

La philosophie contemporaine (XX^e siècle)

Au XX^e siècle, la philosophie se divise en deux branches : la phénoménologie et la philosophie analytique. Ces deux courants sont deux réponses possibles à la « crise de la représentation » qui secoue le début du siècle. La phénoménologie, fondée par Husserl, étudie les *phénomènes* de la conscience, c'est-à-dire le « monde de la vie » (*Lebenswelt*), le monde des apparences telles qu'elles se manifestent à la conscience. La philosophie analytique, elle, se focalise sur l'analyse du langage et de la logique pour analyser, comme son nom l'indique, nos concepts et le fonctionnement de notre pensée. La phénoménologie donnera naissance à l'existentialisme par le biais de Heidegger, bien que ce courant ait aussi une origine propre, qui remonte à Saint Augustin et passe par Pascal et Kierkegaard.

De la phénoménologie à l'existentialisme



Edmund Husserl (1859-1838)

Husserl fonde, au tout début du XX^e siècle, la phénoménologie, c'est-à-dire l'analyse des phénomènes de la conscience. C'est une réponse à la crise des fondements des mathématiques et de l'ensemble de la science. Pour assurer la validité de l'ensemble de nos connaissances, il faut leur fournir un fondement solide et indubitable. La démarche de Husserl est donc analogue à la démarche cartésienne.

Toutefois, Husserl a pris conscience de la nature *intentionnelle* de la conscience : « toute conscience est conscience de quelque chose ». Par conséquent il ne s'en tient pas au « je pense donc je suis » de Descartes. En effet, dire « je pense », c'est dire « je pense quelque chose ». Le sujet n'est pas seul, il est toujours accompagné d'un objet. Pas de conscience sans objet. Aussi le fondement, pour Husserl, n'est pas le cogito nu, mais l'ensemble des données premières de la conscience, c'est-à-dire l'ensemble des apparences, du *Lebenswelt*, c'est-à-dire le « monde de la vie », le monde tel qu'il est vécu. Husserl suspend notre croyance à l'existence du monde (c'est l'*épokhè*, analogue du doute hyperbolique de Descartes), mais il conserve les apparences. Je ne sais pas s'il y a un arbre, mais je sais que je perçois un arbre.

Ce monde de la vie est, selon Husserl, le fondement absolu et inébranlable de la science, sont point de départ et son point d'arrivée. Il est ce qu'elle doit expliquer : car la science doit avant tout rendre compte des phénomènes. Ceci étant établi, Husserl se lance dans l'analyse logique de ces phénomènes. Il crée en quelque sorte une logique particulière, la logique de la conscience, ou phénoménologie. Donnons quelques exemples :

D'abord, la phénoménologie étudie l'acte de connaissance, conçu comme un acte intentionnel, c'est-à-dire ayant rapport à un objet, selon le concept antique remis au goût du jour par Brentano, le maître de Husserl :

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du moyen âge ont appelé la présence intentionnelle (ou encore mentale) et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale – rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon.

Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* (1874), chapitre I, § 5

Ainsi, tout acte de conscience se caractérise par un *objet intentionnel*, ou noème (arbre, triangle, dieu), et par un *mode intentionnel*, ou noèse, qui est la manière dont l'objet est appréhendé, la manière dont l'objet apparaît (désir, jugement, croyance, crainte, amour, etc.).

La distinction de Heidegger entre être et étant provient de là : l'étant est l'objet, son être (ou mode d'être) est la manière dont il nous apparaît.

Husserl étudie ensuite les relations purement logiques qui relient nos actes de conscience entre eux. En particulier, la phénoménologie se présente comme une science descriptive des essences. Car selon Husserl les phénomènes nous donnent directement accès aux essences. Une première observation est que nous saisissons une essence par *variation eidétique*, c'est-à-dire en faisant varier continûment les propriétés du phénomène. Par exemple, nous ne pouvons concevoir un triangle que par variation imaginaire de ses propriétés. En fait, une propriété n'est rien d'autre qu'un ensemble de variations possibles et de limites infranchissables. Toute connaissance repose donc sur l'*imagination*. On voit poindre ici l'idée selon laquelle l'être est fondé sur la projection de possibilités, c'est-à-dire sur le « néant » ou le « temps ». Cette idée sera développée par Heidegger et Sartre.

D'autre part, Husserl met en évidence l'existence d'une *intuition intellectuelle*, contrairement à Kant qui considérait que toute intuition est sensible. En effet, quand je dis « le ciel est bleu », je vois bien le ciel et la bleuté, mais je ne vois nulle par le « est ». Et il en va de même pour l'ensemble des connecteurs logiques : c'est par une saisie spécifique de l'esprit (intuition intellectuelle) que nous pouvons les comprendre. On peut aller plus loin et établir la logique de nos concepts, en montrant par exemple que certaines significations sont secondaires par rapport à d'autres : l'idée de *rouge* est une signification abstraite et dépendante, alors que l'idée d'une *chose rouge* est concrète et indépendante : elle peut être conçue par soi. Bref, la phénoménologie est une logique, mais contrairement à la logique formelle c'est une logique rédigée « à la première personne », qui reste ancrée dans le domaine de la conscience, dans la description de nos vécus de conscience.

La philosophie de Husserl prendra, dans l'entre-deux-guerres, une dimension politique : Husserl voit dans l'*oubli de l'être* et du *monde de la vie* la cause profonde de la montée des périls, notamment du fascisme et du nazisme.



Martin Heidegger (1889-1976)

Heidegger est peu connu du grand public, mais avec Wittgenstein il est sans doute le plus grand philosophe du XX^e siècle. S'inspirant de son professeur Husserl, il se rattache à la phénoménologie : le but de la philosophie est selon lui de faire apparaître les phénomènes qui nous sont de prime abord cachés. La vérité est *dévoilement*.

La grande question que pose Heidegger est la *question de l'être*. Heidegger distingue l'être (le fait d'être) de l'étant (ce qui est). Cette distinction peut se comprendre à partir de la distinction phénoménologique entre l'objet intentionnel et le mode de visée. L'étant est l'objet, l'être est la manière dont l'objet nous apparaît. Par exemple, une chaise nous apparaît comme un ustensile : l'être de cet étant est l'utilité.

Nous avons une compréhension intuitive de l'être : nous comprenons tous ce que signifie le verbe être, par exemple quand nous disons que « le ciel est bleu » ou que « Dieu est » ou que « c'est vrai ». Mais cette compréhension n'est pas thématifiée explicitement. Si on nous demande qu'est-ce que l'être, nous ne saurons guère répondre. C'est dire que l'être est précisément un phénomène caché, qu'il faut dévoiler. Parce que l'être est un phénomène, l'ontologie, la science de l'être, n'est possible que comme phénoménologie :

Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit « faire voir » ? Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent.

Mais ce qui en un sens privilégié demeure *retiré*, ou bien retombe dans la *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière « *dissimulée* », ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, l'*être* de l'*étant*. Il peut être recouvert au point d'être oublié, au point que la question qui s'enquiert de lui et de son sens soit tue. Ce qui par conséquent requiert, en un sens insigne et à partir de sa réalité la plus propre, de devenir phénomène, c'est cela dont la phénoménologie s'est thématiquement « emparée » comme de son objet.

La phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie*. Le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés.

Heidegger, *Être et temps* (1927), § 7, c

Pour répondre à cette question de l'être, Heidegger interroge un étant privilégié : le Dasein. Par ce terme, qui signifie « être là », Heidegger désigne la réalité humaine, la conscience ouverte au monde, ou encore l'*être-au-monde*, formule qui résume la structure intentionnelle de la conscience. Le Dasein est privilégié car il est l'étant qui comprend l'être et qui a un rapport spécifique à son propre être : en effet, pour cet étant « il y va de son être », c'est-à-dire qu'il *existe* : il se projette, il se tient hors de lui-même, il est ce qu'il fait. En étudiant l'être du Dasein, c'est-à-dire l'existence, Heidegger fonde donc l'*existentialisme* proprement dit, bien que son but soit d'établir une *ontologie* : l'analyse de l'être du Dasein n'est qu'un préalable, un chemin vers l'analyse de l'être en général.

En somme, s'inspirant de la formule de Parménide selon laquelle « être et penser sont en quelque sorte le même », Heidegger analyse la compréhension de l'être pour étudier l'être. Il remonte à la pensée « originaire », c'est-à-dire la plus primitive et la plus fondamentale, et découvre qu'elle repose sur l'action, laquelle ne prend sens que dans le cadre d'un projet où des moyens (outils) sont utilisés en vue de certaines fins. Cette capacité d'envisager un étant *en tant que quelque chose*, par exemple une pierre *en tant que* marteau, est ce qui distingue l'homme de l'animal et fonde la pensée. Toute pensée constitue en effet en une *analyse* et une *synthèse* : par l'analyse on distingue deux dimensions de la chose, et par la synthèse on les réunit : « le marteau est lourd », « le ciel est bleu », tous les énoncés ont au fond la même structure. Celui qui les prononce effectue par là même la différence ontologique entre l'être et l'étant, entre la chose et ce en tant que quoi elle apparaît. Le lieu de la vérité n'est donc pas la proposition, comme le croient les logiciens, mais l'être vivant qui la prononce, le Dasein ouvert au monde : la vérité est une propriété de l'être-au-monde. Seul celui qui est au monde peut être « dans le vrai » ou « dans l'erreur ».

En effet, la projection est l'événement qui, comme il met en suspens en lançant en avant, pour ainsi dire désassemble (διαίρεσις) – *désassemblage de l'emportement* mais – comme nous l'avons vu – justement de telle sorte que, en soi, a lieu à ce moment un « tourner » de celui qui projette en tant que ce qui *lie* et *relie* (συνθεσις). La projection est cet événement originellement simple qui, pris dans un sens formel et logique, unifie ce qui en soi est contradictoire : relier et séparer. Mais en tant que configuration de la distinction entre le possible et l'effectif dans la possibilisation, en tant qu'irruption dans la distinction de l'être et de l'étant, la projection est aussi ce fait de *se rapporter* dans lequel naît l'« en tant que ». En effet, l'« en tant que » exprime le fait que, somme toute, de l'étant est devenu manifeste dans son être, que cette distinction a eu lieu. L'« en tant que » est ce qui désigne le moment structurel de cet « entre-deux » qui originellement *fait irruption*.

Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, § 76

Cette étude de la pensée révèle que l'être n'apparaît que par la *projection de possibilités*, donc sur fond du temps. C'est le temps qui rend possible la compréhension de l'être. L'intentionnalité est une projection qui repose sur des *ekstases temporelles*, c'est-à-dire des projections du Dasein dans le temps. Heidegger met ainsi à jour la structure existentielle du

Dasein : existence (projection dans l'avenir), facticité (le rapport au passé, à ce que nous sommes toujours déjà : notre disposition, notre manière d'être affecté) et présence (la rencontre de l'étant à partir d'un projet et de notre disposition). En somme, l'être repose sur le temps : le temps est la condition de l'être.

Le but de Heidegger était ontologique plutôt qu'existentialiste, mais on a surtout retenu ses analyses existentielles. En particulier, il esquisse une théorie de l'*aliénation* qui fait de lui un fondateur de la critique sociale contemporaine, au même titre que Marx. Selon Heidegger, le Dasein peut exister authentiquement, mais le plus souvent il existe de façon inauthentique. C'est-à-dire qu'il se comprend lui-même à partir des autres. Il vit dans l'opinion des autres, pour reprendre les formules de Pascal et de Rousseau. Heidegger utilise le mot « On » pour exprimer cette aliénation. Le Dasein inauthentique vit comme *On* vit, il pense comme *On* pense, il lit le livre que tout le monde lit, etc. On trouve une illustration littéraire magistrale de cette philosophie dans *La Mort d'Ivan Illich*, courte nouvelle de Tolstoï. Mais qui est ce « On » ? Ce n'est pas une entité mystérieuse qui flotterait au-dessus des individus : c'est un mode d'être de chaque Dasein particulier. Chaque Dasein peut vivre sur le mode du On ou sur le mode authentique.

L'aliénation du On est particulièrement visible dans le rapport à la mort. On meurt, tout le monde meurt : cette manière de parler nous prive de notre rapport individuel à la mort. Le sentiment authentique face à la mort, à savoir l'angoisse, est transmué en une peur qui passe pour une lâcheté. La mort et l'angoisse sont la clé de l'authenticité. En effet, la mort est une possibilité particulière – la possibilité de l'impossibilité de l'existence –, si bien que notre existence culmine dans la prise en compte de cette possibilité. L'angoisse, quant à elle, est un sentiment bien particulier : son objet n'est aucun *étant* en particulier, mais l'angoisse monte de nous-mêmes, c'est-à-dire de l'*être-au-monde*. Ce qui s'ouvre à nous dans l'angoisse, c'est l'ouverture au monde elle-même.

Ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse se dévoile comme *ce devant-quoi* elle s'angoisse : l'être-au-monde. L'identité du devant-quoi de l'angoisse et de son pour-quoi s'étend même jusqu'au s'angoisser lui-même. Car celui-ci est en tant qu'affection un mode fondamental de l'être-au-monde. *L'identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, l'être-à* comme *pouvoir-être isolé, pur, jeté, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection* insigne qui est devenue le thème de l'interprétation. L'angoisse isole et ouvre ainsi le Dasein comme « *solus ipse* ». Ce « solipsisme » existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le Dasein, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde.

Heidegger, *Être et temps* (1927), § 40

Par ces analyses de la mort et de l'angoisse, Heidegger rejoint la tradition philosophique qui voit dans la méditation de la mort la clé de la liberté et de l'existence pleine et authentique (cf. Montaigne par exemple). Les analyses de Heidegger sur le « On » évoquent également le « divertissement » décrit par Pascal : *On* cherche sans cesse à fuir l'angoisse et l'existence authentique en s'affairant, en s'adonnant à une curiosité frénétique et superficielle : conversations, lecture de journaux, etc. *On* cherche constamment à se rassurer en se fuyant soi-même...

Sur cette base, Heidegger développe une pensée de l'art originale, qui voit dans l'œuvre d'art la révélation d'un « monde » (ensemble de significations et de valeurs) et de la « terre » (rapport originel à la matérialité, la matière étant mise en valeur dans l'œuvre d'art). Sa pensée évolue d'ailleurs de plus en plus vers une forme hybride entre philosophie et poésie.

Le dernier point essentiel de la philosophie de Heidegger est la pensée de la technique. Il conçoit la technique moderne, depuis Descartes, comme un projet visant à soumettre le

monde, à nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Si bien que l'être, aujourd'hui, est essentiellement utilitaire : nous concevons tout étant sur le mode de l'outil, du matériau disponible, à portée de la main. La nature dans son ensemble est conçue comme une sorte de réservoir d'énergie qui est *sommé* de fournir ce que nous voulons. Heidegger souligne le danger de cette emprise de la technique, mais il ne donne pas de solution, et cite même ce vers de Hölderlin :

*Wo aber Gefahr ist,
Wächst das Rettende auch*

Mais là où est le danger,
Là croît aussi ce qui sauve



Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Jean-Paul Sartre est beaucoup plus connu du grand public français que Heidegger. Pourtant, toute sa philosophie s'inspire considérablement de ce dernier. Cela s'explique sans doute par la position médiatique et engagée de Sartre, qui a milité pendant de nombreuses années, dans l'après-guerre, aux côtés du parti communiste, et qui a marqué les imaginations par sa présence pittoresque dans les cafés de Saint-Germain des Près.

Dans son ouvrage principal, *L'être et le néant*, Sartre établit lui aussi une « ontologie phénoménologique » : il y affirme que la conscience humaine, étant rapport intentionnel à un objet, est toujours extatique, hors de soi : elle « est ce qu'elle n'est pas » et elle « n'est pas ce qu'elle est ». Les notions de possibilité et de temps présentes chez Heidegger prennent chez Sartre la forme de l'imagination et du néant : l'homme est un néant, il est ce qui a rapport au néant grâce à son imagination.

Sartre s'oppose à l'idée de l'inconscient en remarquant que le concept de censure est incohérent : pour qu'il y ait censure il faut en effet qu'il y ait conscience de ce qui doit être censuré. Ainsi Sartre voit dans l'inconscient une des ruses de la *mauvaise foi* pour se déresponsabiliser, alors que l'homme est fondamentalement libre, il est *condamné à la liberté*. Comme Alain, Sartre s'oppose donc à l'idée de l'inconscient pour des raisons morales.

Sartre analyse également le rapport à autrui : autrui me constitue, il est le médiateur indispensable entre moi et moi-même. Il faut un sujet pour que je puisse prendre conscience de moi-même comme objet, comme le révèle le phénomène de la honte. Ce rapport à autrui peut virer au factice quand nous jouons un rôle : le garçon de café *joue* au garçon de café. Notre conscience, au fond, n'est rien, elle est un néant, c'est-à-dire une pure possibilité de jouer n'importe quel rôle. Nous ne sommes rien d'autre que ce que nous faisons, et c'est un mensonge de la mauvaise foi de donner l'illusion d'être quelque chose, d'être un individu bien déterminé. C'est là la forme sartrienne de l'inauthenticité heideggerienne : nous fuyons notre existence authentique et notre liberté en nous coulant dans un moule impersonnel.

Je ne puis être objet pour moi-même car je suis ce que je suis ; livré à ses seules ressources, l'effort réflexif vers le dédoublement aboutit à l'échec, je suis toujours ressaisi par moi. Et lorsque je pose naïvement qu'il est possible que je sois, sans m'en rendre compte, un être objectif, je suppose implicitement par là même l'existence d'autrui, car comment serais-je objet si ce n'est pour un sujet ? Ainsi autrui est d'abord pour moi l'être par qui je suis objet, c'est-à-dire l'être par *qui* je gagne mon objectivité⁴⁷. Si je dois seulement pouvoir concevoir une de mes propriétés sur le mode objectif, autrui est déjà donné. Et il est donné non comme être de mon univers, mais comme un sujet pur. Ainsi ce sujet pur que je ne puis, par définition, *connaître*, c'est-à-dire poser comme objet, il est toujours *là*, hors portée et sans distance lorsque j'essaie de me saisir comme objet. Et dans l'épreuve du regard, en m'éprouvant comme objectivité non révélée, j'éprouve directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui.

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1943)

⁴⁷ C'est-à-dire le statut d'objet, par opposition à celui de sujet.

L'essentiel de la philosophie de Sartre est d'ailleurs dans une posture morale : l'existentialisme, qui prétend réaliser la synthèse entre le marxisme et la liberté humaine. Doctrine athée, l'existentialisme affirme que l'homme est seul, libre et responsable. Il n'y a pas de nature humaine prédéfinie : *l'existence précède l'essence*. Il ne peut se référer à aucune transcendance et doit créer lui-même ses valeurs. L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Il a toujours le choix : la seule liberté qu'il n'a pas, c'est de renoncer à sa liberté.

Dostoïevski avait écrit : « Si Dieu n'existait pas tout serait permis. » C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite.

Ainsi nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait.

Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme* (1946)

Sartre est également un grand écrivain (prix Nobel de littérature) avec des pièces de théâtre philosophiques comme *Huis clos* (« l'enfer, c'est les autres »). Il est aussi un précurseur de la pensée de l'absurde, par exemple avec *La Nausée*, un roman qui explore le sentiment de l'existence, qui apparaît comme un excès : il y a du trop dans cette racine, je suis en trop, l'être est en trop. Ce « trop » signifie l'excès d'un monde qui n'a aucune raison d'être.

La philosophie analytique



Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

Wittgenstein est passé par deux philosophies successives. La première, celle du *Tractatus logico-philosophicus* rédigé au front durant la Première guerre mondiale, est une conception de la logique et du langage qui voit dans celui-ci un « tableau » du monde, une image des faits, de sorte que toute question bien posée peut recevoir une réponse : ainsi il n'y a pas de problème, toute connaissance est scientifique et doit pouvoir être vérifiée expérimentalement. Il n'y a pas d'énigme et la philosophie ne consiste en rien d'autre qu'en la clarification du langage et de nos propositions.

Dans cette conception il n'y a pas d'énigme, mais il y a du *mystique* : le langage ne peut pas tout dire. En particulier il ne peut représenter sa forme de représentation, c'est-à-dire la forme logique que le langage et le monde ont en commun.

La proposition n'exprime quelque chose que pour autant qu'elle est une image. [...]

Ma pensée fondamentale est [...] que la *logique* des faits ne se laisse pas représenter. [...]

4.1 – La proposition représente l'existence et la non-existence des états de choses.

4.11 – La totalité des propositions vraies constitue la totalité des sciences de la nature.

4.111 – La philosophie n'est aucune des sciences de la nature. (Le mot « philosophie » doit désigner quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous, mais non pas à côté des sciences de la nature.)

4.112 – Le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée.

La philosophie n'est pas une doctrine mais une activité.

Une œuvre philosophique consiste essentiellement en élucidations.

Le résultat de la philosophie n'est pas un nombre de « propositions philosophiques », mais le fait que des propositions s'éclaircissent.

La philosophie a pour but de rendre claires et de délimiter rigoureusement les pensées qui autrement, pour ainsi dire, sont troubles et floues.

4.113 – La philosophie limite le domaine discutable des sciences de la nature.

4.114 – Elle doit délimiter le concevable, et, de la sorte, l'inconcevable. Elle doit limiter de l'intérieur l'inconcevable par le concevable.

4.115 – Elle signifiera l'indicible, en représentant clairement le dicible.

4.116 – Tout ce qui peut être en somme pensé, peut être clairement pensé. Tout ce qui se laisse exprimer se laisse clairement exprimer.

4.12 – La proposition peut représenter la réalité totale, mais elle ne peut représenter ce qu'il faut qu'elle ait en commun avec la réalité pour pouvoir la représenter – la forme logique.

4.121 – [...] Ce qui se reflète dans le langage, le langage ne peut le représenter.

Ce qui s'exprime *soi-même* dans le langage, *nous-mêmes* ne pouvons l'exprimer par le langage.

La proposition *montre* la forme logique de la réalité. Elle l'exhibe.

4.1212 – Ce qui *peut* être montré *ne peut pas* être dit. [...]

6.5 – Une réponse qui ne peut être exprimée suppose une question qui elle non plus ne peut être exprimée. *L'énigme* n'existe pas. Si une question se peut absolument poser, elle *peut* aussi trouver sa réponse.

6.51 – Le scepticisme *n'est pas* réfutable, mais est évidemment dépourvu de sens s'il s'avise de douter là où il ne peut être posé de question. Car le doute ne peut exister que là où il y a une question ; une question que là où il y a une réponse, et celle-ci que là où quelque chose *peut* être dit. [...]

6.521 – La solution du problème de la vie se remarque à la disparition de ce problème. (N'est-ce pas là la raison pour laquelle des hommes pour qui le sens de la vie est devenu clair au terme d'un doute prolongé n'ont pu dire ensuite en quoi consistait ce sens ?)

6.522 – Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique.

6.53 – La juste méthode en philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire sinon ce qui se peut dire, donc les propositions des sciences de la nature – donc quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie – et puis à chaque fois qu'un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions. Cette méthode ne serait pas satisfaisante pour l'autre – il n'aurait pas le sentiment que nous lui enseignons de la philosophie – mais *elle* serait la seule rigoureusement juste.

6.54 – Mes propositions sont élucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles, sur elles, par-dessus elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde.

7. – Sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1921)

Dans sa deuxième philosophie, Wittgenstein a entrepris une critique radicale de la pensée du *Tractatus* en élargissant considérablement sa conception du langage. Le langage, en effet, n'est pas étroitement logique ni représentatif : il peut nous servir à accomplir de multiples actions. La diversité des **jeux de langage** est extrême, et chaque jeu de langage repose au fond dans une **forme de vie** particulière.

– Mais combien de sortes de phrases existe-t-il ? L'affirmation, l'interrogation, le commandement peut être ? – Il en est d'innombrables sortes ; il est d'innombrables et diverses sortes d'utilisation de tout ce que nous nommons « signes », « mots », « phrases ». Et cette diversité, cette multiplicité n'est rien de stable, ni de donné une fois pour toutes ; mais de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage naissent, pourrions-nous dire, tandis que d'autres vieillissent et tombent en oubli. (Nous trouverions une *image approximative* de ceci dans les changements des mathématiques.)

Le mot « *Jeu* de langage » doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie.

Représentez-vous la multiplicité des jeux de langage au moyen des exemples suivants :

Commander et agir d'après des commandements.

Décrire un objet d'après son aspect, ou d'après des mesures prises. Reconstituer un objet d'après une description (dessin).
 Rapporter un évènement.
 Faire des conjectures au sujet d'un évènement.
 Former une hypothèse et l'examiner.
 Représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes.
 Inventer une histoire ; et lire.
 Jouer du théâtre. Chanter des « rondes ».
 Deviner des énigmes.
 Faire un mot d'esprit ; raconter.
 Résoudre un problème d'arithmétique pratique.
 Traduire d'une langue dans une autre.
 Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier.



Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques* (1953), § 23

Le rôle de la philosophie est alors de clarifier ces différents jeux : car les problèmes philosophiques naissent de la confusion entre différents jeux de langage. La philosophie est une *thérapeutique* qui vise à nous guérir de nos maladies linguistiques.

Les conséquences de cette philosophie sont multiples. Par exemple, il n'y a pas de signification idéale ou de « langage privé » : le sens d'un mot n'est rien d'autre que son *mode d'emploi*. De cette affirmation au béhaviorisme, il n'y a qu'un pas, que franchiront les héritiers de Wittgenstein.

Le structuralisme et la pensée française (années 1960)

Après l'existentialisme (issu de Heidegger) et la pensée de l'absurde (issue de Schopenhauer) qui s'expriment chez Sartre et Camus, et aussi au théâtre avec Ionesco et Beckett dans les années 1950, une nouvelle philosophie se développe dans la France des années 1960 : le structuralisme.

Le structuralisme provient de plusieurs sources. D'abord de la linguistique saussurienne, qui présente la langue comme une *structure* au sens fort, c'est-à-dire un ensemble de termes dont la nature est déterminée exclusivement par leurs *relations* : ce qui fait le sens d'un mot n'est pas sa nature intrinsèque mais sa relation aux autres mots.

Les structuralistes (Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida) étendent cette notion de structure à l'ensemble des phénomènes humains : Barthes analyse des phénomènes de société comme la mode et les mythes modernes, Lacan affirme que « l'inconscient est structuré comme un langage », Derrida déconstruit les textes littéraires et philosophiques eux-mêmes pour faire ressortir leurs structures communes, Foucault montre que les sciences de chaque époque s'inscrivent dans une structure commune (*épistémè*), et enfin Lévi-Strauss fait ressortir les structures des institutions sociales (relations de parenté, mythes, art, etc.). Bref, tous les phénomènes humains sont ainsi expliqués en termes de structures.

Michel Foucault (1926-1984)

C'est au point de vue épistémologique que Foucault développe une pensée structuraliste : dans *Les Mots et les choses*, il essaie de montrer que les sciences ne progressent pas de façon continue. A chaque époque, une structure commune organise l'ensemble des savoirs, déterminant les types de problèmes et les types de réponse. Cette structure générale de la connaissance est ce que Foucault appelle une *épistémè* (science, en grec). Ces structures n'évoluent pas : elles sont remises en causes de façon brutale, par une révolution scientifique. Et ces structures sont en quelque sorte incommensurables entre elles, d'où un certain *relativisme épistémologique* défendu par Foucault. Notre connaissance ne progresse pas vraiment, c'est plutôt que nous comprenons les choses d'une autre manière, dans un autre cadre. Cette histoire des épistémè fait écho à la thèse heideggerienne selon laquelle l'*être*

(c'est-à-dire notre façon d'appréhender les choses, notre rapport au monde) est historique. Cette notion est aussi, si l'on veut, le développement de la notion kantienne d'a priori (condition de la pensée qui précède toute expérience), mais bien au-delà de l'espace et du temps il s'agit d'un a priori historique, social et existentiel, c'est-à-dire au fond la *facticité* : ce à partir de quoi nous partons pour penser comme pour agir.

Concrètement, l'épistémè de la Renaissance est l'interprétation : le microcosme est censé refléter le macrocosme, et c'est par analogie que procède le savoir. Puisque la noix ressemble au cerveau, elle doit avoir un lien avec lui et est susceptible de soigner les maladies cérébrales. A cette épistémè succède celle de l'âge classique, qui est une épistémè de l'ordre : désormais chaque être est considéré comme connu à partir du moment où il s'insère dans une classification générale (classifications des plantes et des animaux notamment). Au XIX^e siècle, la science entre dans une nouvelle ère avec la découverte de l'homme (sciences de l'homme), c'est-à-dire la découverte de la vie (biologie), du travail (économie) et du langage (linguistique). Ainsi, conclut Foucault, l'homme est une invention récente, et sa fin est probablement prochaine : il pourrait bien disparaître, comme un visage de sable effacé par la mer. Peut-être Foucault pense-t-il au structuralisme lui-même, qui précisément tend à dissoudre l'homme (l'individu) dans des structures.

La pensée de Foucault ne se limite pas à cette dimension épistémologique. Il est aussi et surtout un philosophe politique. Dans la tradition de Machiavel, Hobbes, Spinoza et Nietzsche, il conçoit la société comme une guerre civile permanente. « La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens », écrit-il en renversant la proposition de Clausewitz. Les relations de pouvoir, en effet, traversent l'ensemble de la société et des institutions, comme l'avait déjà vu La Boétie. A la limite, le pouvoir est un pur dispositif de représentation qui peut même fonctionner sans dominant. C'est ce que révèle le paradigme du panoptique :

A la périphérie un bâtiment en anneau ; au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible (...). Chacun, à sa place, est bien enfermé dans une cellule d'où il est vu de face par le surveillant, mais les murs latéraux l'empêchent d'entrer en contact avec ses compagnons. Il est vu, mais il ne voit pas ; objet d'une information, jamais sujet dans une communication. La disposition de sa chambre, en face de la tour centrale, lui impose une visibilité axiale ; mais les divisions de l'anneau, ces cellules bien séparées impliquent une invisibilité latérale. Et celle-ci est garantie de l'ordre. Si les détenus sont des condamnés, pas de danger qu'il y ait complot, tentative d'évasion collective, projets de nouveaux crimes pour l'avenir, mauvaises influences réciproques ; si ce sont des malades, pas de danger de contagion ; des fous, pas de risque de violences réciproques ; des enfants, pas de copiage, pas de bruit, pas de bavardage, pas de dissipation. Si ce sont des ouvriers, pas de rixes, pas de vols, pas de coalitions, pas de ces distractions qui retardent le travail, le rendent moins parfait ou provoquent des accidents. La foule, masse compacte, lieu d'échanges multiples, individualités qui se fondent, effet collectif, est abolie au profit d'une collection d'individualités séparées. Du point de vue du gardien, elle est remplacée par une multiplicité dénombrable et contrôlable ; du point de vue des détenus, par une solitude séquestrée et regardée.

De là, l'effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice ; que cet appareil

architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l'exerce ; bref que les détenus soient pris dans une situations de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs.

Michel Foucault, *Surveiller et punir*, 1975

Voilà pourquoi votre lycée ressemble à une prison : parce que *c'est* une prison, ou un hôpital, ou une usine. Foucault diagnostique ainsi l'émergence de nouvelles techniques de gouvernement. Le panoptique (dont la version contemporaine est la caméra de surveillance) est le symptôme d'une société de contrôle, où le pouvoir s'exerce essentiellement par la connaissance du gouverné.

Plus généralement, on assiste à un changement général du paradigme de gouvernement : on est passé de la *loi* à la *norme*. La société d'Ancien régime était fondée sur une loi donnée par Dieu qui déterminait le bien et le mal. La sanction avait un sens moral et religieux. La société moderne ne fait plus référence à aucune transcendance, ni même aux notions morales. Son seul objectif est la gestion de la population. L'homme n'est plus analysé comme un sujet politique, mais comme un être naturel obéissant à des lois. Le modèle du gouvernement n'est plus idéal mais réel (cf. Machiavel) : ce n'est plus la théologie et la philosophie mais l'économie et la médecine. On est passé du philosophe-roi au médecin-roi. Les délinquants sont désormais considérés comme des nuisances économiques à gérer ou comme des malades à soigner : c'est pourquoi les châtiments (torture, travaux forcés, peine de mort) disparaissent au profit du seul enfermement, visant à assurer la sécurité de la société. Nous sommes passés du patriarcat au matriarcat⁴⁸, de l'Etat régalien à l'Etat providence. A la figure du policier se substitue progressivement la figure du médecin, du pompier, du sociologue, du gestionnaire. Foucault parle de *biopouvoir* pour désigner ce pouvoir sur la vie : d'un pouvoir qui fait mourir (peine de mort) ou laisse vivre on est passé à un pouvoir qui fait vivre (aides sociales) ou laisse mourir.

Autre symptôme de cette grande transformation : « Désormais la sécurité est au-dessus des lois »⁴⁹ et de la légitimité, car elle prétend être la source de toute légitimité. La récente loi sur la rétention de sûreté, qui permet de garder en prison un délinquant ayant refusé de se soigner alors même qu'il a purgé sa peine, constitue un exemple éclatant de cette priorité donnée à la sécurité sur la légitimité. Cette volonté de sanctionner une faute potentielle avait été anticipée par Steven Spielberg dans *Minority Report*, un film avec Tom Cruise où la police « *pre-crime* » détecte les délits avant même qu'ils ne soient commis et arrête les délinquants quelques secondes avant qu'ils ne passent à l'acte.

⁴⁸ « La femme est l'avenir de l'homme », comme disait Aragon.

⁴⁹ Michel Foucault affirmait cela dès 1977, quand une manifestation fut interdite arbitrairement par la police pour des raisons de sécurité. *Dits et écrits*, III, § 211.