyance religieuse en la considérant comme une « illusion » qui cherche à reproduire les relations infantiles, de protection et d'obéissance, avec le père : Dieu est le substitut, chez l'adulte, d'un « père tout-puissant ». On comprend aisément que de telles affirmations – tout comme celles sur la réalité de la sexualité infantile, l'importance cruciale du « complexe d'Œdipe » qui lie amoureuxment l'enfant au parent de sexe opposé, ou la façon dont notre inconscient pèse sur notre existence sans que nous le sachions – aient pu choquer et qu'elles continuent à susciter des débats, en raison même de l'influence des théories freudiennes qui, au-delà des cercles psychanalytiques, marque le xx^e siècle dans de nombreux domaines (critique littéraire ou artistique, conceptions sociales ou politiques).

Freud, qui se méfiait de la philosophie parce qu'il ne voulait pas lier son travail à des hypothèses métaphysiques, n'en finit pas d'inquiéter les philosophes. Cela ne fait que confirmer son affirmation : la psychanalyse constitue bien, après celles de Galilée et de Darwin, la troisième grande révolution dans la conception que l'homme a de lui-même et de son rapport au monde.

TEXTES ESSENTIELS :

*Introduction à la psychanalyse ;
Trois Essais sur la théorie de la sexualité ;
Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci ;
Le Rêve et son interprétation ;
Le Mot d'esprit dans ses rapports
avec l'inconscient.*

APPROCHES CRITIQUES : P.-H. Castel, *Introduction*

à l'interprétation du rêve de Freud, PUF ;
D. Lagache, *La Psychanalyse*, PUF,
« Que sais-je ? » ; J. Lefranc, *Freud*, Hatier,
« Profil philosophie » ; O. Mannoni, *Freud*,
Éd. du Seuil ; M. Robert, *La Révolution
psychanalytique*, Payot.

b. De nouvelles attitudes philosophiques

L'importance accordée aux théories freudiennes ne signifie pas que tous les philosophes auront à cœur de prendre position par rapport à l'inconscient. En fondant l'attitude qu'il qualifie de phénoménologique, Husserl se montre attentif à des problèmes qui semblent bien éloignés du désir ou des pulsions, puisqu'il s'agit pour lui d'épargner à la philosophie de tout autres dangers – ceux que lui fait courir une **science mal interprétée** – et de réaffirmer sa capacité à découvrir des «essences». Il en résulte cependant que les analyses qu'il produit de la conscience ignorent superbement l'inconscient – et que ceux

qui, de près ou de loin, s'inscriront dans son héritage (Heidegger, Sartre) feront de même.

De son côté, Bergson, qui est sans doute la principale figure de la **philosophie française** de la première moitié du ^{xx}e siècle, n'a de l'inconscient qu'une conception assez vague, en tout cas peu freudienne. Il est davantage préoccupé par la volonté d'échapper à ce qu'il considère comme les deux défauts majeurs de son époque: le **mécanisme** des scientifiques et l'**intellectualisme** des philosophes.



EDMUND HUSSERL • 1859-1938

philosophe allemand. Après des études de mathématiques, il obtient son doctorat de philosophie avec sa thèse *Sur le concept de nombre*. Sa carrière universitaire se déroule à Halle, puis à Göttingen, et se termine à Fribourg-en-Brisgau, où il se lie avec son élève, le jeune Martin Heidegger. La fin de sa vie est assombrie par les persécutions nazies: d'origine juive, il doit abandonner sa chaire de Fribourg dès 1928. C'est Heidegger qui lui succède. En 1929, il donne en Sorbonne une série de conférences (*Méditations cartésiennes*).

Husserl intervient dans un contexte de crise, qui touche aussi bien le fondement des mathématiques que la philosophie. Sous l'influence du psychologisme et du positivisme, on admet en effet volontiers au début du siècle que les lois logiques dépendent de la psychologie humaine et que la vérité scientifique est la seule légitime. Les conséquences de telles convictions sont graves: d'une part, on risque d'aboutir à un relativisme total, niant la possibilité de la vérité absolue, de l'autre, la philosophie elle-même est menacée dans son ambition de rendre compte de tous les phénomènes, y compris scientifiques. C'est pourquoi Husserl se propose d'insister «la philosophie comme science rigoureuse», mais aussi de redonner au «vécu» une importance de premier plan: il s'agit de «revenir aux choses mêmes» pour décrire, et non expliquer, la façon dont toute chose (même abstraite comme un objet mathématique) se manifeste pour la conscience en tant que phénomène. L'attitude prônée par Husserl sera donc «phénoménologique». Mais la phénoménologie a pour ambition de décrire directement les essences, qu'il ne s'agit plus d'opposer aux phénomènes qui les masqueraient. Pour atteindre l'essence, il convient de pratiquer une «variation eidétique» (du grec *eidos*, «idée» ou «forme»), qui, alternant différents points de vue, en découvre l'invariant à travers les phénomènes. Cet invariant ne peut

exister indépendamment de l'acte – ou intentionnalité – qui le révèle (au contraire de ce qu'affirmait Platon): sa «vision» est, non pas seconde, mais constitutive.

Il est pourtant certain que le monde existe indépendamment de ma perception ou de ma conscience: comment rendre compte de cette certitude? En s'inspirant de Descartes, Husserl pratique une «réduction phénoménologique» qui met le monde entre parenthèses: ainsi s'affirme la réalité du sujet ou «ego transcendantal»: même si je ne crois pas au monde en suspendant mon jugement à son propos, je vise un objet que ma visée n'épuise pas. Ma perception ne me livre qu'un aspect de tout objet, qui possède bien d'autres aspects (je perçois une maison comme surface inscrite dans l'espace, mais la même maison possède aussi une profondeur). La visée de la conscience vise l'essence de l'objet, qui excède ce que peut m'indiquer la perception. Aucune synthèse perceptive ponctuelle ne peut épuiser l'essence: à la transcendance de l'ego correspond une transcendance de l'objet.

Mais l'ego est aussi doté d'un corps, lui-même inscrit dans une «sphère d'appartenance» qui est la nature, dans laquelle autrui se manifeste d'abord comme corps étranger, situé dans un lieu qui n'est pas le mien et différent des objets ordinaires: par analogie, je conçois que s'y déroulent des expériences semblables aux

miennes. Autrui est aussi sujet : de son lieu, il institue « son » monde, différent et complémentaire du mien. Nos perspectives s'inscrivent en effet dans un monde unique – le « monde de la vie » –, qu'elles élaborent en commun. De même que le cogito (l'acte de penser) a pour corrélat le cogitatum (la pensée), l'intersubjectivité transcendante a pour corrélat le monde empirique qu'elle constitue. L'adhésion au monde, après avoir été suspendue, est ainsi retrouvée, mais renforcée par l'échange avec autrui.

La démarche de Husserl influencera de très nombreux philosophes – de Heidegger à Sartre, Emmanuel Levinas et Merleau-Ponty. Non que la phénoménologie soit une école, au sens classique, mais parce qu'elle

ouvre des possibilités multiples de recherches – en épistémologie aussi bien qu'en morale – et recentre la philosophie sur ce qui, pour l'homme, présente du sens.

TEXTES ESSENTIELS : *Recherches logiques; Méditations cartésiennes; La Crise de l'humanité européenne et la philosophie.*

APPROCHES CRITIQUES : Fr. Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, PUF; L. Kelkel et R. Schérer, *Husserl*, PUF; J.-Fr. Lyotard, *La Phénoménologie*, PUF, « Que sais-je? ».



HENRI BERGSON ■ 1859-1941

Philosophe français, le plus célèbre du début du XX^e siècle. Il enseigne d'abord dans le secondaire, puis à l'École normale supérieure, avant d'être nommé professeur au Collège de France en 1900 : ses leçons attirent un public considérable, mondain ou cultivé. Il reçoit en 1928 le prix Nobel de littérature. D'origine juive, mais tenté par le christianisme qui correspond à sa philosophie, il renonce à se convertir lors de la montée du nazisme, par solidarité avec sa communauté.

Hostile au kantisme et au positivisme, Bergson entend affirmer la possibilité d'une connaissance métaphysique, qui nous donne accès à la réalité elle-même. C'est en analysant le temps, tel qu'il est instrumentalisé par les sciences, que Bergson découvre, avec ce qu'il nomme la durée, le principe de sa philosophie. Le temps scientifique est abstrait, il ne fait que juxtaposer des instants successifs. Bergson lui oppose la durée, synonyme de continuité, d'indivisibilité et de changement ; elle désigne un temps concret, qualitatif et hétérogène.

Pour saisir la durée et comprendre que le temps des physiciens n'est que du temps converti en espace, il suffit d'examiner notre vie intérieure et les « données immédiates » de notre conscience. Les phénomènes s'y enchaînent ou s'y recouvrent inlassablement – la conscience elle-même étant assimilable à la mémoire puisqu'une existence sans mémoire n'aurait pas de consistance. La durée est donc relative à l'intériorité, le temps scientifique à notre approche du monde extérieur : Bergson est dualiste et oppose volontiers l'esprit à la matière.

Il oppose de même une « mémoire-habitude », orientée vers l'utilité et l'action, à la mémoire pure, qui permet à l'esprit, par l'évocation d'un souvenir, de reprendre contact avec la durée elle-même et avec ses vertus de transformation. Cette distinction implique une opposition entre les exigences de l'action et celles de la pensée ou de la connaissance de la réalité.

Le vivant, de manière générale, est adapté au réel. Mais c'est selon deux voies : l'animal dispose de l'ins-

tinct (répétitif), l'homme de l'intelligence (inventive), qui doit toutefois découper le réel, le figer en classes ou en catégories, en nommer les éléments. Tout ce qui dépend d'elle se condamne de la sorte à s'éloigner de l'innovation sans cesse à l'œuvre dans la vie. Ainsi le langage est-il par exemple aussi abstrait que le temps scientifique : les mots sont des « étiquettes » résumant des expériences communes et ils ne peuvent traduire la richesse de la vie intérieure. S'il s'agit de retrouver un contact éclairant avec cette dernière, on ne pourra recourir ni à l'instinct (il adhère au réel sans distance), ni à l'intelligence (elle introduit une distance sclérosante). La voie que privilégie Bergson est alors ce qu'il nomme l'intuition, qui a pour objet l'esprit lui-même, parce qu'elle peut « sympathiser » avec son objet pour le cerner dans sa singularité.

L'intuition est ainsi l'instrument de la métaphysique : elle nous permet de découvrir la réalité de l'évolution créatrice. La matière elle-même se révèle traversée par un principe spirituel qui la complexifie. Opposé à l'évolutionnisme en biologie (Lamarck, Darwin), auquel il reproche d'expliquer les formes nouvelles par le passé, Bergson affirme l'efficacité d'un « élan vital », créateur de formes diversifiées selon deux lignes principales : l'une aboutit aux insectes (et à l'instinct), l'autre à l'homme (et à l'intelligence).

Un dynamisme comparable permet de rendre compte de la morale et de la religion. Dans ces domaines également, Bergson montre qu'il convient de

distinguer des systèmes clos et rigides (la morale de Kant, les religions sclérosées en rituels mécaniques) des formes ouvertes auxquelles convie un élan spirituel (morale du saint ou du héros, qui excède les limites d'un groupe social, religion «dynamique» proposant un rapport personnel avec Dieu). Craignant la généralisation d'une mentalité matérialiste, Bergson appelle finalement ses contemporains à éviter le blocage de la vie en formes mortes par l'addition d'un «supplément d'âme» à la société moderne. Cet aboutissement confirme le caractère spiritualiste de sa philosophie.

TEXTES ESSENTIELS : *Le Rire; L'Évolution créatrice; Les Deux Sources de la morale et de la religion; Mémoire et vie* (textes choisis par Gilles Deleuze), PUF.

APPROCHES CRITIQUES : G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF; G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Pauvert; A. Robinet, *Bergson*, Seghers.

c. La résistance rationaliste

Comparé à Bergson, Alain fait figure de **philosophe «modeste»**: au lieu d'instaurer un nouveau spiritualisme, il a pour priorité de réaffirmer l'importance centrale, dans l'homme, de la volonté et de la raison. Il pourrait être un philosophe pour authentiques «hommes de bonne volonté»: de ceux

qui ne risquent pas de tomber dans un puits en regardant les étoiles, mais qui s'attachent, jour après jour, à comprendre et résoudre les questions d'une vie quotidienne consacrée à la recherche de la **concorde** et de l'équilibre.



ALAIN (ÉMILE CHARTIER, dit) ■ 1868-1951

Philosophe, écrivain et journaliste français, collaborant notamment à *La Dépêche de Rouen* où il publie d'innombrables *Propos*, qui seront ensuite rassemblés en recueils. Il enseigne d'abord en classes terminales, puis en lettres supérieures au lycée Henri IV, où il a, de 1909 à 1934, une grande influence sur ses élèves. Très marqué par la Première Guerre mondiale et proche du mouvement radical, il évolue rapidement vers des positions pacifistes, maintenues jusqu'à sa mort.

Modestement, Alain entend trouver dans les grandes philosophies du passé de quoi comprendre le monde contemporain. À Platon, il emprunte ainsi une critique de l'opinion. De Descartes, il retient le doute, pour échapper à la crédulité toujours tentante. C'est qu'il ne cesse de mettre aussi en garde contre l'obéissance aveugle au pouvoir politique. Dans tous les domaines, il importe d'exercer sa volonté pour ne pas se laisser séduire par les explications les plus simples ou par les passions. Attitude recommandée également en morale (d'inspiration kantienne): l'action est moralement bonne en elle-même, et non en considération de sa fin ou de ses effets; la vertu, c'est la fidélité à ses engagements.

Pour Alain la conscience reste le seul fondement de nos pensées valables. D'où son refus de l'inconscient freudien, qui n'est qu'une pensée du corps, c'est-à-dire une non-pensée. En revanche, il souligne que la perception est déjà un jugement ou «une fonction d'en-

tendement». Notre connaissance est d'ailleurs limitée aux phénomènes, elle ne peut atteindre – selon la leçon de Kant – la réalité nouménale ou purement intelligible, mais s'organise en fonction de l'espace et du temps, et des catégories de notre entendement.

Dans ce contexte d'une pensée du «bon sens», c'est l'imagination qui nous fait courir le plus grand danger: seule l'imagination créatrice est positive, qui discipline l'émotion dans la forme, mais toute autre rêverie nous mène à l'erreur. Ainsi le passionné lui est-il soumis, qui croit pouvoir animer le monde en fonction de ses desirs et rejoint, dans son impuissance, l'enfant ou le fou.

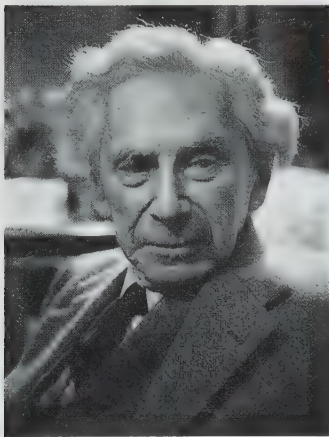
TEXTES ESSENTIELS : *Propos; Système des beaux-arts; Propos sur le bonheur; Idées.*

APPROCHE CRITIQUE : Th. Leterre, *La Raison politique. Alain et la démocratie*, PUF.

d. L'épistémologie et la reconstruction de la raison

La philosophie du xx^e siècle doit tenir compte des **avancées de la science**. Parce que s'y diffusent les «sciences humaines», qui ambitionnent de construire un savoir enfin scientifique sur l'être humain et risquent par là même de priver le discours philosophique d'un de ses thèmes. Surtout parce que, dès le début du siècle, se multiplient les révolutions scientifiques: relativité d'Einstein, mécanique quantique de Planck, interrogations sur la réalité absolue du déterminisme avec les «relations d'incertitude» de Heisenberg, mise en question de la notion fondamentale d'objectivité lorsque les physiciens constatent que la simple observation d'un phénomène en perturbe le déroulement... Les pratiques scientifiques et les **nouvelles théories** qu'elles élaborent mettent à mal les conceptions de Comte ou l'analyse du raisonnement expérimental proposée par Claude Bernard: d'expérimentale, la physique devient «théorique». De tels bouleversements suscitent des travaux diversement orientés: les **logiciens** (Russell, Wittgenstein en partie, les auteurs – Carnap, Gödel, Reichenbach – qui, entre 1923 et 1938, constituent le «cercle de Vienne» et cherchent à réduire la

philosophie à une élucidation des propositions scientifiques dénuée de questions spécifiques) entendent définir plus strictement les règles du langage scientifique – ce sera éventuellement pour en déduire que la philosophie doit se ramener à une **analyse logique rigoureuse des énoncés**. Popper, très marqué par les enjeux de la relativité, redéfinit la nature d'une théorie scientifique pour en distinguer tout ce qui a des allures de science sans en être (mais on constate que, depuis ses recherches, les **pseudo-sciences** trouvent toujours du succès auprès d'un vaste public). Bachelard élabore, à partir de l'évolution des sciences, une nouvelle conception, dynamique et «ouverte», de la **raison** et de ses relations avec les démarches scientifiques. Par-delà la diversité des points de vue, il apparaît ainsi que, loin de restreindre le champ de la philosophie, le développement des connaissances scientifiques suscite de nouvelles interrogations (ce que confirme aujourd'hui la bioéthique, en tant que réflexion sur la nécessité de maintenir les recherches biologiques dans des limites qui ne transgressent pas les valeurs fondamentales de l'humanité).



BERTRAND RUSSELL • 1872-1970

Philosophe et logicien anglais. Né dans une famille aristocratique, il est élevé dans une ambiance libérale (il a pour parrain John Stuart Mill). En 1918, il connaît brièvement la prison en raison de son pacifisme, qu'il tempère lors de la Seconde Guerre mondiale, mais qui reprend toute sa force devant la menace thermonucléaire. Politiquement partisan d'un socialisme libéral et humaniste, il pressent les issues malheureuses du socialisme marxiste. Enseignant à Cambridge, il siège à partir de 1931 à la Chambre des lords, et reçoit en 1950 le prix Nobel de littérature. Jusqu'à la fin de sa vie, il combat pour le respect universel des valeurs morales, partisan du désarmement général, et initiant un tribunal international, dit Tribunal Russell, pour juger les crimes de guerre des États-Unis au Vietnam.

On doit à Russell une quarantaine d'ouvrages, dont certains ont perdu de leur actualité parce que ce qu'il y souhaitait en fait d'évolution sociale (divorce, mariage à l'essai, droit à la sexualité pour la jeunesse, amour libre) est depuis entré dans les mœurs.

C'est d'abord dans le domaine logique que sa réputation est établie. Après avoir admis que les notions mathématiques sont indépendantes, comme l'affirmait Platon, de l'esprit humain, il modifie son approche et propose, avec Alfred North Whitehead (*Principia Mathematica*), une «logicisation» de l'arithmétique. Les opérations mathématiques s'y trouvent réduites à des principes logiques fondamentaux et les énoncés mathématiques deviennent

en conséquence de pures tautologies (propositions nécessairement vraies du point de vue formel et réductibles en «A est A»). Pour Russell, les mathématiques sont bien une partie de la logique. Les *Principia Mathematica* ont une influence majeure sur les travaux de logique mathématique en apportant une méthode d'analyse et une langue symbolique rigoureuse. Cette approche permet d'éviter les ambiguïtés du langage courant et de mettre à jour les énoncés vides de sens.

Mais, parallèlement, Russell rédige des *Essais philosophiques*, qui le montrent également attentif à des questions philosophiques ou morales. C'est ainsi qu'il y défend l'objectivité des valeurs morales, contre toute

forme d'hédonisme ou d'utilitarisme ; à ses yeux, l'éthique constitue une science comme les autres. Il se montre par ailleurs très critique sur la philosophie pragmatiste de l'Américain William James, alors influente, en soulignant que, si l'on définit le vrai comme ce qui est « avantageux » pour la pensée, on risque de glisser vers l'idée que la réussite est l'indice de la vérité, et vers un culte du succès, sinon de la simple force.

En matière de philosophie, la logique lui sert à démontrer que tout ce qui est complexe est composé de choses simples (théorie de l'« atomisme »). Cette logique aboutit à la définition de la vérité. Pour Russell, la vérité désigne une correspondance entre une croyance et un fait, qui est le « vérificateur » de la croyance. Une telle conception pose un problème : ma croyance est en effet vérifiable si j'ai moi-même un rapport direct avec un fait (« j'ai froid »), mais comment le sera-t-elle si ce rapport direct me fait défaut (« vous avez froid ») ? Russell conçoit une hiérarchisation des croyances vraies : celles renvoyant à des faits étrangers n'auront pas le même degré de certitude que celles renvoyant à une expérience directe.

De plus, cette vérité concerne ma pensée, donc mon rapport à un monde personnel : comment établir l'existence du monde objectif – celui qu'évoque ou vise la science ? Pour Russell, ce monde objectif est constitué par l'ensemble des mondes personnels : on peut ainsi penser que, au-delà des apparences qui se manifestent pour

chacun, il existe bien des objets permanents situés dans un espace commun. Alors que sa démarche est totalement étrangère à la phénoménologie, Russell aboutit, parallèlement à Husserl, à concevoir le monde dans lequel nous vivons comme résultant de la totalisation de tous les points de vue individuels.

On trouve de cette totalisation constituant le monde commun un écho dans ses choix éthiques : dans ce dernier domaine, il cherche, par ses écrits et ses actions publiques (militant notamment pour un gouvernement mondial), les conditions optimales pour assurer le plus grand bonheur du plus grand nombre, comptant aussi bien, pour atteindre ce but, sur l'initiative individuelle que sur les réformes sociales ou collectives.

TEXTES ESSENTIELS : *Essais philosophiques ;*

La Méthode scientifique en philosophie.

Notre connaissance du monde extérieur ;

Signification et vérité.

APPROCHES CRITIQUES : A. Benmakhlouf,

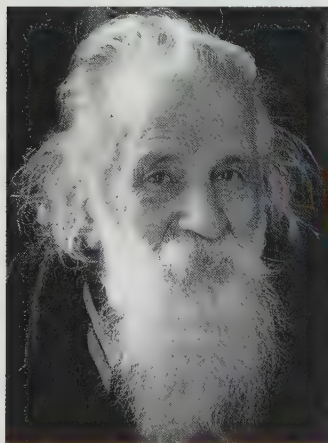
L'Atomisme logique, PUF ; R. Blanché,

La Logique d'Aristote à Russell, Armand Colin ;

P. Devaux, *Bertrand Russell ou la Paix dans*

la vérité, Seghers ; J. Vuillemin, *Leçons sur la*

première philosophie de Russell, Armand Colin.



GASTON BACHELARD • 1884-1962

Philosophe et épistémologue français. Il est d'abord employé des Postes, puis obtient plus tard ses diplômes universitaires : licence en mathématiques et agrégation de philosophie en 1922, double thèse en Sorbonne en 1927. Après avoir commencé comme professeur de collège, il devient professeur de philosophie à l'université de Dijon (1930), puis professeur d'histoire et de philosophie des sciences à la Sorbonne (1940-1954).

L'œuvre de Bachelard semble double, consacrée d'un côté à l'épistémologie, de l'autre à la lecture et au commentaire des poètes. Mais ces deux versants se rejoignent dans une réflexion sur l'imaginaire et sa productivité, et explorent deux univers complémentaires dont participe la nature humaine. De plus, Bachelard y montre son refus constant de tout dogmatisme.

Du point de vue épistémologique, Bachelard s'attache à montrer que la nouvelle philosophie de la science – en tenant compte des bouleversements les plus récents du savoir (relativité, crise du déterminisme en physique, théorie des ensembles en mathématiques) – ne peut être que mixte : elle souligne une coopération constante entre l'expérience et son organisation par la raison. C'est l'idée

d'un « rationalisme appliqué », qui insiste sur le fait que la raison ne peut plus être conçue comme soumise à des principes immuables. Dans cette conception, non cartésienne, la raison apparaît comme fondamentalement dynamique, susceptible de se modifier en fonction des progrès scientifiques. Toute vérité acquise est ainsi polémique et momentanée, car la raison doit lutter en permanence contre ses propres découvertes, pour qu'elles ne deviennent pas des habitudes sclérosantes. La notion d'« obstacle épistémologique » (voir dans le chapitre « La raison et l'expérience » le texte 10 ► p. 132) indique que le savoir se construit beaucoup plus contre ses formes antérieures qu'en devant lutter contre des pouvoirs établis qui le gêneraient de l'extérieur : l'obstacle essentiel

à l'énonciation d'une vérité nouvelle est l'ensemble des vérités antérieurement découvertes. C'est pourquoi il est nécessaire de procéder à une « psychanalyse de l'esprit scientifique », pour débusquer, jusque dans les formations inconscientes de la pensée, les concepts figés qui freinent l'élaboration du savoir nouveau.

De leur côté, les ouvrages consacrés à l'exploration de l'imaginaire, poétique en particulier, montrent la présence, dans le psychisme individuel, de mythes et d'archétypes inlassablement actifs. Bachelard constate en particulier que l'esprit poétique est toujours irrigué par les quatre éléments primordiaux (l'eau, la terre, l'air et le feu), qui suscitent rêveries et métaphores multiples. S'il est ainsi admis que la lecture des poètes réactive en nous une « mémoire » culturelle particulièrement ancienne, on aurait tort d'en déduire que l'imagination est régressive. Pour Bachelard – qui contredit là aussi la tradition classique –, elle est une fonction créatrice, qui nous fait péné-

trer dans l'épaisseur même du monde en nous le donnant à rêver. C'est qu'il s'agit en fait de distinguer la rêverie active, qui nous situe au cœur même du cosmos, de la somnolence ou de la divagation floue. L'image est créatrice d'une version de l'être, qui est le complément nécessaire de la réalité que la science cherche à connaître.

TEXTES ESSENTIELS :

La Formation de l'esprit scientifique; La Psychanalyse du feu; La Philosophie du non; L'Eau et les Rêves; La Terre et les rêveries de la volonté; La Poétique de l'espace.

APPROCHES CRITIQUES : P. Ginestier, *Pour connaître la pensée de Bachelard*, Bordas; P. Quillet, *Bachelard*, Seghers; revue *L'Arc*, n° 42.



LUDWIG JOSEF WITTGENSTEIN 1889-1951

Philosophe et logicien autrichien. Issu d'une famille aisée, il fait d'abord des études d'ingénieur, mais choisit de devenir philosophe après avoir suivi les cours de Bertrand Russell à Cambridge. En 1913, il s'installe dans une hutte construite de ses mains en Norvège. Engagé volontaire dans l'armée autrichienne, c'est pendant la Première Guerre mondiale qu'il rédige son *Tractatus logico-philosophicus*. Il distribue ensuite son héritage, devient instituteur en Basse-Autriche entre 1920 et 1926. Ayant renoncé à la philosophie, il est ensuite jardinier, puis construit à Vienne une maison pour l'une de ses sœurs. Il se réinscrit pourtant comme étudiant à Cambridge, puis y est professeur en 1939. Après avoir servi comme brancardier pendant la Seconde Guerre mondiale, il démissionne et part en 1948 vivre dans une hutte de pêcheur sur la côte irlandaise, qu'il ne quitte que pour quelques voyages.

Le *Tractatus logico-philosophicus* est le seul ouvrage publié (1921) par Wittgenstein de son vivant; mais, lorsqu'il enseigne à Cambridge, des copies manuscrites de ses « cours » circulent parmi les étudiants, et il laisse à sa mort 25 000 pages inédites, qui ont donné naissance à un certain nombre d'ouvrages corrigeant ce qui semblait être sa philosophie initiale.

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein cherche une réponse à la question: « Que peut-on exprimer? » Ses aphorismes, parfois abrupts ou d'aspect dogmatique, développent un commentaire systématique sur la façon dont seul le langage pourvu de sens est celui qui produit une image du monde – ce qui suppose que sa forme logique correspond à la structure de ce qu'il nomme des « faits ». Wittgenstein classe les propositions en deux catégories: d'une part, les « tautologies » (de type « A est A »), inconditionnellement vraies, mais dénuées de sens et donc incapables de dire quoi que ce soit sur le monde; de l'autre, celles qui nous informent sur quelque chose et qui, suivant l'« atomisme logique » de Russell, peuvent être analysées en propositions simples (« atomiques ») représen-

tant un « état de choses » ou un fait indépendant de tous les autres. Il existe une structure commune entre la proposition et le fait évoqué: les noms sont articulés entre eux de la même façon que les objets. Dans de telles conditions, toute proposition représente un état de choses possible: elle sera vraie si elle est vérifiée par le fait qu'elle désigne, fausse si elle n'est pas conforme à ce dernier. Les propositions complexes seront vraies si les propositions simples qui les constituent sont elles-mêmes vérifiées. Un tel enseignement influencera fortement les logiciens du cercle de Vienne (notamment Carnap) qui, à partir de 1924, considèrent que seuls sont acceptables les énoncés de la logique et de la science et en déduisent que tout autre discours (métaphysique ou religieux) est dénué de sens. Wittgenstein ne va aucunement jusqu'à de telles conclusions: bien au contraire, le *Tractatus* avertit que « ce dont on ne peut parler, on doit le taire » – ce qui indique seulement que, le sens global de ma situation dans le monde échappant au discours clair, la philosophie ne peut aboutir qu'au silence, celui-là même que l'auteur observe après la publication de son ouvrage.

Dans ses recherches ultérieures, Wittgenstein s'intéresse, non plus exclusivement au langage formalisé, mais bien à la langue usuelle dans ses différentes utilisations. Ce qui l'amène à considérer qu'il n'existe pas de propositions authentiquement simples: s'il est vrai qu'«un mot n'a pas un sens qui lui soit donné pour ainsi dire par une puissance indépendante de nous... Un mot a le sens que quelqu'un lui a donné» (*Le Cahier bleu*), le sens dépend du contexte dans lequel intervient le mot. D'où la notion de «jeu de langage», qui doit remplir sa fonction de communication. Et le langage scientifique perd progressivement sa valeur exemplaire pour n'être qu'un jeu de langage parmi les autres possibles. Dans ses *Remarques sur les fondements des mathématiques* (rédigées entre 1937 et 1944), Wittgenstein examine par exemple la certitude qui accompagne une proposition mathématique (de type simple: «2 et 2 font 4»): on sait qu'elle ne vient pas de l'expérience, qu'il serait insuffisant de l'attribuer à l'habitude et l'on en vient alors à s'interroger sur ce que l'on tient ordinairement pour son universalité – en irait-il de même dans un autre espace, ou pour une autre forme de vie que la nôtre? On doit admettre que le jeu de langage constitutif des mathématiques révèle simplement une manière de penser avec rigueur, parmi d'autres possibles.

La philosophie devient ainsi «un combat contre la fascination que des formes d'expression exercent sur nous» (*Le Cahier bleu*). Elle ne détient pas un savoir particulier, ne révèle aucune réalité cachée: elle a pour tâche de dissoudre les faux problèmes provenant des illusions à propos du langage. C'est lui accorder une fonction thérapeutique, même si aucune sagesse n'est promise au bout: elle peut aider à penser de manière simplement honnête une vie qui, en elle-même, n'avait pour Wittgenstein rien d'enthousiasmant.

TEXTES ESSENTIELS : *Tractatus logico-philosophicus*; *Le Cahier bleu* et *Le Cahier brun*; *Investigations philosophiques*; *Leçons et conversations*, suivi de *Conférences sur l'esthétique*.

APPROCHES CRITIQUES : J. Bouveresse, *La Parole malheureuse*; Le Mythe de l'intériorité, Éd. de Minuit; J.-P. Cometti, *Philosopher avec Wittgenstein*, PUF; R. Jaccard, *L'Enquête de Wittgenstein*, PUF; G. Lock, *Wittgenstein: philosophie, logique, thérapeutique*, PUF.



KARL RAIMUND POPPER ■ 1902-1994

Philosophe et épistémologue né à Vienne. Ses intérêts sont variés: musicien et ébéniste, militant du parti social-démocrate, il enseigne la physique et les mathématiques et devient dès les années vingt le représentant de l'«opposition officielle» au cercle de Vienne. Le nazisme le contraint à l'exil, alors qu'il a publié sa *Logique de la découverte scientifique* (1934). Il part enseigner en Nouvelle-Zélande, où il rédige *La Société ouverte et ses ennemis*. À partir de 1945, il enseigne à Londres, où il conquiert une notoriété internationale.

La question centrale que pose Popper lui serait apparue, d'après son autobiographie, dès 1919: «Quand doit-on conférer à une théorie un statut scientifique?» Elle concerne non la vérité à strictement parler, car il arrive que la science dise faux ou que de pseudosciences disent vrai, mais la scientificité des discours. Pour répondre, Popper prend ses distances avec le cercle de Vienne, dont les membres considèrent que la science se caractérise par sa méthode, inductive et fondée sur l'expérimentation. Il reproche aux Viennois de s'intéresser ainsi aux énoncés (aux lois) et non aux théories, et de rater du même coup le moment essentiel de la découverte, synonyme d'audace ou de risque, qui emprunte parfois à des considérations métaphysiques (toujours «dénudées de sens» selon Carnap et ses amis). En fait, le modèle de Popper est la relativité d'Einstein: elle s'est en effet offerte à une réfutation possible, lorsqu'on a vérifié (en 1919) un des effets qu'elle prévoit (les corps lourds, comme le

Soleil, exercent une attraction sur la lumière comme sur les autres corps physiques). Ce qui caractérise une théorie scientifique est donc sa falsifiabilité (de l'anglais *to falsify*, «réfuter») ou réfutabilité, c'est-à-dire le fait qu'elle peut être démentie par une expérience, dans le champ qu'elle concerne (voir dans le chapitre «La raison et l'expérience» le texte 12 ■ p. 134). C'est pourquoi, par exemple, la psychanalyse et le marxisme (auxquels Popper fut très sensible dans sa jeunesse) sont des non-sciences: prétendant tout expliquer, ils ne se soumettent à aucune contestation expérimentale.

Falsifiable, toute théorie authentique est donc appelée à être éventuellement contredite: la falsifiabilité ne garantit aucune vérité définitive et Popper a de la science une conception dynamique et critique, dont la méthode, au lieu d'être inductive, procède par hypothèses suivies de contrôles. Une théorie ne doit donc pas être reconnue comme «vraie», mieux vaut la considérer comme

simplement « confirmée ». En Angleterre, la célébrité de Popper est pourtant due, non à ses conceptions épistémologiques, mais à *La Société ouverte et ses ennemis* (publié en 1945). Popper y défend un réformisme libéral, qui, loin de prétendre réaliser le bonheur sur terre, se contente d'aménager les conditions de vie pour éviter le plus de souffrances possible ; il y dénonce une tradition « totalitaire » qui, de Platon à Marx en passant par Hegel, s'appuie sur des affirmations massives et précisément infalsifiables (les lois qui régissent l'histoire) pour finir par sacrifier l'individu à des valeurs tenues pour « supérieures ». Par opposition aux sociétés « closes » (où l'individu est dominé par la répétition et condamné à obéir à des principes figés), les sociétés « ouvertes » accordent davantage de liberté, d'égalité et de place à la raison comme capacité à échanger des arguments.

Les deux versants de la pensée de Popper se rejoignent ultérieurement, non seulement parce qu'une convergence est concevable entre la réfutabilité de la théorie scientifique et l'exercice du débat dans les sociétés ouvertes, mais aussi parce que Popper cherche à étayer le critère de réfutabilité par des emprunts à la théorie de l'évolution. Il montre que les organismes, dans leur lutte avec le milieu, procèdent par « essais et erreurs », et que la sélection favorise des comportements autorisant l'anticipation. L'humanité aurait ainsi

l'avantage, sur les autres vivants, de la conscience comme capacité de choix rationnel (ce qui entraîne, selon lui, une réfutation de l'hypothèse freudienne de l'inconscient), dont la formulation de théories falsifiables, qui fait partie de ce que Popper nomme « Monde 3 » ou monde culturel – par opposition au « Monde 1 », celui des phénomènes physiques, et au « Monde 2 », celui des états mentaux –, est en quelque sorte l'aboutissement pour ce qui concerne la connaissance. Dans une telle entreprise, le darwinisme lui-même doit être considéré, non comme une théorie scientifique (en tant que telle, elle ne peut logiquement fonder un critère universel de scientificité), mais bien comme un « programme métaphysique de recherche ».

TEXTES ESSENTIELS : *La Logique de la découverte scientifique*; *La Société ouverte et ses ennemis*; *Misère de l'historicisme*; *Conjectures et réfutations*.

APPROCHES CRITIQUES : J. Baudoin, *Karl Popper*, PUF, « Que sais-je? » ; R. Bouveresse, *Karl Popper*, Vrin ; J.-Fr. Malherbe, *La Philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, PUF.

e. Les philosophies de l'existence et les conséquences de l'histoire

Heidegger ignore aussi bien la réflexion épistémologique que l'inconscient freudien... C'est qu'il effectue une sorte de **retour au principe** même de l'activité philosophique, en appelant à reposer la question fondamentale de **l'être**, et entreprend en conséquence une analyse de l'existence qui cherche à constituer une ontologie, et à en trouver différentes versions chez les philosophes du passé. Mais il ignore du même coup la réalité historique, au point que, lorsqu'il s'y intéresse passagèrement, c'est pour se faire piéger par le nazisme. Erreur qui lui vaudra de vives critiques.

L'ontologie (étude de l'être en tant qu'être) est-elle absolument prioritaire ? Doit-elle dépasser toute **préoccupation morale ou politique** ? Les horreurs de la Seconde Guerre mondiale – qui semblent défier toute analyse rationnelle – et l'instauration de régimes totalitaires constituent pourtant de véritables sommations pour la philosophie. Chacun à sa façon, Sartre, Hannah Arendt, Merleau-Ponty tentent de répondre à ces défis de la réalité historique. Soit en faisant du philosophe, un peu comme l'était Voltaire, un personnage

intervenant sans attendre dans la société : Sartre peut alors se tromper, combattre pour de fausses valeurs, mais il constitue le modèle de **l'intellectuel engagé** en permanence. Soit en montrant qu'il est temps de penser la politique de manière totalement neuve, parce que Auschwitz introduit dans l'histoire une rupture qui rend caduques toutes les manières traditionnelles de concevoir le pouvoir : c'est la solution de Hannah Arendt, qui refuse toute utopie au bénéfice du **débat rationnel**.

Dans l'œuvre trop tôt interrompue de Merleau-Ponty s'esquisse peut-être une version plus globale, qui cherche à tenir compte à la fois de l'être-aumonde humain et en analyse les composantes, et de ce que peut être la réalité de l'action dans l'histoire, une fois abandonnée l'idée que celle-ci pourrait avoir un sens prédéterminé. Il s'agirait en quelque sorte de découvrir les relations possibles entre une ontologie et une morale. Entreprise ambitieuse sans doute et dont **l'inachèvement** pourrait symboliser le caractère infini de la philosophie elle-même.



MARTIN HEIDEGGER ■ 1889-1976

Penseur allemand. Il étudie la théologie, puis s'oriente vers la philosophie. D'abord assistant à l'université de Fribourg aux côtés de Husserl (1915-1922), il est ensuite appelé à enseigner à Marbourg. En 1927, il publie *Être et Temps* et, l'année suivante, il succède à Husserl comme professeur « ordinaire » à Fribourg. En avril 1933, il accepte le rectorat de l'université et collabore ouvertement avec les autorités nazies. Démissionnaire en février 1934, il est suspendu en 1945, et sera réintégré en 1951, bénéficiant alors d'une notoriété croissante, tant en France qu'aux États-Unis ou au Japon, et poursuivant ses cours et séminaires jusqu'en 1973.

Heidegger est sans doute le penseur d'une question unique : celle de l'être. C'est en effet l'ontologie qui constitue le thème central d'*Être et Temps* – ouvrage qui rompt aussi bien avec la phénoménologie de Husserl qu'avec le positivisme ou le néokantisme encore influents dans la philosophie allemande du début du ^{xx}^e siècle. Cette question de l'être ne se pose qu'à l'homme, puisqu'il est bien le seul de tous les étants à l'entendre. C'est pourquoi l'analyse de l'être de l'homme (le *Dasein*, « être-là ») doit être entreprise avant toute tentative de réponse. Le *Dasein* se découvre comme étant toujours-déjà-là : c'est sa facticité, qui s'accompagne de la dimension temporelle du passé. Mais le *Dasein* est également toujours en avant de lui-même, projeté par son existence et comprenant d'autres étants dans sa situation : de ce point de vue, l'existence fonde la dimension de l'à-venir. Enfin la co-présence du *Dasein* avec les autres étants auxquels il s'ouvre révèle un présent originaire. Le *Dasein* est ainsi « ek-statique » : il est en lui-même temporalité (d'où le titre de l'ouvrage).

Le *Dasein*, concrètement, existe selon deux modes : pour se distraire de ses propres possibilités, il s'immerge dans l'anonymat du « on » sans responsabilité ; ou bien il vit selon l'authenticité, qui lui dévoile son « être-pour-la-mort » comme ultime mesure. Tout *Dasein* commence par l'inauthentique ; il peut conquérir l'authenticité, de manière forcément précaire ; l'angoisse désigne le passage entre les deux modes : elle nous révèle la nullité de tous les étants, mais du même coup, nous ouvre à la saisie de l'étant en lui-même et de l'être.

Après *Être et Temps*, la réflexion de Heidegger semble se déplacer ; elle abandonne le *Dasein* pour donner à l'être l'initiative : au « sens de l'être » succède la « vérité de l'être ». Cette dernière a longuement été occultée par la philosophie, qui a bien donné à l'être, depuis Platon, différents « sens », en l'assimilant à l'Idée, ou à Dieu, ou à la nature, sinon à la vérité. De la sorte, la philosophie a confondu l'étant et l'être, et elle a « oublié » ce dernier. Et cet « oubli » est le destin même de la pensée en Occident – dont la dernière version est la technique dans son extension mondiale. L'essence de la technique réalise en effet un projet philosophique qui, à travers Bacon, Descartes ou Galilée, a consisté à entremêler connaissance et puissance pour métamorphoser tous les étants. De ce point de vue, elle constitue « la métaphysique poussée jusqu'à son terme »

(*Essais et Conférences*) – tout autre chose que la simple dérivée de la science que l'on y comprend d'ordinaire.

Comment penser la différence ontologique ? Telle serait la tâche de la philosophie, qui devrait s'atteler à saisir la façon dont les étants, qui ne seraient rien sans l'être, voilent la présence de ce dernier tout en la révélant. C'est par le langage qu'une telle pensée peut advenir, puisque l'homme est le seul qui puisse dire l'être de tous les étants. En ce sens, « l'homme est le berger de l'être » (*Lettre sur l'humanisme*), c'est à lui qu'il revient d'en assurer la garde parce qu'il a à son égard une véritable dette. Mais le langage, pour être en mesure de dire l'être, doit être reconnu, non plus comme système de signes, mais comme parole originaire, dire poétique dont la langue ordinaire n'est qu'un autre oubli. Aussi Heidegger se montre-t-il attentif – autant qu'aux philosophes qu'il commente (des présocratiques à Kant ou Nietzsche) – aux poètes qui, loin de signifier ou exprimer, montrent radicalement ce qui est : Hölderlin, Rilke, René Char. Si le langage est bien « la maison de l'être », le voisinage du poète ne peut être qu'un « bon et salutaire danger », alors que « le mauvais danger, le danger confus, est la production philosophique » (*L'Expérience de la pensée*).

Ce compagnonnage avec la parole poétique confirme la singularité de la démarche de Heidegger, tenu par certains pour « le plus grand philosophe du ^{xx}^e siècle », contesté par d'autres en raison de son indifférence à la « modernité », de sa définition de toute philosophie comme dépendant uniquement de la source grecque – ou de ses errements politiques (dont il est sans doute prématuré d'affirmer ou de nier qu'ils aient un rapport avec les thèmes de sa réflexion).

TEXTES ESSENTIELS : *Être et Temps*; *Qu'est-ce que la philosophie?*; *Lettre sur l'humanisme*; *Essais et conférences*; *Chemins qui ne mènent nulle part*.

APPROCHES CRITIQUES : J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, Éd. de Minuit; A. Boutot, *Heidegger*, PUF, « Que sais-je? »; P. Trotignon, *Heidegger, sa vie et son œuvre*, PUF; G. Vatimo, *Introduction à Heidegger*, Éd. du Cerf.



JEAN-PAUL SARTRE | 1905-1980

Philosophe et écrivain français. Il enseigne d'abord au Havre, puis part à Berlin étudier Husserl et Heidegger. Ses premiers textes sont d'orientation phénoménologique, mais il devient dès 1938 avec *La Nausée* le représentant le plus célèbre de l'existentialisme, dont il analyse les concepts fondamentaux dans *L'Être et le Néant* (1943). Soucieux de populariser ses thèses, il fonde en 1945 avec Maurice Merleau-Ponty la revue *Les Temps modernes*, écrit pour le théâtre et le cinéma, multiplie les articles dans la presse : toute son activité, à partir des années cinquante, est orientée vers la défense des mouvements de libération, d'abord dans le compagnonnage du parti communiste, puis dans la proximité des mouvements d'extrême gauche. Il refuse en 1964 le prix Nobel de littérature.

Si la philosophie de Sartre ne se réduit pas aux positions initiales de l'existentialisme, c'est à ce dernier qu'il doit d'abord sa notoriété. S'inspirant de Kierkegaard et – indirectement – de Heidegger tout en recourant à un vocabulaire d'origine hégélienne, Sartre considère que le sentiment de la nausée devant les choses a une dimension ontologique : il me révèle l'existence comme sans fondement, absurde, contingente ou dénuée de sens. Toutefois, prendre conscience de cette existence, c'est la mettre à distance : ma conscience n'est pas, comme une chose, un simple en-soi, elle est un pour-soi, impossible à enclorre dans une définition et synonyme de liberté. Cette dernière n'est pas un donné, elle est au contraire l'équivalent d'un « néant » car elle est toujours à faire, toujours en projet. Loin d'être un bienfait, elle se vit d'abord dans l'angoisse, comme un fardeau (« l'homme est condamné à être libre »), car les choix auxquels elle est confrontée doivent s'effectuer sans référence à aucune valeur totale (Dieu n'existe pas). L'individu choisit seul, sa responsabilité est donc totale – d'autant plus qu'il doit choisir en permanence, faute de sombrer dans une « mauvaise foi » qui croit trouver abri derrière des solutions d'emprunt. De surcroît, mon choix engage, au-delà de ma personne, toute une conception de l'humanité : se choisir voleur, c'est proposer que l'humanité se définisse par le vol.

Face à mon pour-soi ouvert et libre, l'autre risque toujours de me chosifier, de me néantiser en me jugeant : il me transforme en en-soi. Ce rapport négatif s'accompagne cependant d'une version positive, dans la mesure où l'autre peut aussi se révéler, par exemple dans un engagement ou une action commune, comme « médiateur entre moi et moi-même ».

Dans ce contexte, le rôle de l'intellectuel – et du philosophe en priorité – suppose un « engagement » fondamental : qu'il fasse savoir, par sa littérature ou sa peinture, de quel côté il se situe : avec les forts ou avec les opprimés, avec ceux qui assument leur liberté et ses risques ou avec ceux qui s'en dissimulent la difficulté en affichant un statut social de convention ? Aucune littérature n'est « innocente » ou gratuite et le refus de l'engagement constitue en fait le choix de la situation (sociale) telle qu'elle est. La Seconde Guerre mondiale

lui a révélé l'importance du politique et Sartre, dans les ouvrages postérieurs à cette période, lance un appel à une prise de conscience des intellectuels qui le rapproche des communistes. Mais dans sa *Critique de la raison dialectique* (1960), où le marxisme apparaît cependant comme « l'horizon indépassable » de la philosophie du XX^e siècle, il critique la sclérose du communisme officiel : reconnaissant que le régime soviétique accorde peu de prix à la liberté des individus, il essaie de concilier avec celle-ci une version du matérialisme dialectique. L'action (ou *praxis*) des individus en situation doit permettre de lutter contre l'aliénation dont l'homme est victime du fait du pratico-inerte, c'est-à-dire du poids des institutions et du quotidien tels qu'ils sont à un moment de l'histoire. Sartre évoque alors l'existence possible d'une foule révolutionnaire animée par un projet collectif – dont il a cru trouver des exemples, successivement, dans la révolution castriste, dans les mouvements de mai-juin 1968, ou dans les groupuscules d'extrême gauche.

On ne s'est pas privé de lui reprocher des jugements politiques hasardeux ; c'est que la possibilité même de l'erreur n'est pas exclue de ses conceptions politiques ou de ce que l'on peut saisir de sa morale dans les *Cahiers pour une morale* (publication posthume) : s'il s'agit en permanence de lutter pour des libertés réelles et collectives, Sartre ne considère pas qu'un bien total soit réalisable. On ne produit que des « îlots de liberté » – compromis historiques entre le désir et le réel ou entre la valeur choisie et les nécessités de l'action.

TEXTES ESSENTIELS : *La Nausée*; *L'Être et le Néant*; *Esquisse d'une théorie des émotions*; *Réflexions sur la question juive*; *Qu'est-ce que la littérature ?*; *L'existentialisme est un humanisme*; *Critique de la raison dialectique*.

APPROCHES CRITIQUES : M.-A. Burnier, *Les Existentialistes et la politique*, Gallimard ; J. Colombel, *Lettre à Mathilde sur Jean-Paul Sartre*, Le Livre de poche ; A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset.



HANNAH ARENDT • 1906-1975

Philosophe d'origine allemande. À dix-neuf ans, elle assiste aux cours de Heidegger, auquel elle est passionnément liée pendant cinq ans. C'est ensuite Karl Jaspers qui dirige sa thèse sur *Le Concept d'amour chez saint Augustin* (1929). Le nazisme l'oblige à quitter l'Allemagne en raison de ses origines juives. Elle gagne la France, puis les États-Unis en 1941 : elle y vit difficilement pendant dix ans, avant d'obtenir la citoyenneté américaine et de pouvoir enseigner. Sa notoriété, bien que tardive, devient alors mondiale, notamment en raison de sa réflexion sur le phénomène totalitaire.

Arendt se veut davantage « professeur de pensée politique » que philosophe. C'est que sa réflexion est fondamentalement déterminée par le génocide juif et son caractère proprement stupéfiant. *La Nature du totalitarisme* (1954), dont le titre initial était « Les Trois Piliers de l'enfer », ne consiste pas seulement en une caractérisation des systèmes totalitaires (nazisme et communisme stalinien) : l'ouvrage est davantage une tentative de compréhension de ce qui semble d'abord incompréhensible qu'une simple entreprise de dénonciation.

La réalité totalitaire (que symbolise le camp d'extermination) est en effet irréductible à toutes les formes d'oppression politique antérieures : elle n'a jamais été pensée par la théorie politique, et sa monstruosité témoigne d'un oubli des mots clés de la langue politique (liberté et justice, autorité et raison, responsabilité et vertu, etc.). Le totalitarisme est la négation du politique, parce qu'il n'obéit qu'à un projet de domination complète, dont l'idéologie (lutte des races ou lutte des classes), qui prétend se référer à une loi « naturelle » ou historique et non à une loi positive, ne fait que préparer le déchaînement de la terreur. En affirmant que certaines « races » ou classes sont condamnées par la nature ou l'histoire, on en programme l'extermination réelle. En travaillant à la formation d'un homme « nouveau », on ne produit qu'une masse indifférenciée, constituée de représentants interchangeables de l'espèce, dénués d'affectivité, d'initiative ou d'opinion. La société voulue par le régime totalitaire est une société sans mémoire ni conscience et les pratiques d'extermination n'y apparaissent que comme des solutions techniques. À l'horizon, c'est la notion même d'humanité qui s'efface, tant chez les victimes que chez les bourreaux.

Arendt en déduit qu'il est nécessaire de distinguer clairement le désir de « faire l'histoire », d'une sinistre prétention, du besoin d'« agir politiquement », qui est une juste exigence. Mais aussi que l'on doit ne plus confondre « pouvoir » et « violence », si l'on veut penser le rapport politique autrement que comme de domination entre gouvernants et gouvernés – ce que s'est contentée de faire la philosophie politique, de Platon à Marx.

La société moderne souffre elle-même d'une confusion comparable entre l'ordre économique de la production et l'ordre politique de l'action : la politique s'y

réduit en conséquence à la gestion (qui, orientée vers une fin, peut toujours en venir à « justifier » n'importe quel moyen) et la vie publique au travail et à la consommation. En mélangeant, jusque dans les théories philosophiques, les modalités de l'activité humaine, on finit par confondre le « public » et le « privé ». Si le travail, notamment survalorisé par Marx, relève bien du domaine privé, il ne concerne pas l'espace public, qui ne signale l'existence d'un monde authentiquement humain qu'à la condition d'être constitué par une action politique conçue comme liberté et délibération. Il importe en conséquence de redonner à la politique sa signification authentique et de la penser prioritairement dans ses possibilités spécifiques. Une telle pensée ne doit pas recommencer l'erreur qui consiste à théoriser indépendamment de la réalité événementielle : il s'agit au contraire d'être en mesure de *Penser l'événement*, et ce d'autant plus que « la domination totalitaire en tant que fait institué... a rompu la continuité de l'histoire occidentale » (*La Crise de la culture*).

C'est pour mieux penser la réalité du totalitarisme, indépendamment des catégories préconçues, qu'Arendt assiste, comme journaliste, au procès du nazi Eichmann – l'un des responsables de la « solution finale » – et en tire *Eichmann à Jérusalem*, où il apparaît que l'accusé n'aura été qu'un fonctionnaire scrupuleux, soucieux d'obéir aux ordres et de faire son travail correctement, et que ce que l'on nomme volontiers la monstruosité est dû à une absence totale de pensée. S'il existe une « banalité du mal », c'est dans ce vide de pensée qu'elle trouve son origine.

TEXTES ESSENTIELS :

La Nature du totalitarisme (Sur l'antisémitisme; L'Impérialisme; Le Système totalitaire); Penser l'événement; Condition de l'homme moderne; Essai sur la révolution; Eichmann à Jérusalem; La Crise de la culture.

APPROCHES CRITIQUES : S. Courtine-Denamy,

Le Souci du monde, Vrin; A. Enegren, *La Pensée politique de Hannah Arendt*, PUF; M. Leibovici, *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Desclée de Brouwer.



MAURICE MERLEAU-PONTY • 1908-1961

Philosophe français. Il est d'abord professeur dans l'enseignement secondaire. Proche de Sartre, il est parmi les cofondateurs de la revue *Les Temps modernes*. Il enseigne à l'université de Lyon et, en 1949, à la Sorbonne. C'est l'époque où il critique la notion sartrienne d'«engagement». En 1952, il est nommé au Collège de France; il rompt avec Sartre, notamment pour des raisons politiques.

Les deux premiers ouvrages de Merleau-Ponty, *La Structure du comportement* et *Phénoménologie de la perception*, semblent concerner le domaine de la psychologie. Mais, sous l'influence de la phénoménologie de Husserl, leur projet est en fait plus large et concerne le statut de la subjectivité et de la réalité à laquelle elle nous fait accéder. Le comportement apparaît comme une forme (*Gestalt*), dotée d'un sens : c'est la manière dont l'homme dépasse le simple fait de coexister avec un milieu vital pour faire de ce dernier une réalité prise en charge et se poser en sujet. Ainsi, ce n'est qu'en constituant un sens aux choses – notamment par le langage, qui les ordonne et les met en perspective – que je constitue un sens pour moi-même. Ce qu'interroge Merleau-Ponty, c'est la rencontre entre la subjectivité se constituant et le monde qui lui en donne l'occasion. Cette rencontre définit le statut de la conscience, qui est ainsi constamment en train de se transgresser, ou, en termes plus heideggeriens ou sartriens, d'«ek-sister». La perception est bien le moment originaire de cette transgression de la conscience par elle-même : elle conditionne la rencontre entre le sujet et le monde et définit l'espace de leur réciprocité. L'homme n'est donc pas à concevoir comme une subjectivité pure et désincarnée (le classique «je pense»); c'est au contraire parce qu'il est à la fois corps et conscience qu'il peut habiter le monde et le doter de sens. Chacun est ainsi présent au monde par sa chair et l'existence des hommes est un entrelacs de subjectivités, dans lequel chacun voit ou sent parce qu'il est visible ou sensible : l'intersubjectivité est aussi intercorporéité.

Si être au monde signifie cet affleurement d'un sens, la dimension historique de l'existence oblige à s'interroger sur le sens de l'histoire. Intéressé par la pensée de Marx, Merleau-Ponty n'est pas, au sens habituel, «marxiste» : il n'adhère pas à une philosophie guidée par la science et considère l'auteur du *Capital* comme un théoricien «classique», désormais incapable de fournir une interprétation globale du monde ou les motifs d'un engagement politique. Il en conserve le principe d'une transformation historique des relations entre l'homme et le monde et en déduit que ces relations ne peuvent que produire un sens toujours inachevé : l'espoir d'aboutir à une version «finale» de l'histoire et de l'humanité lui paraît intenable et l'homme ne cessera jamais de mettre ce qu'il est devenu en question. *Les Aventures de la dialectique* (1955) sont loin d'être closes.

C'est au début des années cinquante que Merleau-Ponty se préoccupe de plus en plus d'approfondir une ontologie capable de penser les relations de l'homme avec l'être. Interrogeant aussi bien les sciences humaines que les sciences de la nature, la politique que l'art, il centre sa réflexion sur la notion d'expérience, mais échappant à l'opposition sujet-objet, homme-nature, pour souligner que c'est l'analyse des étants qui nous informe sur la position du sujet et sa relation dialectique avec l'ensemble de ce qui est. Lorsqu'il s'intéresse par exemple aux œuvres d'art, c'est pour souligner comment le corps, la vision, la pensée sont pris dans ce sur quoi ils ont prise : «C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture» (*L'Œil et l'Esprit*). Cet échange se retrouve bien entendu dans le dialogue entre les hommes – le langage lui-même impliquant simultanément la coprésence du corps et des choses qu'il désigne, mais aussi d'un sens en train d'émerger et d'une structure qui m'informe de ses règles. Être au monde, c'est alors constater l'élaboration permanente du sens, que la philosophie a pour tâche de décrire dans une langue appropriée.

TEXTES ESSENTIELS :

Phénoménologie de la perception;
Sens et Non-Sens;
Les Aventures de la dialectique;
Signes;
L'Œil et l'Esprit.

APPROCHES CRITIQUES :

M. Revault d'Allonnes, *La Chair du politique*, Michalon; A. Robinet, *Merleau-Ponty*, PUF;
Les Temps modernes, n^{os} 184-185, 1961.

ANTIQUITÉ

		VI ^e s. - début V ^e s. av. J.-C.	V ^e s.-IV ^e s. av. J.-C.	IV ^e s.-III ^e s. av. J.-C.
Philosophie	AVANT LA PHILOSOPHIE :	LES PRÉSOCRATIQUES	GRÈCE CLASSIQUE	ÉPOQUE MACÉDONIENNE et HELLÉNISTIQUE
	MYTHES ET RELIGIONS	Héraclite (576-480) Pythagore (570?-490?) Parménide (544-450) Anaxagore (500-428) Empédocle (490-435) Zénon d'Elée (490-430) Démocrite (460-370)	Socrate (470-399) Les sophistes • Gorgias • Protagoras • Hippias Platon (vers 420-340) Diogène le Cynique (413-323) Le scepticisme Pyrrhon d'Elée (365-275)	Aristote (384-322) Le stoïcisme • Zénon de Citium (335-264) • Cléanthe (331-232) L'épicurisme Épicure (341-270)
Arts, sciences et techniques en Europe	X ^e s. - IX ^e s.	Médecine Hippocrate (460-vers 377)	Tragédie • Sophocle (495-406) – <i>Antigone</i> (442) – <i>Œdipe roi</i> (430) • Euripide (480-406) – <i>Médée</i> (431) – <i>Iphigénie</i> (405)	Géométrie Euclide (vers 300)
	VIII ^e s.	Mathématiques • Thalès (vers 625-vers 547) • Pythagore (vers 570-vers 480)	Comédie Aristophane (450-386) – <i>Les Nuées</i> (423) – <i>La Paix</i> (421)	Physique • Aristarque de Samos (310-vers 230) Hypothèse de l'héliocentrisme • Archimède (287-212)
	Poésie • Poèmes homériques – <i>Iliade</i> – <i>Odyssée</i> • Hésiode – <i>Les Travaux et les Jours</i> – <i>La Théogonie</i>	Tragédie Eschyle (525-456) – <i>Les Perses</i> (472) – <i>Prométhée enchaîné</i> (après 467) – <i>L'Orestie</i> (458) Poésie • Pindare • Anacréon	Histoire Hérodote (484-425) Sculpture Phidias	Sculpture Praxitèle Poésie Théocrite (310-250)
Politique et faits de société en Europe	XIII ^e s.	Lois de Solon à Athènes (vers 594)	Guerres médiques: • Marathon (490) • Salamine (480)	Conquêtes d'Alexandre en Asie (336-323)
	VIII ^e s.	La République à Rome (vers 500) Expansion phénicienne en Méditerranée	Apogée de la Grèce classique (vers 440) Périclès (vers 495-429) Guerre du Péloponnèse (431-404) Conquêtes macédonniennes en Grèce (338) Démosthène (384-322)	Les royaumes successeurs d'Alexandre Conquête romaine Guerres puniques
Autres continents	Égypte Les pharaons depuis le III ^e millénaire	Perse Zoroastre (VII ^e s.)	Perse Darius (guerre contre les Grecs) (490-448)	Inde • Épopée du Mahābhārata (XI ^e s.-VI ^e s.) • Expédition d'Alexandre jusqu'en Inde
	Mésopotamie Empire babylonien, II ^e millénaire Israël • XV ^e s. L'exode • X ^e s. David, Salomon • IX ^e s. Les prophètes • VI ^e s. Captivité de Babylone: déportation de la population de Jérusalem	Chine • Confucius (551?-479?) • Lao-Tseu (vers 500) • Le taoïsme Inde Le Bouddha (536-480) Israël • Retour d'exil des habitants de Jérusalem • Reconstruction du Temple (539)	Inde Formation d'un grand État sous la dynastie Maurya (IV ^e s.)	Chine • Unification de l'Empire • Début de la construction de la Grande Muraille (vers 220)

* Les noms propres en brun (par exemple: **Platon**) sont les noms des auteurs au programme.

ANTIQUITÉ ET MOYEN ÂGE			
Philosophie	II ^e s. av. J.-C.-II ^e s. ap. J.-C.	II ^e s.-XI ^e s.	XI ^e s.-XV ^e s.
	ROME	ANTIQUITÉ TARDIVE et MOYEN ÂGE	
	Cicéron (106-43 av. J.-C.) Lucrèce (98-55 av. J.-C.) Sénèque (4 av. J.-C.-65 ap. J.-C.) Épictète (50?-130? ap. J.-C.) Marc Aurèle (121 ap. J.-C.-180 ap. J.-C.) Néoplatonisme • Philon (vers 13 av. J.-C.-54 ap. J.-C.) • Plotin (vers 205 ap. J.-C.-270 ap. J.-C.)	Saint Jérôme (347-420) Traduit la Bible en latin Saint Augustin (354-430) Boèce (480-524) Influence l'enseignement médiéval	La scolastique • Saint Anselme (1033-1109) • Abélard (1079-1142) • Saint Thomas d'Aquin (1228-1274) • Duns Scot (1266-1308) • Ockham (vers 1290-vers 1349) Le mysticisme Maître Eckart (1260-1327 ?) Buridan (XIV^e siècle) Philosophie et physique
Arts, sciences et techniques en Europe	Géographie, histoire • Polybe (202 av. J.-C.-120 av. J.-C.) • Strabon (58 av. J.-C.-25 ap. J.-C.) • Tacite (vers 55 ap. J.-C.-vers 120 ap. J.-C.) • Plutarque (46 ap. J.-C.-125 ap. J.-C.) – <i>Vies des hommes illustres</i> Astronomie • Hipparque (II^e siècle av. J.-C.) • Ptolémée (vers 90 ap. J.-C.-vers 168 ap. J.-C.) Système du monde géocentrique Histoire naturelle Pline l'Ancien (23 ap. J.-C.-79 ap. J.-C.) Poésie • Virgile (70 av. J.-C.-19 av. J.-C.) – <i>Bucoliques</i> (39) – <i>Géorgiques</i> (29) – <i>L'Énéide</i> (19) • Horace (65 av. J.-C.-8 av. J.-C.)	Mathématiques Diophante (III^e ou IV^e s.?) 1^{er} exposé méthodique d'algèbre Médecine • Galien (131-201) Importantes découvertes sur le système nerveux et le cœur • Avicenne	Marco Polo en Chine (1275) La boussole (vers 1300) Gutenberg L'imprimerie (vers 1440) <i>Chanson de Roland</i> (vers 1080) Les chansons de geste (XI^e-XIII^e s.) <i>Roman de Renart</i> (XII^e-XIII^e s.) Les troubadours et les trouvères (XII^e et XIII^e s.) Dante (1265-1321) – <i>La Divine Comédie</i> François Villon (1431-1463) Art roman (du X^e à la fin du XII^e s.) Art gothique (du XIII^e au XVI^e s.) Giotto (1266-1337)
Politique et faits de société en Europe	Conquête romaine en Gaule Meurtre de César (44 av. J.-C.) Auguste (63 av. J.-C.-14 ap. J.-C.) Empire romain • Tibère (14 ap. J.-C.-37 ap. J.-C.*) • Néron (54 ap. J.-C.-68 ap. J.-C.*) • Trajan (98 ap. J.-C.-117 ap. J.-C.*) • Antonin (138 ap. J.-C.-161 ap. J.-C.*) • Marc Aurèle (161 ap. J.-C.-180 ap. J.-C.*)	Le christianisme persécuté jusqu'en 313 Concile de Nicée (325) Le christianisme, religion d'État (380) Invasions germaniques dans l'Empire romain (IV^e-V^e s.) Charlemagne empereur d'Occident (800-814)	Croisades de l'Europe chrétienne en Orient (XI^e-XIII^e s.) Concile de Latran (1215) Condamnation de la doctrine d'Aristote Début de l'inquisition contre les hérétiques (à partir de 1232) La peste noire en Europe décime la population (1347-1353) Supplice de Jan Hus (1415) Supplice de Jeanne d'Arc (1431) Prise de Constantinople par les Turcs (1453)
Autres continents	Jésus-Christ Chine • Expansion du bouddhisme • Commerce de la soie entre la Chine et Rome Israël Seconde destruction du Temple (70 ap. J.-C.)	Fondation de Constantinople par les Romains (330) Empire romain d'Orient puis chrétien gréco-oriental (jusqu'en 1453) L'Islam • Mort de Mahomet (632) • Expansion jusqu'en Espagne (VII^e-VIII^e s.) • Alkharazmi (vers 800) mathématicien Avicenne (980-1037) médecin et philosophe Synthèse de la pensée islamique, du platonisme et de l'aristotélisme	Averroès (1126-1198) commentateur arabe d'Aristote Maïmonide (1135-1204) Synthèse du judaïsme et de l'averroïsme Chine • La conquête mongole • Pékin capitale à partir de 1276 Inde Tamerlan conquérant mongol (1398)

* Les dates suivies d'un astérisque renvoient aux dates de début et de fin de règne et non de naissance et de mort.

XV^e et XVI^e SIÈCLES

Philosophie	Néoplatonisme • Nicolas de Cuse (1401-1464) • Marsile Ficin (1433-1499) Panthéisme Giordano Bruno (1548-1600) Soutient l'infinité du monde Condamné par l'Inquisition et brûlé vif	Machiavel (1469-1527) – <i>Le Prince</i> (1513) Thomas More – <i>L'Utopie</i> (1516)	La Boétie (1530-1563) – <i>Discours de la servitude volontaire</i> (1549) Montaigne (1533-1592) – <i>Les Essais</i> (1572-1592)
Sciences et techniques	Découvertes géographiques • Christophe Colomb (1451-1506) Premiers voyages jusqu'en Amérique • Magellan (1480-1521) Premier tour du monde (1519-1522) • Vasco de Gama (vers 1469-1524) Découverte de la route des Indes par le cap de Bonne Espérance, 1497	Astronomie • N. de Cuse • Copernic (1473-1543) Système héliocentrique, rotation de la Terre • Condamnation de la théorie de Copernic (1616) • Tycho Brahé (1546-1601) Découvertes sur les étoiles, les comètes, la Lune • Kepler (1571-1630) Lois du mouvement des planètes	Mathématiques • Cardan (1501-1567) Équation du 3^e degré Suspension (« cardan ») • Viète (1540-1603) Algèbre Anatomie, médecine • Vésale (1514-1564) Description du corps humain • Ambroise Paré (1509-1590) Nouvelles méthodes de chirurgie Palissy (vers 1510-1590) Technique de la céramique
Arts et littérature en Europe	La Renaissance, l'humanisme Littérature • Érasme (1469-1536) – <i>Éloge de la folie</i> (1511) • Arioste (1474-1533) – <i>Roland furieux</i> (1503-1532) • Rabelais (1494-1553) – <i>Pantagruel</i> (1532) – <i>Gargantua</i> (1534)	• Ronsard (1524-1585) – <i>Poésies</i> • Le Tasse (1544-1595) – <i>Jérusalem délivrée</i> (1580) • Cervantès (1547-1616) – <i>Don Quichotte</i> (1605-1615) • Shakespeare (1564-1616) – <i>Hamlet</i> – <i>Macbeth</i>	Art • Botticelli (1445-1510) • Léonard de Vinci (1452-1519) • Bosch (1460-1516) • Dürer (1471-1528) • Michel-Ange (1475-1564) • Raphaël (1483-1520) • Titien (1490-1576) • Holbein le Jeune (1497-1543) • Bruegel (vers 1525-1569)
Religion et politique en Europe	La Réforme protestante • Luther (1483-1546) • Calvin (1509-1564) Expulsion des juifs d'Espagne (1500) Concile de Trente (1545-1563) Guerres de religion (1562-1598) Massacre de la Saint-Barthélemy (13 août 1572) Édit de Nantes (1598) Saint Ignace de Loyola (1491?-1556) – <i>Exercices spirituels</i> (1548) Fondation de la Compagnie de Jésus (1540) Guerres d'Italie (1494-1559)	Jacques Cartier au Canada (1534-1536) Louis XI (1461-1483*) François I^{er} (1515-1547*)	Charles Quint (1516-1556*) Henri VIII (1509-1547*) Élisabeth d'Angleterre (1558-1603*)
Autres continents	Prise de Constantinople par les Turcs (1453)	Premiers contacts commerciaux de l'Occident avec la Chine (1514)	Saint François Xavier au Japon (1549)

XVII^e SIÈCLE

Philosophie	Bacon (1561-1626) – <i>Novum Organum</i> (1620) Établit les principes de la méthode inductive et expérimentale Hobbes (1588-1679) Descartes (1596-1650) – <i>Discours de la méthode</i> (1637) – <i>Méditations métaphysiques</i> (1641) – <i>Traité des passions de l'âme</i> (1649)	Pascal (1623-1662) Spinoza (1632-1677) – <i>Éthique</i> (1677) – <i>Traité théologico-politique</i> (1670) Locke (1632-1704) – <i>Essai philosophique concernant l'entendement humain</i> (1690) Arnauld et Nicole – <i>La Logique ou l'Art de penser</i> (1662)	Malebranche (1638-1715) – <i>De la recherche de la vérité</i> Leibniz (1646-1716) – <i>Discours de métaphysique</i> (1685) Bayle (1647-1706) – <i>Dictionnaire historique et critique</i> (1695-1697)
Sciences et techniques	Astronomie, mécanique, mathématiques - Galilée (1564-1642) - Lois du mouvement, héliocentrisme - Huygens (1629-1695) - Découverte des anneaux de Saturne - Newton (1642-1727) - Théorie corpusculaire de la lumière, attraction universelle	Mathématiques - Fermat (1601-1665) invente avec Pascal le calcul des probabilités - Pascal invente la 1^{re} machine à calculer (1642) - Descartes (1596-1650) - La géométrie analytique - Leibniz (1646-1716) - Calcul infinitésimal - Jacques Bernoulli (1654-1705) - Calcul des variations - Calcul des probabilités	Physique - Torricelli (1608-1647), Pascal (1623-1662) - Pression atmosphérique, baromètre - Descartes, Huygens - Optique Médecine - Harvey (1578-1657), Circulation du sang
Arts et littérature en Europe	Littérature - Calderón (1600-1681) - Corneille (1606-1684) - Milton (1608-1674) - La Fontaine (1621-1695) - Molière (1622-1673) - Bossuet (1627-1704) - Racine (1639-1699) - Fénelon (1651-1715) La préciosité (à partir de 1620)	Peinture - Jacques Callot (1592-1635) – <i>Les Misères et Malheurs de la guerre</i> (1633) - Le Greco (1541-1614) - Rubens (1577-1640) - Poussin (1594-1665) - Vélasquez (1599-1660) - Le Lorrain (1600-1682) - Philippe de Champaigne (1602-1674) - Rembrandt (1606-1669) - Murillo (1618-1682) - Vermeer (1632-1675)	Architecture - Mansart (1646-1708) - Construction de Versailles à partir de 1661 Musique - Monteverdi (1567-1643) - Lully (1632-1687) - Charpentier (1643-1704)
Religion et politique en Europe	Saint François de Sales (1567-1622) Saint Vincent de Paul (1581-1660) Assassinat d'Henri IV (1610) Richelieu (1585-1642) Fondation de l'Oratoire de France (1611) Condamnation de Galilée (1633) Jansénisme (1585-1638) – <i>L'Augustinus</i> (1640) Fondation de Montréal (1642) Traité de Westphalie (1648) Mazarin (1602-1661)	Pouvoir personnel de Louis XIV (1661-1715) Colbert (1619-1683) Louvois (1639-1691) Condamnation du jansénisme (1656) Révocation de l'Édit de Nantes (1685)	Première révolution d'Angleterre (1642-1649) Pouvoir de Cromwell (1649-1659) Déclaration des droits – <i>Habeas corpus</i> (1679) (rétablissement de la monarchie constitutionnelle en Angleterre)
Autres continents	Colonisation hollandaise en Asie (à partir de 1602) Contacts des Anglais avec l'Inde (à partir de 1620)	Le Japon se ferme aux étrangers (1639) Début de la dynastie mandchoue en Chine (1644)	Siège de Vienne par les Turcs (1683) Montée en puissance de la « traite des Noirs » par les Européens

XVIII^e SIÈCLE

Philosophie	Leibniz (1646-1716) – <i>La Monadologie</i> (1714) Vico (1668-1744) Berkeley (1685-1753) Montesquieu (1689-1755) Voltaire (1694-1778) Hume (1711-1776) – <i>Enquête sur l'entendement humain</i> (1748)	Rousseau (1712-1778) – <i>Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes</i> (1754) – <i>Du contrat social</i> (1762) – <i>Émile</i> (1762) Diderot (1713-1784) – <i>L'Encyclopédie</i> (à partir de 1751) Kant (1724-1804) – <i>Critique de la raison pure</i> (1781) – <i>Critique de la raison pratique</i> (1788) – <i>Critique de la faculté de juger</i> (1790)	Le matérialisme • Helvétius (1715-1771) • Condillac (1715-1780) • Holbach (1723-1789) • Condorcet (1743-1794) Économie Smith (1723-1790)
Sciences et techniques	Physique Papin (1647-1714), Watt (1736-1819) Première machine à vapeur (1769) Mathématiques • Jean Bernoulli (1667-1748) Géométrie Calcul des probabilités • Euler (1707-1783) • Lagrange (1736-1813)	Chimie • Priestley (1733-1804) • Lavoisier (1743-1794) Analyse et synthèse de l'eau (1783) • Avogadro (1776-1856) Physique, astronomie • Halley (1656-1742) Observation et prédiction des comètes • Daniel Bernoulli (1700-1782) • D'Alembert (1717-1783) • Laplace (1749-1827) Électricité • Franklin (1706-1790) • Galvani (1737-1798) • Volta (1745-1827)	Histoire naturelle • Linné (1707-1778) Classification des végétaux • Buffon (1707-1788) Techniques • Vaucanson (1709-1782) Automates • Montgolfier Première ascension (1782) • Chappe (1763-1805) Télégraphe aérien (1793)
Arts et littérature	Littérature • Defoe (1660-1731) – <i>Robinson Crusoé</i> (1719) • Swift (1667-1745) – <i>Les Voyages de Gulliver</i> (1726) • Saint-Simon (1675-1755) – <i>Mémoires</i> (1739-1750) • Marivaux (1688-1763) – <i>La Double Inconstance</i> (1723) – <i>Le Jeu de l'amour et du hasard</i> (1730) – <i>Les Fausses Confidences</i> (1737) • Goldoni (1707-1793) • Rousseau (1712-1778) – <i>La Nouvelle Héloïse</i> (1761) • Vauvenargues (1715-1747) • Beaumarchais (1732-1799) – <i>Le Barbier de Séville</i> (1775) – <i>Le Mariage de Figaro</i> (1784)	Musique • Vivaldi (1678-1741) • Rameau (1683-1764) • Bach (1685-1750) • Haendel (1685-1759) • Haydn (1732-1809) • Mozart (1756-1791)	Peinture • Watteau (1684-1721) • Tiepolo (1696-1770) • Chardin (1699-1779) • La Tour (1704-1788) • Greuze (1725-1805) • Fragonard (1732-1806) • Goya (1746-1828)
Religion, politique et vie sociale en Europe	Destruction de Port-Royal (1711) Bulle <i>Unigenitus Dei Filius</i> (1713) Nouvelle condamnation des jansénistes Expulsion des jésuites • du Portugal (1759) • de France (1764) Guerre de succession d'Espagne (1701-1714) Mort de Louis XIV (1715)	La peste (1720) et la famine (1720-1722) à Marseille Avènement de Catherine II en Russie (1762) Traité de Paris: perte des colonies (1763) Premier partage de la Pologne (1772) Indépendance des États-Unis (1776) Constitution des États-Unis (1787)	Tolérance à l'égard des protestants en France (1787) Déclaration des droits de l'homme (1789) République française (1792) Exécution de Louis XVI (1793) Bonaparte I^{er} Consul (1802-1804*) Napoléon empereur (1804)
Autres continents	Canton ouvert au commerce européen (début du siècle)	Début du reflux turc Expansion russe vers la mer Noire (1774)	Les Anglais maîtres de l'Inde (1763) Rivalité russo-britannique en Perse

XIX^e SIÈCLE

Philosophie	Saint-Simon (1760-1825) Fichte (1762-1814) Maine de Biran (1766-1824) Hegel (1770-1831) – <i>Phénoménologie de l'esprit</i> (1807) – <i>Principes de la philosophie du droit</i> (1820-1821) Schelling (1775-1854) Schopenhauer (1788-1860)	Comte (1798-1857) – <i>Cours de philosophie positive</i> (1830-1842) Cournot (1801-1877) Feuerbach (1804-1872) Tocqueville (1805-1859) John Stuart Mill (1806-1873) L'utilitarisme Proudhon (1809-1865)	Kierkegaard (1813-1855) Marx (1818-1883) et Engels (1820-1895) – <i>Manifeste du parti communiste</i> (1848) Taine (1828-1893) – <i>Les Origines de la France contemporaine</i> (1876-1893) Nietzsche (1844-1900)
Sciences et techniques	Histoire naturelle • Lamarck (1744-1829) • Cuvier (1769-1832) • Darwin (1809-1882) – <i>De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle</i> (1859) • Mendel (1822-1884) Premières lois de la génétique Astronomie Le Verrier (1811-1877) Optique Fresnel (1788-1827) Mathématiques • Boole (1815-1864) Algèbre • Lobatchevski (1792-1856) et Riemann (1826-1866) Géométries non euclidiennes	Médecine • Claude Bernard (1813-1878) – <i>Introduction à l'étude de la médecine expérimentale</i> (1865) • Pasteur (1822-1895) Vaccin contre la rage (1885) • Broca (1824-1880) Localisations cérébrales Physique • Oersted (1777-1851) Électromagnétisme • Foucault (1819-1868) Démontre la rotation de la Terre grâce au pendule • Helmholtz (1821-1894) • Hertz (1857-1894) Ondes radio	Chimie • Berthelot (1827-1907) Synthèse des corps organiques • Mendeleiev (1834-1907) Classification des éléments chimiques Techniques • Télégraphe électrique (1842) Morse (1791-1872) • Chemins de fer à partir de 1830 • Photographie à partir de 1830 • Débuts de l'aviation (1897) Ader (1841-1925) • Téléphone (1876) Bell (1847-1922) • Cinéma Premier film des frères Lumière (1895) • Radio (1895-1897) Marconi (1874-1937)
Arts et littérature	Littérature • Goethe (1749-1832) • Schiller (1759-1805) • Chateaubriand (1768-1848) • Stendhal (1783-1842) • Balzac (1799-1850) • Pouchkine (1799-1837) • Hugo (1802-1885) • Poe (1809-1849) • Tourgueniev (1818-1883) • Dostoïevsky (1821-1881) • Baudelaire (1821-1867) • Flaubert (1821-1880) • Ibsen (1828-1906) • Zola (1840-1902) • Tchekov (1860-1904) • Tolstoï (1883-1945)	Musique • Beethoven (1770-1827) • Schubert (1797-1828) • Berlioz (1803-1869) • Chopin (1810-1849) • Schumann (1810-1856) • Liszt (1811-1886) • Verdi (1813-1901) • Wagner (1813-1883) • Brahms (1833-1897) • Moussorgski (1839-1881) • Tchaïkovsky (1840-1893)	Peinture • Turner (1775-1851) • Delacroix (1798-1863) • Courbet (1819-1877) • Manet (1832-1883) • Cézanne (1839-1906) • Monet (1840-1926) • Van Gogh (1853-1890) • Klimt (1862-1918) Sculpture Rodin (1840-1917)
Religion, politique et vie sociale en Europe	Le Code civil (1804) Chute de l'Empire napoléonien (1815) Révolution (1830) Suffrage universel (1848) Le Second Empire (1852-1870) Abolition du servage en Russie (1861) Guerre de Sécession aux États-Unis (1861-1865)	La I^{re} Internationale (1864) <i>Le Syllabus</i> (1864) Concile du Vatican (1870) Àchèvement de l'unité italienne (1860-1870) Guerre franco-allemande (1870-1871) Création de l'Empire allemand (1871) Commune de Paris (1871)	Lois constitutionnelles de la III^e République (1875) Le néothomisme (vers 1879) Condamnation du modernisme Lois scolaires en France (1881-1882) Encyclique <i>Rerum novarum</i> (1891) L'affaire Dreyfus (1894-1899) Expansion coloniale européenne en Afrique et en Asie
Autres continents	Chine • Guerre de l'opium (1840-1842) • Révolte des T'ai-p'ing (1850-1864)	Indépendance de la Grèce (1832) Révolte en Inde (1857) Modernisation du Japon (1867)	Guerre sino-japonaise (1894) Massacre d'Arméniens par les Turcs (1894-1896)

XX^e SIÈCLE

Philosophie	Le renouveau de la logique Frege (1848-1925) – <i>Sens et Référence</i> (1892) Russell (1872-1970) Whitehead (1861-1947) – <i>Principia mathematica</i> (1910-1913) Wittgenstein (1889-1951) – <i>Tractatus logico-philosophicus</i> (1921) Carnap (1891-1970) – <i>Signification et nécessité</i> (1947)	Bergson (1859-1941) – <i>Matière et Mémoire</i> (1896) Husserl (1859-1938) – <i>Recherches logiques</i> (1900) – <i>Méditations cartésiennes</i> (1931) – <i>La Crise des sciences européennes</i> (1936) Henri Poincaré (1854-1912) – <i>La Science et l'Hypothèse</i> (1902) James (1842-1910) – <i>Le Pragmatisme</i> (1907) Alain (1868-1951) – <i>Système des beaux-arts</i> (1920)	Brunschvicg (1869-1944) – <i>Les Âges de l'intelligence</i> (1922) Scheler (1874-1928) – <i>Nature et Formes de la sympathie</i> (1923) Cassirer (1874-1945) – <i>Philosophie des formes symboliques</i> (1923) Heidegger (1889-1976) – <i>L'Être et le Temps</i> (1927) Popper (1902-1994) – <i>Logique de la découverte scientifique</i> (1935)
Sciences et techniques	Physique • Pierre Curie, Marie Curie et Becquerel Radium, radioactivité naturelle (1896) • Rutherford (1881-1937), Bohr (1885-1962) Structure de l'atome • Planck (1858-1947), Schrödinger (1887-1961), De Broglie (1892-1987), Heisenberg (1901-1976) Mécanique quantique, mécanique ondulatoire • Einstein (1879-1955) La relativité, à partir de 1905 • Gamow (1904-1968) Théorie du big bang	• Fermi (1901-1954) Énergie nucléaire (1942) • Gell-Mann (né en 1929) Classification des particules (quarks) • Kastler (1902-1984) Pompage optique (laser) • Charpak (né en 1924) Chambre à fils (détecteur de particules) • Prigogine (né en 1917) Notions d'instabilité et de chaos en thermodynamique • De Gennes (né en 1932) Physique des milieux hétérogènes	Chimie Développement de la chimie des polymères: la bakélite, première résine de synthèse (1907) Mathématiques et logique • Poincaré (1854-1912) • Hilbert (1862-1943) • Gödel (1906-1978) • Bourbaki (pseudonyme collectif), à partir de 1939
Sciences humaines	Anthropologie • Lévy-Bruhl (1857-1939) • Mauss (1872-1950) • Leroi-Gourhan (1911-1986) • Lévi-Strauss (né en 1908) – <i>Structures élémentaires de la parenté</i> (1947) – <i>Tristes Tropiques</i> (1955) • Lorenz (1903-1989) • Foucault (1926-1984) – <i>Histoire de la folie</i> (1961)	Sociologie • Durkheim (1858-1917) – <i>Règles de la méthode sociologique</i> (1895) • Max Weber (1864-1920) – <i>L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme</i> (1920) • Bourdieu (né en 1930) • Touraine (né en 1925)	• Labov (né en 1927) Sociolinguistique Linguistique • Saussure (1857-1913) – <i>Cours de linguistique générale</i> (1916) • Jakobson (1896-1982) • Benveniste (1902-1976) • Chomsky (né en 1928)
Arts et littérature	Littérature • Conrad (1846-1927) • Kipling (1865-1936) • Pirandello (1867-1936) • Claudel (1868-1955) • Gide (1869-1951) • Proust (1871-1922) – <i>À La Recherche du temps perdu</i> (1913-1927) • Valéry (1871-1945) • Rilke (1875-1926) • Mann (1875-1955) • Musil (1880-1942) • Joyce (1882-1941) – <i>Ulysse</i> (1922) • Kafka (1883-1924)	• Saint John Perse (1887-1975) • Pessoa (1888-1935) • Céline (1894-1961) – <i>Voyage au bout de la nuit</i> (1932) • Huxley (1894-1963) • Faulkner (1897-1962) • Brecht (1898-1956) • García Lorca (1899-1936) • Borges (1899-1986) • Hemingway (1899-1961) • Kawabata (1899-1972) • Steinbeck (1902-1968) • Yourcenar (1903-1987) • Beckett (1906-1989)	• Ionesco (1909-1994) • Camus (1913-1960) • Simon (né en 1913) • Duras (1914-1996) • Tournier (né en 1924) • García Márquez (né en 1928) Le surréalisme • Éluard (1895-1952) • Breton (1896-1966) • Aragon (1897-1982) • Buñuel (1900-1983) • Dalí (1904-1989)
Politique	• Séparation des Églises et de l'État en France (1905) • Guerres balkaniques (1912-1913) • 1^{re} Guerre mondiale (1914-1918) • Révolution russe (1917) • Société des Nations (1920)	• Début du fascisme en Italie (1922) • Mort de Lénine (1924) • Crise économique mondiale (1929) • Hitler au pouvoir (1933) • Guerre civile en Espagne (1936) • Front populaire en France (1936)	• 2^e Guerre mondiale (1939-1945) • Hiroshima (6 août 1945) • Création de l'ONU (1945) • IV^e République en France (1946) • Indépendance de l'Inde et du Pakistan (1947)

XX^e SIÈCLE

Philosophie	Bachelard (1884-1962) – <i>La Formation de l'esprit scientifique</i> (1938) Marcuse (1898-1979) Camus (1913-1960) – <i>Le Mythe de Sisyphe</i> (1942) Adorno (1903-1969) – École de Francfort Horkheimer (1895-1973) – <i>La Dialectique de la raison</i> (1947) Sartre (1905-1980) – <i>L'Être et le Néant</i> (1943) – <i>Critique de la raison dialectique</i> (1960)	Merleau-Ponty (1908-1961) – <i>Phénoménologie de la perception</i> (1945) Arendt (1906-1975) – <i>L'Impérialisme</i> (1951) Austin (1911-1960) – <i>Quand dire, c'est faire</i> (1962) Foucault (1926-1984) – <i>Les Mots et les Choses</i> (1966) Jankélévitch (1903-1985) – <i>La Mort</i> (1966) Éric Weil (1904-1977) – <i>Logique de la philosophie</i> (1967)	Derrida (né en 1930) – <i>L'Écriture et la Différence</i> (1967) Rawls (né en 1921) – <i>Une théorie de la justice</i> (1971) Habermas (né en 1929) Levinas (1905-1995) – <i>Autrement qu'être</i> (1974) Ricoeur (né en 1913) – <i>Du texte à l'action</i> (1986) Deleuze (1925-1995) – <i>Qu'est-ce que la philosophie?</i> (1991)
Sciences et techniques	Sciences de la vie, médecine • Pénicilline (depuis 1928) • Découverte de l'ADN (code génétique) (1953) • Monod et Jacob (1965) Mécanismes de la régulation génétique • Dausset (1958) Découverte sur les groupes tissulaires • Clonage à partir de 1952 (Dolly, 1^{er} clone d'une brebis adulte, 1996) • Déchiffrement du génome humain à partir de 1972; thérapie génique, 1991 • Bébé éprouvette (1978) • Montagnier, Gallo (1983) Identification du virus du sida • Carte physique du génome humain (1994)	Paléo-anthropologie • Coppens (1974) Découverte de Lucy Informatique • Aiken et IBM (1944) Premier ordinateur électromécanique • Microordinateur PC (1973) • Arpanet (1969) Réseau militaire américain d'ordinateurs, à l'origine d'Internet • Internet (développement fulgurant à partir de 1995)	Techniques • Blériot traverse la Manche en avion (1909) • Débuts de la télévision (1926) • Film parlant (1927) • Radar (1935) • Fibre synthétique, le nylon (1936) • Avion à réaction (à partir de 1939) • Premier vol supersonique (1947) • Invention du transistor (1948) • Premier disque microsillon (1948) • Spoutnik I, 1^{er} satellite artificiel (1957) • Laser (1960) • Armstrong et Aldrin sur la Lune (1969)
Sciences humaines	Psychologie, psychanalyse • Freud (1856-1939) – <i>Cinq psychanalyses</i> (1905-1918) • Janet (1859-1947) • Jung (1875-1961) • Guillaume (1878-1962) • Wallon (1879-1962) • Witkosky (1896-1934) • Winnicott (1896-1971) • Piaget (1896-1980) • Lacan (1901-1981)	• Bettelheim (1903-1990) • Dolto (1908-1988) • Bruner (né en 1915)	Économie • Taylor (1856-1915) • Keynes (1883-1946) • Hayek (1899-1992)
Arts et littérature	Architecture • F. Lloyd Wright (1867-1959) • Gropius (1883-1969) Le Bauhaus (à partir de 1919) • Mies van der Rohe (1886-1969) • Le Corbusier (1887-1965) • Gaudí (1852-1926) Peinture • Kandinsky (1866-1944) • Picasso (1881-1973) – <i>Les demoiselles d'Avignon</i> (1907) • Poliakoff (1906-1969) • Bacon (1909-1992) • Warhol (1930-1987) Duchamp (1887-1968)	Musique • Malher (1860-1911) • Schoenberg (1874-1951) • Stravinski (1882-1971) • Varèse (1882-1971) • Webern (1883-1945) • Gershwin (1898-1937) • Ellington (1899-1974) • Armstrong (1900-1971) • Messiaen (1908-1992) • Cage (1912-1992) • Boulez (né en 1925) • Stockhausen (né en 1928) Sculpture • Brancusi (1876-1957) • Giacometti (1901-1966)	Cinéma • Méliès (1861-1938) • Chaplin (1889-1977) • Renoir (1894-1979) • Keaton (1895-1966) • Eisenstein (1898-1948) • Cukor (1899-1983) • Bresson (1901-1999) • Kazan (né en 1909) • Losey (1909-1984) • Welles (1915-1985) • Bergman (né en 1918) • Fellini (1920-1993) • Kubrick (1928-1999) • Godard (né en 1930) • Spielberg (né en 1947)
Politique	• Assassinat de Gandhi (1948) • Création de l'État d'Israël (1948) • Mao Tsé-toung (1893-1976) proclame la République populaire de Chine (1949) • Début de la « guerre froide » (1950) • Mort de Staline (1954)	• Guerre d'Algérie (1954-1962) • Création de la CEE (1957) • Indépendance des États d'Afrique noire (1960) et de l'Algérie (1962) • V^e République en France (1958) • Guerre du Vietnam (1965-1973)	• Chute du mur de Berlin (1989) • Guerre du Golfe (1991) • Traité de Maastricht (1992) • Guerre des Balkans (1991-1999)

Index des notions

Les numéros de page en gras renvoient aux ouvertures des chapitres.

A

Absolutisme 257.
 Abstraction (êtres purement abstraits) 115.
 Acteur 90.
 Action 56, (communication et) 38, (et conscience de soi) 17, (fabrication et production) 227, 275, (historique) 225, 237, (libre) 180, (œuvre et travail) 266.
 Agréable 68, 70.
 Aliénation 309, (de la conscience) 18, (des loisirs) 274, (du travail) 265, 272, (et amour) 60.
 Allégorie de la caverne 148.
 Âme (grande) 116.
 Amitié 242.
 Amour 54, 58, 67, (et aliénation) 60, (paradoxe de l') 60.
 Ancien (et moderne) 197.
 Animal (déclaration des droits de l') 333, (dépourvu de mémoire) 239, (droits de l') 363, (et langage) 41, (sans passions) 114, (sujet de droit) 317.
 Anthropomorphisme 154.
 Antigone (*Antigone*) 315, (la révolte d') 358.
 Aperception 32.
 Argument (paresseux) 189.
 Argumentation 39, (et dialogue) 45, (présupposés éthiques de l') 350.
 Art (autodénonciation de l') 76, (but de l') 88, (ce qu'il n'est pas) 91, (conception mimétique de l') 72, (contemporain) 76, (définition) 79, (de la guerre) 81, (dimension désintéressée) 71, (distingué de la nature) 91, (et artisanat) 94, (et illusion) 72, (et religion) 99, (et technique) 79, (habileté de l'homme) 91, (*mimesis*) 88, (politique) 81, (*tekhnê*) 323, (la technique et le beau) 68, (universel) 99, (vraie tâche de l') 117.
 Artisan 75, (et artiste) 86.
 Artiste 102, (génie de) 74, (illusionniste) 86, (poètes et sophistes) 72.
 Ascétisme 54.
 Ascèse 66.
 Ataraxie 54.
Atlantide (La Nouvelle) 322.
 Autonomie 194, (et indépendance) 184.
 Autarcie 344.
 Autorité (de l'État) 205, (des lois) 249, (politique) 244, (qui vient de Dieu) 244.

Autrui 16, (confrontation avec) 25, (médiateur entre soi et soi) 24.
 Avenir (indéterminé) 189.

B

Beau 70, (agréable, utile et bon) 82, (et le bon) 68, (idée du) 77, 100, (intuition du) 77, (sens du) 99, (sentiment du) 99, (la technique et l'art) 68, (universalité du) 68.
 Beauté (des objets techniques) 103, (et perfection) 84, (libre beauté) 85, (libre et adhérente) 71, 84, (mystère de la) 77, 99, (naturelle) 72.
 Beaux-arts 68, 84, 91, 94, (domaine spécifique) 72, 76.
 Besoin 55, 61, 63, (de la raison) 173, (et désir) 62.
 Bien 150, (commun) 40, 200, (Idée du) 150, (public) 206.
 Big bang 297.
 Bioéthique 343.
 Biologie 161, 303, 331.
 Biotechnologie 331.
 Bon 70, (et le beau) 68.
 Bonheur 64, (et despotisme) 198, (et liberté) 282.
 Bon sens 123.
 Boulè 48.

C

Ça (moi et surmoi) 32.
 Calcul des conséquences 275.
 Capitalisme (mode de production) 269.
 Catastrophes (théorie des) 306.
 Catégorie (de la conscience historique) 234.
 Catharsis 132.
 Choix (de la liberté) 181, 198, (et conscience) 16, 21, (éthique) 331.
 Cinéma 73.
 Cité 200, 208, 242, (bonne) 202, (de Dieu) 203, (gestion des affaires de la) 201, (juste) 207.
 Citoyen 184, (dans la démocratie antique) 338, (définition) 344, (éducation du) 341, 353, (et homme) 366.
 Citoyenneté (antique et moderne) 336, (écologique) 371, (et république) 336, (humanité véritable) 345, (moderne) 340.
 Classe (lutte des classes, moteur de l'histoire) 238.
 Code 36.
 Codex 51.
 Cœur (vérités du) 153.
Cogito (ergo sum) 22.
 Communauté 208, (et société) 242, (historique) 229, (idéale de communication) 350.
 Communication (animale) 36, (communauté idéale de la) 350,

(électronique) 51, (et action) 38, (le langage) 36.
 Comprendre (et expliquer) 158.
 Concepts 142, (physiques) 146.
 Conception religieuse 161.
 Concorde (et discorde) 251.
 Conflit (et démocratie) 260.
 Connaissance (historique) 222, 229, (indirecte) 143, (scientifique) 146, (sensible) 148.
 Conscience (aliénation de la) 18, (de soi) 53, (déterminée par la vie) 29, (du monde) 25, (du passé) 226, (et choix) 16, 21, (et la vie) 29, (et le monde extérieur) 26, (historique) 220, (lacunaire) 35, (l'inconscient, le sujet) 14, (morale) 16, (œuvre et conscience de soi) 17, (souveraineté de la) 18, 20, 21.
 Consensus 343.
 Constitution de la IV^e République 376.
 Construction (de soi) 16, 24.
 Contingence 225, (de l'histoire) 227.
 Contrainte 180, (juridique) 261.
 Contrat (naturel) 317, 327.
 Contrat social 340, 344, 357.
 Conventionnalisme 134.
 Conviction 140.
 Corps (social et politique) 250, (tombeau de l'âme) 124.
 Cosmologie (moderne) 305.
 Cosmos 165, (destruction du cosmos antique) 295, 302, (et univers) 290, (ordonné) 300.
 Création (et génie) 75, (finalité de la) 251.
 Critères (de la vérité) 138, 143.
 Critique (de l'opinion) 147.
 Croyance 139, 143, (différentes formes de la) 147, (et vérité) 136, (et opinion) 139, (irrationnelle) 160.
 Culture (esthétique) 20, (et goût) 112.
 Cynisme voir note 4 du texte 4 p. 229.

D

Danger (suprême) 327.
 Déclaration (des droits de l'homme et du citoyen de 1789) 333, 351, (des droits de l'homme et du citoyen de 1793) 367, (universelle des droits de l'animal) 333, (universelle des droits de l'homme de 1948) 333, 356, 374.
 Débat (démocratique) 248.
 Dédution (intuition et) 144.
 Délibération 343.
 Dèmesure 55.
 Démocratie (antique) 338, (athénienne) 336, (consentement au conflit) 360, (et conflit) 360, (et philosophie) 338, (et raison) 254, (et totalitarisme) 246, 343, (souveraineté et) 347.
 Désenchantement 154, (du monde) 296, 297, 302.

Désir **52**, (changer ses désirs) 56, 65, (essence de l'homme) 52, 109, (et besoin) 62, (et illusion) 57, (et imagination) 57, (et raison) 287, (maîtrise du) 64, 67, (naturel) 54, (nécessaire et conditionnel) 62.
 Despotisme 198, 257, (et bonheur) 198.
 Désublimation 76.
 Déterminisme 155, 181, (et liberté) 164.
 Devoir 206, (de l'homme envers l'homme) 324.
 Dialectique (de la raison) 188.
 Dialogue (avec les anciens) 229.
 Dieu (mortel) 253.
 Différence (droit à la) 277, 355, 364, 371, (et égalité) **356**, (modèle différentialiste) 342, (politique de la) 371.
 Dignité 15, 64, 183, (égale) 371, (et pensée) 21.
 Discorde (et concorde) 251.
 Discussion (éthique de la) 350.
 Division (du travail) 268.
 Dogmatisme 139, 151.
 Domaine (intelligible) 150.
 Doute (méthodique) 22.
 Droit (à la différence) 277, 355, 364, 371, (à naître normal) 331, (avancée du) 204, (de la nature) 370, (de résistance) 247, (et force) 244, (et loi) 366, (et réciprocité) 317, (fondement du) 205, (individuel) 360, (internationalisation du) 248, (libertés et créances) 356, (naturel) 366, (politique) 197, (politique et civil) 341, (politique et morale) **200**, (positif et naturel) 359, (promotion du) 203, (social) 362, 376, (universel) 261.
 Droits de l'homme 340, **356**, (critique des) 368, (des animaux) 324, 333, 363, (et droits du citoyen) 366, (et égoïsme bourgeois) 366, (et État) 356, (et leurs critiques) **356**, (face à leurs critiques) 361, (signification universelle des) 369.

E

Ecclesia 48.
 Ecclésiaste (L') 203.
 Échange (et justice) 264, 270, (et travail) **262**, (valeur d') 264.
 École (républicaine et laïque de Jules Ferry) 353.
 Écologie (deux écologies) 310, (et humanisme) 330, (« profonde ») 330, (révolutionnaire) 311.
 Économie (politique) 177.
 Économique 33.
 Éducation (du citoyen) 341, 353, (et instruction civique) 353, (et politique) 353, (philosophique) 149.
 Égalité (et différences) **356**, 371, (et identité) 464, (et liberté) 276.

Émotions (esthétiques) 78.
 Empirisme 120, 121, 129.
 Enfer (c'est les autres) 16.
 Engagement 140.
 Enquête 229.
 En soi (et pour soi) 26.
 Environnement 310.
 Épicurisme 54, 62.
 Épistémologie 306.
 Éros 54.
 Érotisme 54.
 Esclavage 255, 339, (esclavagisme moderne) 339, (institution) 339, (la question de l') **336**.
 Esclave (et maître) 190, 273.
 Espace (essence de la matière) 160.
 Espérance 225, 318, (et avenir de l'humanité) 240, (et liberté) 225, (principe) 229.
 Esprit (dans l'histoire) 233, (du monde) 224, (inspection de l') 126, (juste) 178, (république des) 229, (science de l') 166, (théologie et métaphysique) 161, (universel et histoire) 237.
 Essence (de la matière) 160, (de l'homme) 52, 109, (des choses) 125, 149.
 Esthétique 68, (démarche) 75, (irrationalité) 78, (jugement) 83, (œuvre) 68, (plaisir) 102, (tradition) 76.
 État (acte fondamental de l') 252, (autorité de l') 205, (but de l'histoire) 256, 258, (but éthique) 247, (démocratique moderne) 360, (désengagement de l') 342, (éclairé) 360, (et droits de l'homme) 356, (et pouvoir) 243, (et société) **242**, (et violence) 255, (fin de l') 254, (fonder un) 203, (instrument de la classe dominante) 256, (légitimité de l') 243, 244, (loi des trois) 234, (moderne) 245, 246, (moindre mal) 246, (monopole de la violence légitime) 256, (naissance de l'État moderne) 204, 244, (oppression de l') 245, (origine et fonction de l') 244, 252, (origine historique de l') 243, (personne morale) 204, (pouvoir de l') 205, (puissance de l') 205, (rationnel) 247, (souveraineté de l') 204, (totalitaire) 257, (violence de l') 245, (violence légitime de l') 205, 246, 256.
 État civil (et état de nature) 195, 345.
 État de droit 205, 245, 247, 258.
 État de nature 261, 286, (et état civil) 195, 345.
 État-providence 248, 362, 363.
 Étendue 160.
 Éthique 55, (choix difficile) 331, (de la discussion) 350, (de la peur) 318, (de la science) 296, 303, (et responsabilité) 328.

Événements 220, (et histoire) 230.
 Évidence 138, 145.
 Existence (de Dieu) 122, (de la conscience dans le monde) 26, (double) 26, (mutulée) 56.
 Expérience (conditions de l') 129, (de la liberté) 180, 186, (et raison) **118**, (forme de l') 129, (inutile) 299, (matière de l') 129, (vertu de l') 127.
 Expérimentation 130.
 Expliquer (et comprendre) 158.
 Expression (de soi) 17.

F

Faibles (morale des) 19.
 Fait (historique) 221, (social) 158.
 Falsifiabilité 134.
 Famille 208.
 Fanatisme 235.
 Fatalisme 182, (et superstition) 188.
 Faute 66.
 Félicité 65.
 Feu 81.
 Finalisme 160, (postulat du) 208.
 Finalité (de la création) 251.
 Finitude 53.
 Foi (et croyance) 140, (religieuse) 140.
 Fondement (de la société) 250, (du droit) 205.
 Force (de travail) 264, 271, (et droit) 244, (rapports de) 278.
 Forme (de l'expérience) 129.

G

Galilée 299, 307, (vie et œuvre) 292.
 Génie 94, 95, (de l'artiste) 74, (et création) 75, (et travail) 96.
 Geste (artistique) 73.
 Gorgias 47.
 Goût (et culture) 112, (jugement de goût) 68, (pour le beau) 83.
 Grâce (de la nature) 95.
 Gravitation (théorie de la) 135.

H

Habitude 140.
 Haine 67.
 Handicap 331.
 Hasard (et nécessité) 223.
 Hédonisme 62.
 Héliocentrisme 293.
 Herméneutique 158.
 Hétéronomie 194.
 Histoire 203, **220**, (a-t-elle un sens ?) 235, (comme un homme qui apprend continuellement) 232, (connaissance du passé) 222, 229, (conscience raisonnée de l'humanité) 228, (de l'humanité) 236, (deux significations du mot) 226, (enquête, récit ou science) 229, (et événements) 230, (et fiction) 230, (et historicité) 220,

(et humanité) 221, (et mémoire) 220, (et récit) 226, (générale et globale) 231, (hasard et nécessité) 230, (justifiée) 235, (leçon de l') 202, (logique de l') 224, (portée universelle de l') 222, (précaire) 227, (raison dans l') 233, (sens de l') 223, 233, 342, (structurelle et événementielle) 233, (unité de l') 223, 232.

Historicisme 189.

Historicité 220, 226, (et histoire) 220.

Homme (animal politique) 208, 242, (animal qui a besoin d'un maître) 243, (dimension historique de l') 220, (divorcé du monde) 303, (droits de l') 340, **356**, (empire dans un empire) 166, (essence de l') 52, 109, (et citoyen) 366, (et la nature) 310, (et langage) 208, (et son destin) 284, (être de désir) 52, (être générique de l') 367, (et ses devoirs) 324, (« grand homme ») 225, 237, (grande merveille) 332, (idée universaliste de l') 355, (indéfinissable) 187, (libre) 186, (mutilé par le travail) 269, (nature de l') 203, (objet de science) 157, 164, (prisonnier du passé) 225, (science de l') 179, (sujet des sciences de la nature) 167.

Honte 24.

Humanisme (et écologie) 330.

Humanité (asservie par la technique) 322, (et dialogue) 39, 46, (et histoire) 221, (et langage) 208, (et liberté) 255, (histoire de l') 236.

Hypothèse 133, (expérimentale) 131.

I

Idéal (ascétique) 66, (de justice) 200, 207.

Idéalisme (et matérialisme) 29.

Idéaltype 165.

Idee 124, (du Beau) 77, 100, (générales) 115, (inadéquates) 146, (vraie) 145.

Identité (et égalité) 364.

Ideologie 18, 29, (dominante) 18.

Ignorance 161, (volonté de Dieu, asile de l') 161.

Illusion (de liberté) 285, (du sujet) 17, 27, (essence de l'homme) 57, (et art) 72, (et désir) 57, (finaliste) 160, (sensible) 119.

Imaginaire 53, 73.

Imagination 125, 128, (et désir) 57.

Imitation 86, (*mimesis*) 88.

Impressions 121.

Incertitude (principe d') 182.

Inconscient 19, 30, (animal redoutable) 34, (autre que moi) 34, (et instinct) 34, (hypothèse de l') 35, (la conscience, le sujet) **14**.

Indépendance (et autonomie) 184, (et liberté) 184, 340.

Individu (droit naturel de l') 366, (libre dans sa vie privée) 347, (société, pouvoir) 242, 249.

Individualisme (et universalisme) 340, (juridique) 360.

Inertie (principe d') 299.

Inférence 137.

Inspection (de l'esprit) 126.

Instinct 18, 52, 180, (et inconscient) 34.

Instruction (civique et éducation) 357.

Intelligible (domaine) 150.

Intentionnalité 24.

Intuition (du beau) 77, (et déduction) 144.

Irrationalité (esthétique) 78.

J

Je (le pouvoir de dire) 23.

Jugement 125, (esthétique) 83, (technique et éthique) 69.

Juste (esprit) 178, (et injuste) 208.

Justice 202, (et échanges) 264, 270, (et nature) 327, (idéal de) 200, 207, (naturelle et légale) 365, (politique) 207, (sociale) 55, (universelle et naturelle) 359.

L

Langage (acte de) 49, (commun à toutes les sciences) 163, (et animal) 41, (et humanité) 208, (et langues) 36, (et pensée) 36, 38, 42, 43, (et sentiment) 42, (et société) 37, 242, (intérieur) 16, (la communication) **36**, (maîtrise du) 107, (pouvoir du) 39, 47, (propre de l'homme) 41.

Langue (et langage) 36, (et passion) 42.

Lapsus 20.

Légitimité (de l'État) 243, 244, (du pouvoir) 251.

Léviathan 253.

Libéralisme 247.

Liberté 64, **180**, (absence d'entraves) 366, (à l'épreuve) 183, (choix de la) 185, 198, (d'indifférence) 183, 191, (de penser) 171, (des anciens et des modernes) 346, (désirée) 196, (éclairée) 184, 191, (en situation) 192, (et bonheur) 282, (et déterminisme) 164, (et égalité) 276, (et espérance) 225, (et humanité) 255, (et indépendance) 184, 340, (et mort) 190, (et nécessité) 181, 187, (et obéissance) 344, (et transcendance) 60, (et travail) 280, (expérience de la) 180, 186, (fausse du tyran) 193, (fin de l'État) 254, (formelle et réelle) 361, (menacée par l'inconscient) 20, (morale) 184, 193, (naturelle et civile) 195, 286, (négative) 186, (par la loi) 204, (politique) 184.

Libido 32.

Libre arbitre 191.

Lien (social) 269.

Littérature (vraie vie) 105.

Logique 136, (au sens mathématique) 296, (de l'histoire) 224, (règles de la) 171.

Logos 56.

Loi 203, (autorité des) 249, (causale) 156, (de la nature) 138, (de la nature et de l'Histoire) 258, (de nature) 366, (des trois états) 234, (divine) 258, (divine intangible) 373, (et droit) 366, (et république) 259, (morale) 314, (naturelle) 155, (scientifique) 133, (universelle) 138, (universelle et éternelle) 358.

Loisir (aliéné) 265, 274.

Lumières (devise des) 176, (progrès et philosophie des) 342.

Luxe 55, 63.

M

Maître (et esclave) 190, 273, (et possesseur de la nature) 14, (l'homme a besoin de) 203.

Maîtrise (de la nature) 312, (des désirs) 64, 67, (du langage) 107, (et servitude) 190, (technique) 76, (technique de la nature) 321.

Majorité 176.

Mal 225, (État, moindre mal) 246, (justifié par l'histoire) 283.

Manipulation (génétique) 325.

Matérialisme (et idéalisme) 29, (historique) 18, 29.

Mathématiques 156, 157, 295, (et physique) 301, (pensée sûre de son langage) 301, (raisonnements) 144.

Mathématisation (du réel) 160.

Matière 156, (de l'expérience) 129, (essence de la) 160.

Mécanique (ondulatoire) 301.

Mécanisme 154.

Méditations métaphysiques 22.

Mémoire (et histoire) 220.

Métaphysique 164, (état) 234.

Méthode (cartésienne) 120, (de la science) 163, (expérimentale) 130, (scientifique et expérimentale) 157.

Métier 268.

Microphysique 326.

Moderne (et ancien) 197, (liberté des anciens et des modernes) 346.

Modernité (et perte du sens) 275.

Moi 18, 19, (autre que moi) 34, (ça et surmoi) 32, (et mon passé) 111, (introuvable) 27, 28, (pas maître dans sa maison) 30, (ne pas être soi-même) 106.

Monde (commun) 265, (de l'opinion) 148, (désenchantement du) 296, 297, 302, (divorce de l'homme et du) 297,

(esprit du monde) 224, (extérieur et la conscience) 26, (pouvoir sur le) 107.
 Mondialisation (économique) 248.
 Morale (des faibles) 19, (droit et politique) **200**, (par provision) 65.
 Moralité 255, (et politique) 206.
 Morceau de cire 119, 125.
 Mort (et liberté) 190.
 Mouvement 295, (uniformément accéléré) 299.
 Mutation (technique) 313.
 Mythe (d'Aristophane) 58, (de Prométhée) 70, 80, (et science) 175.
 Musique 78, 104, (et ineffable) 93.

N

Narcissisme 18.
 Nature (de l'homme) 203, (donne ses règles à l'art) 94, (droits de la) 370, (et justice) 327, (et l'homme) 310, (état de) 261, 286, (faire la) 327, (grâce de la) 95, (imiter la) 88, (loi de) 366, (loi de la) 138, (maître et possesseur de la) 14, (maîtrise de la) 312, (maîtrise technique de la) 321, (qui imite l'art) 73, (règne de la) 187, (sujet de droit) 327, (valeur de la) 319.
 Néant (volonté de) 66.
 Nécessité 187, (de la raison) 118, 123, (et hasard) 223, (et liberté) 181, 187.
 Nihilisme 56, (du progrès technique) 325.
 Norme (juridique) 205.

O

Objectivisme 158, 167.
 Objectivité 158, (de la science) 163.
 Objet (des sciences) 156, (technique et objet d'art) 113.
 Obligation (à l'égard des êtres vivants) 330.
 Obscurantisme 160.
 Observation 294.
 Obstacle (épistémologique) 132, (opinion) 151.
 Œuvre 227, 275, (action et travail) 266, (esthétique) 68, (et conscience de soi) 17.
 Œuvre d'art 26, 70, 93, 102, (à l'ère de la reproduction technique) 97, (dimension éthique des œuvres d'art) 71, (et libre production de la nature) 89, (patrie des) 78.
 Oligarchie 344.
 Ontologie 326.
 Opinion (critique de l') 147, (diversité des) 168, (et croyance) 139, (et pensée) 151, (et science) 151, (manipulée par les sophistes) 338, (monde de l') 148, (obstacle) 151, (obstacle à la connaissance) 139.
 Oppression (de l'État) 245.
 Ordre (du cosmos) 300.
 Origine (historique de l'État) 243.
 Oubli 225.

P

Pacte (social) 253.
 Paix 261, (perpétuelle) 261.
 Paléontologie 38.
 Parole 36, (et domination) 47, (et pensée) 43, (origine de la) 44.
 Passé (conscience du) 226, (fardeau du) 225, 239, (homme prisonnier du) 225, (mon passé et moi) 111, (poids du) 239.
 Passion 56, (des animaux) 41, (et langue) 42, (et raison) 67.
 Patrie (des œuvres d'art) 78.
 Pensée (*a priori*) 122, (dialogue de soi avec soi-même) 16, (et dignité) 21, (et langage) 36, 38, 42, 43, (et opinion) 151, (et parole) 43, (je pense donc je suis) 22, (roseau pensant) 21, (scientifique) 122, (vraie) 141.
 Penser (bien) 108, (liberté de) 171.
 Perception 19, (ambiguë) 33, (petite) 19, 31.
 Perfection (et beauté) 84.
 Performatif 49.
 Personne 23, (humaine, fin en soi) 328, (juridique) 370, (unité de la) 15, 17.
 Peuple (acte par lequel un peuple est un peuple) 250, (association de citoyens) 269, (souverain) 245, 340.
 Peur (de l'avenir) 318, (éthique de la) 318.
 Phénoménologie 14, 23.
 Philosophie (analytique) 40, (critique de l'opinion) 147, (et démocratie) 338, (et science) 172, (positive) 163, (transcendante) 129.
 Photographie 98.
 Physique (et mathématiques) 301.
 Plaisir 62, (esthétique) 102.
 Plus-value 265.
 Poète 87, (artistes et sophistes) 72, (inspiré et technicien) 92.
Polis 46.
 Politique 70, (de la différence) 371, (droit et morale) **200**, (espace politique ouvert) 337, (et éducation) 353, (et rapports de force) 278, (la politique) 70, (utopie) 122.
 Positivisme 156, 163, (juridique) 204, 359, (loi des trois états) 234.
 Pour-soi 24.
 Pour soi (et en soi) 26.
 Pouvoir (abus du) 247, 279, (contrôlé) 348, (de l'État) 205, (des mots) 39, (du langage) 39, 47, (et État) 243, (et vérité) 177, (individu, société) 242, (légitimité du) 251, (lieu du pouvoir vide) 260, (pratique du) 202, (républicain) 253, (séparation des) 247, (sources historiques du) 251, (sur le monde) 107, (transformation historique du) 203, (tutelaire) 198.
 Préconscient 32.
 Préjugé 16, 139, 150, (liés à l'hypothèse de l'inconscient) 34.
 Preuve 138.
 Prince (*Le Prince* de Machiavel) 203.
 Principe (anthropique) 305, (d'incertitude) 182, (d'inertie) 299, (de causalité) 121, (de relativité) 294, 308, (espérance et responsabilité) 329, (pur *a priori* de la connaissance) 130, (responsabilité) 199, 319, 329, (universel) 118.
 Prix 264, (du travail) 271.
 Probabilité 140.
 Profit 265.
 Progrès (culturel) 55, (cumulatif) 314, (de l'esprit humain) 224, (de la science) 175, (devoir de croire au) 241, (et philosophie des Lumières) 342, (et responsabilité) 40, (idée religieuse) 235, (moral) 55, (religion du) 235, (technique) 40, 313, 325, 328, (technique et croissance économique) 326, (technique et utopie) 329, (technique: prudence et responsabilité) **310**.
 Propriété (et travail) 272, (privée et droits de l'homme) 367.
 Prosopopée (des lois) 249.
 Protée 33.
 Propagande 19.
 Prudence 316, 323, (et responsabilité) **310**, (politique) 206.
 Psychanalyse 19, 39, 54.
 Puissance (de l'État) 205.
 Pulsion 19, (érotique) 54, (et excitation) 61, (refoulée) 20.
 Pyrrhonisme 152.

R

Raison (besoins de la) 173, (calcul des conséquences) 275, (condition de la) 120, (dans l'histoire) 233, (dialectique de la) 188, (et démocratie) 254, (et désir) 287, (et expérience) **118**, (et passion) 67, (maîtresse de l'âme) 116, (nécessité de la) 118, 123, (propre de l'homme) 118, 119, (remède de la sensibilité) 120, (rôle actif de la) 159, (spéculative et pratique) 188, (universelle) 123.
 Raisonnable 122.
 Raisonnement 142, (mathématique) 144.
 Rationalité (scientifique) 156.
 Ready-made 76.
 Réalité (intelligible) 149.
 Récit (et histoire) 226.
 Reconnaissance 16, (de soi) 24, (exigence de) 183, (par le travail) 265.

Régime (meilleur) 201.
 Règles (de la logique) 171.
 Relativisme 77, 139, (démocratique) 350.
 Relativité (principe de) 294, 308.
 Religion (du progrès) 235, (dynamique) 322, (judéo-chrétienne) 66.
 Représentation 23, 73, 141.
 République 244, 253, (des esprits) 229, (et citoyenneté) 336, (et loi) 259, (État régi par des lois) 259, (*La République* de Platon) 207.
 Résistance (droit de) 247.
 Respect 39.
 Responsabilité 185, (absolue envers la nature) 335, (et éthique) 328, (et progrès) 40, (et progrès technique) 318, 328, (et prudence) **310**, (principe) 199, 319, 329, (repensée) 199, (unilatérale) 318.
 Rêve 20, 102.
 Révolution (américaine et française) 355, (galiléenne) 120, **290**, (scientifique) 159, 290.
 Rhétorique 39, 45.
 Rituel 97.
 Robinson 16, 25.

S

Sacrifice 56.
 Sagesse 52, (cartésienne) 321.
 Salaire 264.
 Salut (religieux et laïc) 224.
 Savant (Galilée, prototype du) 292.
 Savoir (voir pour) 174.
 Sceptique 140.
 Scepticisme (modéré) 151.
 Science (au singulier ou au pluriel) 169, (cinq sciences fondamentales) 163, (classification des) 156, 163, (condition de la) 120, (construction de la raison) 159, (de l'esprit) 166, (de l'homme) 179, (de la nature et de l'homme) **154**, (et éthique) 296, 303, (et opinion) 151, (et philosophie) 172, (galiléenne et la vie) 303, (insuffisance de la science classique) 297, 304, (les sciences) 156, (mathématiques) 295, (moderne) 154, 159, 321, (mythe et) 175, (naissance de la) 154, (objectivité de la) 163, (objet des) 156, (occidentale et pensée chinoise) 290, (politique) 201, (progrès de la) 175, (rationalité scientifique) 173, (sciences humaines) 170, (technique et prudence) 316.
 Scientificité 157, 163, (modèle de) 120.
 Sens (de l'histoire) 223, 233, 342, (du monde) 266, (et fin de l'histoire) 238, (inconscient et gain de sens) 35, (perte du) 275.
 Sensible (connaissance) 148.
 Sentiment (du beau) 99, (et langage) 42.
 Servitude (et maîtrise) 190, (volontaire) 196.

Signes (système de) 36.
 Sociabilité (insociable) 250.
 Société (civile) 247, 258, (de consommation) 55, (et communauté) 242, (et État) **242**, (et langage) 37, 242, (fondement de la) 250.
 Sociologie 164, (compréhensive) 165.
 Socrate 45, 47, 58, 147.
 Sophiste 47, 77, 100, 359, (poètes et artistes) 72.
 Souveraineté 14, (contradiction de la) 341, (de l'État) 204, (de la conscience) 18, 20, 21, (du peuple) 245, 340, (et démocratie) 347, (paradoxe de la) 348.
 Spiritualité 77, (religieuse) 140.
 Spontanéité 22, 181, 187.
 Style 75.
 Subjectivité 158.
 Substance 127.
 Sujet (illusions du) 17, 27, (introuvable) 27, (la conscience, l'inconscient) **14**.
 Superstition (et fatalisme) 188.
 Surmoi (ça et moi) 32.
 Surtravail 265.
 Syllogisme 142.
 Système (totalitaire) 246.

T

Table rase 121.
 Talent (du technicien) 74.
Tekhnè 68, 75, (définition) 79.
 Technique 84, (autocorrection de la) 320, (et art) 79, (et progrès) 313, (et supplément d'âme) 322, (l'art et le beau) **68**, (limitée par le droit) 316, (objet technique et objet d'art) 113, (processus irréversible) 314, (progrès) 40, 310, 313, 325, 328.
 Technologie 75.
 Technoscience 313, (implications philosophiques de la) 325.
 Téléologie (conception téléologique de l'homme) 250.
 Temps (perdre et prendre son) 110.
 Terre (immobile) 298.
 Théâtre 73.
 Théodicée 30.
 Théologie (état théologique) 234.
 Théorie 121, 129, (de la gravitation) 135, (des catastrophes) 306, (scientifique) 134.
 Totalitaire (système) 246.
 Totalitarisme 122, (et démocratie) 246, 343.
 Tradition (esthétique) 76.
 Tragédie 86.
 Transcendance (et liberté) 60.
 Transcendantale (attitude) 23, (conditions transcendantales de la connaissance) 122, (philosophie) 129.
 Travail (abeille et architecte) 27, (aliéné) 265, 272, 273, (créateur de valeur) 270, (de l'artiste) 75, (dévalorisé)

266, (et désir de reconnaissance) 265, (et génie) 96, (et les échanges) **262**, (et liberté) 280, (et propriété) 272, (et valeur d'échange) 264, 270, (force de) 264, 271, (formateur) 273, (mutilé) 262, (œuvre et action) 266, (prix du) 271, (unité et dimension du) 262, (unité et division du) 262, 268, (valeur morale du) 281.
 Tyran (non libre) 193, (réclamé par le peuple) 349.

U

Univers (et cosmos) **290**, (géométrique) 301, (sphère infinie) 307.
 Universalité 121, (du beau) 68.
 Universel 154, (art) 99, (but de l'État) 258, (droit) 261, (loi) 138, (raison) 123.
 Utile 68, 70.
 Utilité 312.
 Utopie 322, (et progrès technique) 329, (intellectuelle) 165, (politique) 122.

V

Valeur (d'usage et d'échange) 264, (de la force de travail) 264, (de la nature) 319, (morale du travail) 281, (travail et échange) 271, (valeur-travail) 271.
 Validité 136, (des raisonnements) 142.
 Véracité (divine) 120.
 Vérification (expérimentale) 138.
 Vérité (-cohérence) 136, (-correspondance) 136, (critères de la) 138, 144, (de raison et de fait) 128, (définition de la) 136, 141, (du cœur et de raison) 153, (empirique) 121, (essence du pouvoir) 177, (et croyance) 136, (et pouvoir) 177, (formelle et matérielle) 136, 142, (immédiate et inférée) 137, (norme d'elle-même) 145, (objective) 146, (permanence et universalité) 139, (recherche de la) 147, 168.
 Vertu (du dialogue) 44.
 Vie (et conscience) 29, (et science galiléenne) 303, (haine de la) 66, (objet de science) 161, (qualité de) 331, (vraie) 105.
 Vigilance 320.
 Violence (de l'État) 245, (de l'expérience) 127, (et État) 255, (légitime de l'État) 205, 246, 256, (monopole de la violence légitime) 256, (nécessaire) 252.
 Vitalisme 161.
 Voir (pour savoir) 174.
 Volonté 180, (de Dieu) 161, (de néant) 66, (générale) 247, 259, 340.
 Vraisemblable 139.

Z

Zarathoustra 163.

Index des auteurs

Les numéros de page en gras renvoient aux *Repères historiques*.

ALAIN (Émile CHARTIER, dit)

1868-1951

422; *Les Arts et les Dieux* 94; *Éléments de philosophie* 34, 188; *Propos* 114.

APEL (Karl Otto) né en 1921

Éthique de la discussion 343, 350; *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science* 343.

ARENDT (Hannah) 1906-1975

430; *Condition de l'homme moderne* 275; *La Crise de la culture* 227, 327; *La Nature du totalitarisme* 257; *Vies politiques* 46.

ARISTOTE 384-322 av. J.-C.

382; *Du ciel* 298; *Éthique à Nicomaque* 79, 270, 274, 323, 365; *Métaphysique* 300; *Les Politiques* 208, 344.

ARNAULD (Antoine) 1612-1694

et **NICOLE** (Pierre) 1625-1695

La Logique ou l'Art de penser 178.

ARON (Raymond) 1905-1983

Dimensions de la conscience historique 226.

AUGUSTIN (saint) 354-430

388; *La Cité de Dieu* 210.

AUSTIN (John Langshaw) 1911-1960

49.

AVERROÈS (IBN RUCHD, dit)

1126-1198

389.

BACHELARD (Gaston) 1884-1962

424; *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* 301; *La Formation de l'esprit scientifique* 132, 151.

BACON (Francis) 1561-1626

La Nouvelle Atlantide 323.

BATAILLE (Georges) 1897-1962

La Part maudite 63.

BAUDRILLARD (Jean) né en 1929

La Société de consommation 274.

BENJAMIN (Walter) 1892-1940

Œuvres III 97.

BERGSON (Henri) 1859-1941

421; *Les Deux Sources de la morale et de la religion* 322; *L'Énergie spirituelle* 21; *Essai sur les données immédiates de la conscience* 187.

BERKELEY (George) 1685-1753

402; *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous* 127.

BERNARD (Claude) 1813-1878

Introduction à l'étude de la médecine expérimentale 130.

BLANCHÉ (Robert) 1898-1975

Introduction à la logique contemporaine 142.

BLOCH (Ernst) 1885-1977

Le Principe espérance 329.

BOHR (Niels) 1883-1962

182.

BRECHT (Bertolt) 1898-1956

La Vie de Galilée 307.

BUISSON (Ferdinand) 1841-1932

336; *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* 353.

CARNÉADE 215-129 av. J.-C.

229.

CHARRON (Pierre) 1541-1603

41.

CHARTIER (Roger) né en 1945

L'Ordre des livres 51.

CICÉRON 106-43 av. J.-C.

385.

COMTE (Auguste) 1798-1857

412; *Cours de philosophie positive* 161, 163, 234.

CONDORCET (Marie Jean Antoine

CARITAT, marquis de) 1743-1794

Cinq Mémoires sur l'Instruction publique 177.

CONSTANT (Benjamin) 1767-1830

Écrits politiques 197, 346.

COPERNIC (Nicolas) 1473-1543

30, 305.

COUDERC (Paul)

La Relativité 308.

COURNOT (Antoine Augustin)

1801-1877

413; *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* 235; *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique* 230.

CYNIQUES v^e-iv^e siècles av. J.-C.

229.

DARWIN (Charles) 1809-1882

De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle 30.

DEFOE (Daniel) 1660-1731

25.

DELEUZE (Gilles) 1925-1995

16.

DESCARTES (René) 1596-1650

395; *Discours de la méthode* 65, 123, 321; Lettre à la princesse Elisabeth, 18 mai 1645, 116; Lettre à la princesse Elisabeth, 4 août 1645, 287; Lettre au marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, 41; Lettre au père Mesland, 9 février 1645, 191; *Méditations métaphysiques* 22, 125; *Œuvres et Lettres* 41, 116, 160, 191, 287; *Les Principes de la philosophie* 160; *Règles pour la direction de l'esprit* 144.

DIDEROT (Denis) 1713-1784

406; *Œuvres esthétiques* 90.

DILTHEY (Wilhelm) 1833-1911

Introduction aux sciences de l'esprit 166.

DUCROT (Oswald)

Les Actes de langage 49.

DURKHEIM (Émile) 1858-1917

De la division du travail social 269; *Les Règles de la méthode sociologique* 164.

EINSTEIN (Albert) 1879-1955

et **INFELD** (Léopold)

L'Évolution des idées en physique 146.

ELLUL (Jacques) 1912-1994

«Technique et Économie», *L'Univers philosophique* 326.

- ENGELS** (Friedrich) 1820-1895
L'Origine de la famille, de la propriété et de l'État 256.
Voir aussi à **MARX** (Karl).
- ÉPICTÈTE** 50?-130?
386; *Entretiens II* 64.
- ÉPICURE** 341-270 av. J.-C.
383; *Lettre à Ménécée* 62.
- FERRY** (Jules) 1832-1893
336, 353.
- FERRY** (Luc) né en 1951
Le Nouvel Ordre écologique 330, 370.
- FOUCAULT** (Michel) 1926-1984
L'Archéologie du savoir 231.
- FREUD** (Sigmund) 1856-1939
418; *Introduction à la psychanalyse* 30; *Métapsychologie* 35, 61; *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse* 32; *Sigmund Freud présenté par lui-même* 102.
- GALILÉE** (Galileo GALILEI, dit) 1564-1642
159; *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* 299; *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles* 299; *L'Essayeur* 301.
- GROTIUS** 1583-1645
255.
- HABERMAS** (Jürgen) né en 1929
Théorie de l'agir communicationnel 50, 343.
- HAYEK** (Friedrich August von) 1899-1992
Droit, législation et liberté 347.
- HEGEL** (Friedrich) 1770-1831
408; *Cours d'esthétique* 26; *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III *Philosophie de l'esprit* 42; *Introduction à l'esthétique. Le beau* 88, 99; *Phénoménologie de l'esprit* 273; *Principes de la philosophie du droit* 258; *Propédeutique philosophique* 190; *La Raison dans l'histoire* 234, 237.
- HEIDEGGER** (Martin) 1889-1976
+28.
- HEISENBERG** (Werner) 1901-1976
182.
- HENRY** (Michel) né en 1922
La Barbarie 303, 325.
- HÉRODOTE** 484-425 av. J.-C.
222.
- HOBBS** (Thomas) 1588-1679
399; *Léviathan* 186, 253, 366.
- HOMÈRE**
59.
- HORACE** 65-8 av. J.-C.
54.
- HOTTOIS** (Gilbert)
«Éthique et technique», *L'Univers philosophique* 325.
- HUME** (David) 1711-1776
403; *Enquête sur l'entendement humain* 128, 152; *Traité de la nature humaine*, livre I, *L'Entendement* 28, 179; livre II, *Dissertation sur les passions* 128; livre III, *La Morale* 251.
- HUSSERL** (Edmund) 1859-1938
420; *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* 167; *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* 23.
- JANKÉLEVITCH** (Vladimir) 1903-1985
La Musique et l'Ineffable 93.
- JONAS** (Hans) 1903-1993
Le Principe responsabilité 199, 328.
- KANT** (Emmanuel) 1724-1804
407; *Anthropologie du point de vue pragmatique* 23; *Critique de la faculté de juger* 82, 84, 91, 94; *Critique de la raison pratique* 194; *Critique de la raison pure* 129, 159; *Fondement pour la métaphysique des mœurs* 187; *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* 212, 250; *Métaphysique des mœurs*, Ire partie, *Doctrine du droit* 209; II^e partie, *Doctrine de la vertu* 324; *Qu'est-ce que les Lumières?* 176; *Théorie et pratique* 240; *Vers la paix perpétuelle* 261.
- KELSEN** (Hans) 1881-1973
Théorie pure du droit 215.
- KIERKEGAARD** (Søren Aabye) 1813-1855
414.
- KOYRÉ** (Alexandre) 1882-1964
Études d'histoire de la pensée scientifique 302.
- KUHN** (Thomas) 1922-1996
306.
- LA BOÉTIE** (Étienne de) 1530-1563
Discours de la servitude volontaire 196.
- LEFORT** (Claude) né en 1924
Écrire. À l'épreuve du politique 369; *Philosophies de notre temps* 260.
- LEIBNIZ** (Gottfried Wilhelm) 1646-1716
398; *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* 31.
- LOCKE** (John) 1632-1704
400; *Le Second Traité du gouvernement civil*, 272, 286.
- LUCRÈCE** 98-55 av. J.-C.
384.
- MACHIAVEL** (Nicolas) 1469-1527
393; *Discours sur la première décade de Tite-Live* 252; *Le Prince* 210, 284.
- MALEBRANCHE** (Nicolas) 1638-1715
397; *De la recherche de la vérité* 123.
- MARC AURÈLE** 121-180
387.
- MARROU** (Henri-Irénée) 1904-1977
De la connaissance historique 229.
- MARX** (Karl) 1818-1883
416; *À propos de la question juive* 366; *Le Capital* 27, 269, 271.
- MARX** (Karl) et **ENGELS** (Friedrich)
L'Idéologie allemande 29; *Manifeste du Parti communiste* 238. Voir aussi à **ENGELS** (Friedrich).
- MAUSS** (Marcel) 1873-1950
Sociologie et anthropologie 55.
- MERLEAU-PONTY** (Maurice) 1908-1961
431; *Phénoménologie de la perception* 192; *Signes* 33, 43.

- MILL** (John Stuart) 1806-1873
414.
- MONOD** (Jacques) 1910-1976
Le Hasard et la Nécessité 44, 303.
- MONTAIGNE** (Michel EYQUEM de)
1533-1592
394.
- MONTESQUIEU** (Charles de
SECONDAT, baron de LA BRÈDE
et de) 1689-1755
404; *De l'esprit des lois* 214, 219.
- NICOLE** (Pierre)
voir ARNAULD (Antoine).
- NIETZSCHE** (Friedrich) 1844-1900
417; *Considérations inactuelles* 239;
La Généalogie de la morale 66;
Humain, trop humain, 96, 117; *La
Volonté de puissance* 29.
- OCKHAM** (Guillaume d')
vers 1290-1349
391.
- PASCAL** (Blaise) 1623-1662
396; *Pensées* 21, 27, 153.
- PAUL** (saint) vers 5 ou 15-62 ou 64
244.
- PLATON** vers 420-340 av. J.-C.
381; *Apologie de Socrate* 147; *Le
Banquet* 58; *Criton* 249; *Gorgias* 45,
47, 193; *Hippias majeur* 100; *Phédon*
124; *Phèdre* 92; *Protagoras* 80; *La
République* 86, 148, 207, 268.
- PLOTIN** vers 205-270
387.
- POPPER** (Karl) 1902-1994
426; *Conjectures et réfutations* 134;
*De Vienne à Francfort. La querelle
allemande des sciences sociales* 162; *La
Leçon de ce siècle* 189; *La Société
ouverte et ses ennemis* 235, 348.
- PRIGOGINE** (Ilya) et
STENGERS (Isabelle)
*La Nouvelle Alliance. Métamorphose de
la science* 304.
- PROUST** (Marcel) 1871-1922
À la recherche du temps perdu, t. III
Le Temps retrouvé 105.
- PTOLÉMÉE** (Claude) 90-168
30.
- RICCEUR** (Paul) né en 1913
Du texte à l'action 218; *Histoire et
Vérité* 232.
- ROUSSEAU** (Jean-Jacques) 1712-1778
405; *Discours sur l'origine et les
fondements de l'inégalité parmi les
hommes* 115; *Discours sur les sciences
et les arts* 63; *Du contrat social* 195,
211, 250, 255, 259, 344, 345; *Essai
sur l'origine des langues* 42; *Lettres
écrites de la montagne* 214; *La
Nouvelle Héloïse* 57; *Que l'état de
guerre naît de l'état social* 202.
- RUSSELL** (Bertrand) 1872-1970
423; *Problèmes de philosophie* 143.
- SARTRE** (Jean-Paul) 1905-1980
429; *L'Être et le Néant* 24, 60, 198.
- SCHOPENHAUER** (Arthur)
1788-1860
410; *Le Monde comme volonté et
comme représentation* 104, 228.
- SEARLE** (John) né en 1932
49.
- SÉNÈQUE** 4 av. J.-C.-65 ap. J.-C.
385; *De la brièveté de la vie* 229.
- SÉRIS** (Jean-Pierre)
La Technique 331.
- SERRES** (Michel) né en 1930
Le Contrat naturel 327.
- SIMONDON** (Gilbert) 1924-1989
*Du mode d'existence des objets
techniques* 103.
- SMITH** (Adam) 1723-1790
*Recherches sur la nature et les causes
de la richesse des nations* 271.
- SOPHOCLE** 496-406 av. J.-C.
Antigone 332, 373.
- SPINOZA** (Baruch) 1632-1677
396; *Éthique* 57, 67, 145, 160;
Lettre LVIII à Schuller, dans *Œuvres
complètes*, 285; *Traité des autorités
théologique et politique* 213; *Traité
théologico-politique* 254.
- STENGERS** (Isabelle)
voir PRIGOGINE (Ilya).
- STRAUSS** (Leo) 1899-1973
Qu'est-ce que la philosophie politique?
201.
- TAYLOR** (Charles) né en 1931
*Multiculturalisme. Différence et
démocratie* 371.
- THOM** (René) né en 1923
La Science malgré tout... 306.
- THOMAS D'AQUIN** (saint)
1228-1274
390.
- THUCYDIDE** 470 ou 460-400
ou 395 av. J.-C.
Histoire de la guerre du Péloponnèse
202, 222.
- TOCQUEVILLE** (Charles Alexis
CLÉREL de) 1805-1859
411; *De la démocratie en Amérique*
198.
- TOURNIER** (Michel) né en 1924
Vendredi ou les Limbes du Pacifique
16, 25.
- TORRICELLI** (Evangelista) 1608-1647
159.
- TRINH XUAN THUAN**
*La Mélodie secrète. Et l'homme créa
l'univers* 305.
- VICO** (Giambattista) 1668-1744
401.
- VILLEY** (Michel)
Le Droit et les droits de l'homme 368.
- WALLACE** (Alfred Russell) 1823-1913
30.
- WEBER** (Max) 1864-1920
Essais sur la théorie de la science 165;
Le Savant et le Politique 217, 256,
302.
- WEIL** (Éric) 1904-1972
Philosophie politique 216.
- WEIL** (Simone) 1909-1943
La Condition ouvrière 273.
- WILDE** (Oscar) 1854-1900
Le Déclin du mensonge 73.
- WITTGENSTEIN** (Ludwig Josef)
1889-1951
425; *Remarques philosophiques* 133;
Tractatus logico-philosophicus 141.

Table des illustrations

12-13	ph	© Andy Goldsworthy	221	ph	© Le Seuil, Paris	390	ph	© G. Dagli Orti
15	ph	© 2001 Georg Baselitz	243	ph	© Alinari-Giraudon	392	ph	© Alinari-Giraudon
37	ph	© Intel	263	ph	© Andreas Gursky/ADAGP, Paris 2001	393	ph	© S. Domingie/AKG, Paris
53	ph	© Giraudon				394	ph	© Photos 12/ARJ
69	ph	© Philippe Chancel 2000	288-290	ph	© Bruno Barbey/Magnum	395	ph	© G. Dagli Orti
		© Frank Stella/ADAGP, Paris 2001	291	ph	© Giraudon	396-h	ph	© Erich Lessing/AKG, Paris
71		© Philippe Starck/Alessi, Italie	292	ph	© BNF, Paris	396-b	ph	© AKG, Paris
72	ph	© The Museum of Modern Art, New York	293	ph	© BNF, Paris	397	ph	© Gérard Blot/RMN
		© Succession H. Matisse, 2001	294	ph	© Scala	398	ph	© Flammarion-Giraudon
73	ph	© AKG, Paris	295	ph	© 1981 Center for Creative Photography, Arizona Board of Regents	399	ph	© National Portrait Gallery, Londres
		© Roy Lichtenstein/ADAGP, Paris 2001	296	ph	© BNF, Paris	400	ph	© National Portrait Gallery, Londres
74	ph	© Musée de l'Homme	297	ph	© A. Dreyer/Linden Museum, Stuttgart	402	ph	© National Portrait Gallery, Londres
77	ph	© Musée d'Art moderne et contemporain, Strasbourg	309	ph	© Jean-Christophe Ballot	403	ph	© Scottish National Portrait Gallery, Édinbourg/ Bridgeman, Paris
		© Bertrand Lavier/ADAGP, Paris 2001	311		© Georgia O'Keeffe/ADAGP, Paris 2001			
78	ph	© John Goldings/RMN	312	ph	© Arnaudet/RMN	404	ph	© Erich Lessing/AKG, Paris
79	ph	© Luc Boegly/Archipress	313-b	ph	© Peter Menzel/Cosmos	405	ph	© G. Dagli Orti
81	ph	© Harry Shunk	313-h	ph	© Peter Menzel/Cosmos	406	ph	© G. Dagli Orti
		© Yves Klein/ADAGP, Paris 2001	314	ph	© Nicolai Fuslig/Rapho	407	ph	© AKG, Paris
83	ph	© Knoll, Paris.	315	ph	© Peter Menzel/Cosmos	408-h	ph	© AKG, Paris
84	ph	© The Imogen Cunningham Trust	316	ph	© Elliott Erwitt/Magnum	408-b	ph	© Photos 12/ARJ
85	ph	© Dyson	317	ph	© ONU	410	ph	© AKG, Paris
86-87		© Stephen Hopkins/Modernism Gallery, San Francisco	319	ph	© BIFI	411	ph	© G. Dagli Orti
					© Films sans frontières	412	ph	© Archives Hatier
88	ph	© Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Strasbourg	320	ph	© Anne Geddes	413	ph	© Archives Hatier
90	ph	© Florence Cuif/Enguerand	335	ph	© Jean-Christophe Ballot	414-h	ph	© National Portrait Gallery, Londres
92	ph	© AKG, Paris	337	ph	© Musée national de l'Éducation – INRP – Rouen	414-b	ph	© AKG, Paris
		© Nam June Paik	338	ph	© Jurgen Liepe/Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz	416	ph	© G. Dagli Orti
93	ph	© The Bridgeman Art Library	339	ph	© 1999 Sebastião Salgado Amazonas/Contact Press Images	417	ph	© AKG, Paris
95	ph	© Bridgeman-Giraudon				418 h	ph	© The Bridgeman Art Library
96	ph	© Galerie Bruno Bischofberger, Zurich	340	ph	© AKG, Paris			© Salvador Dalí, Fondation Gal
		© Miquel Barcelo/ADAGP, Paris 2001	341	ph	© Herbert List/Magnum			Salvador Dalí/ADAGP, Paris 2001
97	ph	© AKG, Paris	342	ph	© Frédéric Hanoteau/collection Pierre Bonte	418-b	ph	© AKG, Paris
98	ph	© AKG, Paris				420	ph	© AKG, Paris
		© Andy Warhol/ADAGP, Paris 2001	343	ph	© Andreas Gursky/ADAGP, Paris 2001	421	ph	© J.-L. Charmet/archives Hatier
99	ph	© Hugues Dubois, Bruxelles	355	ph	© Jean-Christophe Ballot	422	ph	© Buffard/Viollet
100	ph	© AKG, Paris	357	ph	© Cyrille Cadet/AFP	423	ph	© J.-P. Charbonnier/TOP
101	ph	© Izis/SCOOP	358	ph	© Raymond Depardon/Magnum	424	ph	© Édouard Boubat/Rapho
102	ph	© Hans Hinz	359	ph	© Martine Franck/Magnum	425	ph	© AKG, Paris
		© Paul Klee/ADAGP, Paris 2001	361	ph	© Giraudon	426	ph	© AKG, Paris
104	ph	© AKG, Paris	362	ph	© AKG, Paris	428	ph	© AKG, Paris
		© Vassili Kandinsky/ADAGP, Paris 2001	363	ph	© Stuart Franklin/Magnum	429	ph	© Henri Cartier-Bresson/ Magnum
105	ph	© AKG, Paris	364	ph	© Éditions Albin Michel, 1998	430	ph	© AKG, Paris
119		© Newberry Library, Chicago/Superstock	377	ph	© Jean-Christophe Ballot	431	ph	© Louis Monier
		© Galerie Yvon Lambert	378-379	ph	© Ferrante Ferranti			
137		© Christian Boltanski/ADAGP, Paris 2001	380	ph	© G. Dagli Orti			
			381	ph	© AKG, Paris			
155	ph	© Miguel Chevalier	382	ph	© AKG, Paris			
		© Miguel Chevalier/ADAGP, Paris 2001	383	ph	© G. Dagli Orti			
181	ph	© Tilde de Tullio	384	ph	© Alinari-Giraudon			
201	ph	© Jacqueline Hyde, Paris	385-h	ph	© G. Dagli Orti			
		© Jean Fautrier/ADAGP, Paris 2001	385-b	ph	© Erich Lessing/Magnum			
			386	ph	© Roger-Viollet			
			387-h	ph	© G. Dagli Orti			
			387-b	ph	© G. Dagli Orti			
			388	ph	© AKG, Paris			
			389	ph	© G. Dagli Orti			

Droits réservés:

Malgré nos efforts, il nous a été impossible de joindre les artistes ou ayants droit des œuvres reproduites dans les pages suivantes pour solliciter l'autorisation de reproduction, mais nous avons naturellement répertorié en notre comptabilité les droits usuels: Stephen Hopkins: p. 86-87; Nam June Paik: p. 92.

Coordination éditoriale: Claire Dupuis

Révision et préparation: Josiane Attucci

Correction: Christine Desnos

Iconographie: Brigitte Célrier assistée de Clémence Pouillet-Zagorski / Hatier illustration

Conception graphique: Hatier graphismes

Réalisation: Alinéa

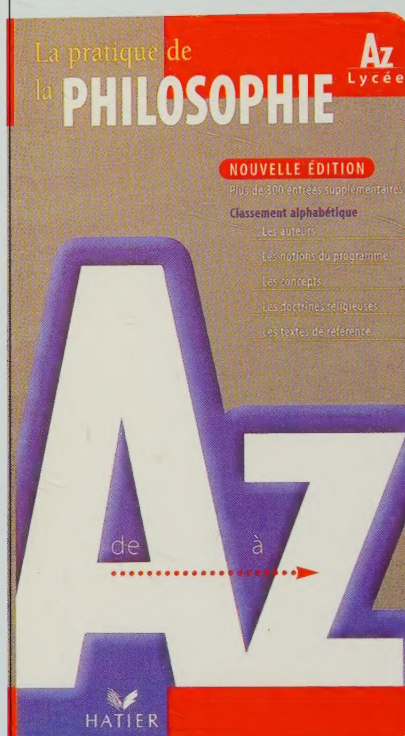
Imprimé par BONA - Dépôt légal N° 15080 - Septembre 2001.



Illustration de couverture :

Avigdor Arikha, *Avant la sortie*
(27 octobre 1981, huile sur toile,
81 x 64,8 cm, détail,
Jérusalem, Israël Museum).

Né en 1929, artiste, philosophe,
historien d'art, Avigdor Arikha
semble rechercher dans
le dépouillement de sa peinture
l'acte même de la représentation.



**Le dictionnaire
pratique
des notions
et des auteurs
de la philosophie.**

www.sosphilo.com

www.editions-hatier.fr



**Danger
le photocopillage
tue le livre**

Le photocopillage, c'est l'usage abusif et collectif
de la photocopie sans autorisation des auteurs et des éditeurs.
Largement répandu dans les établissements d'enseignement,
le photocopillage menace l'avenir du livre, car il met en danger
son équilibre économique. Il prive les auteurs d'une juste rémunération.
En dehors de l'usage privé du copiste, toute reproduction totale
ou partielle de cet ouvrage est interdite.

48 7422 8



9 782218 734540