



Le Pakao

PHILOSOPHIE

Interdiction de photocopier

Collection Le Pakao 78 370 31 51

- ❖ Le sujet
- ❖ La conscience, l'inconscient
- ❖ La perception
- ❖ Autrui
- ❖ Le désir
- ❖ L'existence et le temps
- ❖ La culture
- ❖ Le langage
- ❖ L'art
- ❖ Le travail
- ❖ La technique
- ❖ La religion
- ❖ L'histoire
- ❖ La raison et le réel
- ❖ Théorie et expérience
- ❖ La démonstration
- ❖ L'interprétation
- ❖ Le vivant
- ❖ La matière et l'esprit
- ❖ La vérité
- ❖ La politique
- ❖ La société et les échanges
- ❖ La justice et le droit
- ❖ L'État
- ❖ La morale
- ❖ La liberté
- ❖ Le devoir
- ❖ Le bonheur
- ❖ BONUS



Le sujet

La conscience, l'inconscient

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

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

- Pascal répond qu'elle fait à la fois l'une et l'autre. Parce qu'elle rend l'homme responsable de ses actes, la conscience définit l'essence de l'homme et fait sa dignité. J'ai conscience de ce que je fais et peux en répondre devant le tribunal de ma conscience et celui des hommes : seul l'homme a accès à la dimension de la spiritualité et de la moralité.
- Pourtant, parce que la conscience l'arrache à l'innocence du monde naturel, l'homme connaît aussi par elle sa misère, sa disproportion à l'égard de l'univers et, surtout, le fait qu'il aura à mourir.
- Cependant, avoir conscience de soi, ce n'est pas lire en soi comme dans un livre ouvert : savoir que j'existe, ce n'est pas encore connaître qui je suis. Davantage même : c'est parce que je suis un être de conscience que je peux me tromper sur mon propre compte, m'illusionner et me méconnaître – un animal dénué de conscience ne saurait se mentir à soi-même.

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

- Certes, je peux me tromper dans la connaissance que je crois avoir de moi : celui qui croyait être courageux peut s'avérer n'être qu'un lâche, etc. ; mais la pure conscience d'être, elle, est nécessairement vraie.

Ainsi, Descartes, au terme de la démarche du doute méthodique, découvre le caractère absolument certain de l'existence du sujet pensant : « je pense, donc je suis ». Quand bien même tout ce en quoi je crois n'aurait pas plus de vérité que le contenu de mes songes, une certitude demeure, celle que j'existe, et aucun doute, aussi exagéré soit-il, ne peut la remettre en cause.

- Descartes fait ainsi du phénomène de la conscience de soi le fondement inébranlable de la vérité, sur lequel toute connaissance doit prendre modèle pour s'édifier.

3. Comment concevoir la conscience ?

- Que je sois certain que j'existe ne me dit pas encore qui je suis. Descartes répond que je suis « une substance pensante » absolument distincte du corps. Pourtant, en faisant ainsi de la conscience une « chose » existant indépendamment du corps et repliée sur



elle-même, Descartes ne manque-t-il pas la nature même de la conscience, comme ouverture sur le monde et sur soi ?

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

4. Qu'est-ce que l'intentionnalité de la conscience ?

- Que la conscience ne soit pas une substance, mais une relation, cela signifie que c'est par l'activité de la conscience que le monde m'est présent. Husserl tente tout au long de son œuvre de dégager les structures fondamentales de cette relation, à commencer par la perception. Il montre ainsi que celle-ci est toujours prise dans un réseau de significations : je ne peux percevoir que ce qui pour moi a un sens.
- Quand on l'a retrouvé, Victor, l'enfant sauvage qui avait grandi élevé par les loups, ne sursautait pas lorsqu'on tirait derrière lui un coup de feu, mais se retournait lorsqu'on décortiquait des noix : le coup de feu n'était tout simplement pas perçu, parce qu'il ne signifiait rien.

5. Quel rôle la conscience joue-t-elle dans la perception ?

- Lorsque je perçois quelque chose, je le vise en fait sous la forme d'un « comme » : je me rapporte à la cruche comme à ce qui sert à boire, etc. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de perception sans signification.
- Surtout, la conscience constitue la perception : par exemple, je ne verrai jamais d'un seul regard les six faces d'un cube. Il faut donc que ma conscience fasse la synthèse des différents moments perceptifs (le cube de devant, de côté et de derrière) pour construire ma représentation du cube. Toute perception est une construction qui suppose une activité de la conscience : c'est ce que Husserl nomme la synthèse temporelle passive – passive, parce que ma conscience opère cette synthèse sans que je m'en rende compte, et temporelle, parce qu'elle synthétise différents « moments » perceptifs qui se succèdent.

6. Suis-je totalement transparent à moi-même ?

- La conscience n'est pas pure transparence à soi : le sens véritable des motifs qui me poussent à agir m'échappe souvent. C'est ce dont Freud rend raison en posant l'existence d'un inconscient qui me détermine à mon insu. Le sujet conscient se trouve ainsi dépossédé de sa souveraineté et la conscience de soi ne peut plus être prise comme le modèle de toute vérité.
- L'inconscient n'est pas le non conscient : mes souvenirs ne sont pas tous actuellement présents à ma conscience, mais ils sont disponibles (c'est le préconscient).



L'inconscient forme un système indépendant qui ne peut pas devenir conscient sur une simple injonction du sujet parce qu'il a été refoulé. C'est une force psychique active, pulsionnelle, résultat d'un conflit intérieur entre des désirs qui cherchent à se satisfaire et une personnalité qui leur oppose une résistance.

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

La citation

« L'homme est à la fois le plus proche et le plus éloigné de lui-même. » (Saint Augustin)

La perception

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

1. Comment articuler perception et sensation ?

- On peut soutenir que ce sont les différentes sensations qui, d'elles-mêmes, vont s'additionner pour composer peu à peu l'objet : la sensation de l'odeur de la table, de son toucher, de sa couleur et de sa forme s'ajoutent les unes aux autres jusqu'à constituer la perception de l'objet « table ». Cette solution est défendue par les empiristes : la connaissance dérive toute de l'expérience, et l'expérience est entièrement faite d'une accumulation de sensations. Ces dernières sont donc à l'origine de nos connaissances : nous avons d'abord des sensations, et ce sont elles qui composent nos idées. Ainsi, la seule chose qui me soit donnée, c'est une diversité de sensations sans rapport entre elles.
- Mais comme certaines de ces sensations se présentent toujours conjointement dans mon expérience sensitive, je finis par prendre l'habitude de les unir : je désigne alors leur union par un seul nom (je nomme « tulipe » l'union de certaines odeurs, couleurs, formes visuelles se présentant ensemble) ; je finis donc par considérer cette union comme formant une seule idée simple (la tulipe en général). Au sens strict, toute chose



n'est alors qu'une collection de sensations singulières et distinctes, unies sous une seule dénomination par une habitude associative.

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

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

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

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

Nous voilà face à une alternative : ou bien on soutient avec les empiristes que la perception se confond avec la sensation, mais alors elle n'offrirait qu'un pur divers sans unité ni signification propre ; mais cela ne correspond en rien à notre expérience perceptive. Ou bien on soutient avec Descartes que la perception d'un objet se confond avec un acte de la raison : percevoir, c'est concevoir, ce qui fait aussi problème.

Comme le note en effet Merleau-Ponty, devant la raison, un carré est toujours un carré, qu'il repose sur l'une de ses bases ou sur l'un de ses sommets ; mais pour la perception, dans le second cas, il est à peine reconnaissable : nous percevons spontanément autre chose. Par conséquent, il faut sans doute sortir de l'alternative si l'on veut rendre compte de notre expérience perceptive réelle : l'objet perçu ne serait alors ni une pure collection de diverses qualités senties par les sens, ni un pur fragment d'étendue conçu par la raison. Il faudrait cesser de confondre la perception avec autre chose qu'elle (sensation ou intellection) et lui restituer sa spécificité.

4. Comment peut-on sortir de l'alternative ?

- C'est Husserl qui nous donne la solution : dans la perception, la chose ne se donne ni morcelée dans une diversité de qualités sensibles distinctes, ni comme une totalité parfaitement claire et transparente pour la raison qui la conçoit. Elle se donne « par esquisses ». En effet, je peux faire le tour de cette table que j'ai sous les yeux ; je peux



m'en approcher ou m'en éloigner, etc. : j'ai sans cesse conscience de l'existence d'une seule et même table, alors même que la perception de cette table ne cesse de varier. Ce mystère est au fond l'essence de la perception.

- Chaque « vécu » de la table est vécu de la même table : il n'en est pas une représentation dans l'esprit ni une simple apparence. Au contraire, chaque vécu de la table me la rend effectivement présente, mais à sa façon, d'un certain point de vue, sous un certain aspect ; c'est ainsi dans un flux temporel d'esquisses que chaque objet apparaît à la conscience, et il ne peut en être autrement : je ne peux pas, par définition, percevoir en même temps les six faces d'un cube posé devant moi. Le propre de la chose perçue, c'est donc de ne jamais pouvoir se donner tout entière à la conscience : un objet perceptif entièrement présent, une perception saturée d'esquisses, sont un idéal toujours visé mais jamais atteint.

La citation

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

Autrui

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

1. Comment définir ce qu'est autrui ?

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

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

- Nous avons retenu du solipsisme cartésien l'idée que le moi est plus certain que le monde : il y a d'abord le moi, puis ensuite seulement le monde et autrui ; avec Descartes, la conscience devient une substance qui saisit sa pure mêmeté dans l'acte du cogito. Selon Descartes en effet, je n'ai pas besoin d'autrui pour avoir conscience de moi ; mais tout seul, puis-je avoir conscience d'exister ?



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

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

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

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

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

- Pour Hobbes, j'ai besoin d'autrui parce qu'il est dans la nature humaine de désirer l'honneur, c'est-à-dire de désirer qu'autrui admette ma supériorité. La rencontre d'autrui nous révèle donc ce qu'est le fond de la nature humaine : le désir de pouvoir.

- Hegel juge cette thèse insuffisante, car Hobbes suppose une nature humaine antérieure à la rencontre d'autrui. Selon Hegel, je ne suis pas d'emblée un homme qui aurait besoin qu'autrui reconnaisse en moi une humanité déjà constituée, je ne suis homme que si autrui m'accorde ce statut. Le désir de pouvoir, et donc le besoin d'autrui, n'est pas seulement révélateur, mais bien constitutif de mon humanité.

5. Quel est le sens de la thèse de Hegel ?

- Autrui est comme un miroir me disant qui je suis : je ne deviens pas un homme tout seul, parce que c'est autrui qui m'accorde le statut d'être humain. Selon Hegel, l'humanité ne nous est pas donnée une bonne fois pour toutes, par exemple à la naissance : au contraire, elle est gagnée si nous voyons autrui nous l'accorder.

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



ne suffit pas que je reconnaisse autrui pour qu'il me reconnaisse : tel est le véritable sens de la dialectique du maître et de l'esclave.

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

- Je reconnais autrui comme un homme, et en échange, il fait de même... Hegel va montrer en quoi cette thèse est absurde : si je cesse de dominer autrui, si je le reconnais comme un autre homme, alors, c'est lui qui va me dominer ! La reconnaissance est donc, pour Hegel, « une rivalité à mort » dont l'enjeu est le choix entre la vie et la liberté. Dans la lutte pour la reconnaissance, l'esclave est le premier à lâcher prise : il préfère abandonner sa liberté plutôt que de risquer sa vie. Le maître arrive donc à obliger l'autre à le reconnaître comme étant un homme, c'est-à-dire comme étant libre ; et en acceptant de reconnaître le maître, l'esclave accepte d'être asservi, c'est-à-dire de ne pas être lui-même reconnu comme homme.

- Mais Hegel montre comment l'esclave se libérera à son tour par le travail et la maîtrise de soi, tandis qu'à son tour le maître deviendra esclave de sa jouissance.

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

- Selon Hegel, comme le maître refuse de donner son statut d'homme à l'esclave, c'est finalement lui qui devient inhumain : sa liberté est celle du désir, elle l'enchaîne en fait au plaisir et à la jouissance. Faisant d'autrui un moyen d'assouvir ses désirs, et non une fin en soi, le maître méconnaît la liberté véritable : je ne suis véritablement libre que si je reconnais qu'autrui, malgré toutes ses différences, est le même que moi.
- La moralité ne se fonde donc pas sur un prétendu « droit à la différence », bien au contraire : c'est parce qu'autrui, malgré ses différences, appartient au même, c'est-à-dire à l'humanité, que j'ai des devoirs moraux envers lui ; c'est pourquoi Rousseau faisait de la pitié, sentiment naturel par lequel je m'identifie aux souffrances d'autrui, le fondement de la moralité.

La citation

« Le solipsisme ne serait rigoureusement vrai que de quelqu'un qui réussirait à constater son existence sans être rien et sans rien faire, ce qui est impossible, puisqu'exister c'est être au monde. » (Merleau-Ponty)

Le désir

Nous éprouvons sans cesse des désirs : que le désir vise un objet déterminé – une belle voiture – ou un état diffus et général – le bonheur –, désirer semble faire corps avec l'élan même de la vie qui sans cesse nous entraîne au-delà de nous-mêmes : vers les



objets extérieurs pour nous les approprier, ou vers ce que nous voudrions être mais que nous ne sommes pas.

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

- Si Spinoza a pu faire du désir l'essence même de l'homme, c'est que désirer n'est pas un phénomène accidentel mais bien le signe de notre condition humaine.
- C'est d'abord le signe d'un manque : on ne désire que ce que l'on n'a pas. Il y aurait au cœur de l'homme une absence de plénitude et un inachèvement qui aspireraient à se combler et qui seraient à l'origine de la dynamique même de l'existence.

2. Peut-on identifier désir et besoin ?

- Le besoin caractérise l'état de l'organisme lorsqu'il est privé de ce qui assure son fonctionnement : on distingue le besoin vital – boire et manger –, qui concerne la conservation de l'individu, et le besoin sexuel, qui assure la survie de l'espèce.
- S'ajoutent à ces besoins physiologiques les besoins dits « artificiels », créés par la société. Dans les deux cas, le besoin trouve son assouvissement dans un objet qui lui préexiste et le complète. Il en va autrement du désir : il n'a pas d'objet qui lui soit par avance assigné. Quand je désire être heureux, suis-je capable de définir précisément ce que j'attends ? L'objet du désir est indéterminé.

3. Le désir peut-il être pleinement satisfait ?

- Dans le désir, il n'est pas dit que j'aspire vraiment à une satisfaction qui fasse disparaître tout désir. Le désir est contradictoire car il veut et ne veut pas être satisfait : que serait, en effet, une vie sans désir, si ce n'est une vie morte ?
- Par ailleurs, le désir sent confusément qu'aucun objet n'est à même de le satisfaire pleinement. C'est pourquoi, à la différence du besoin, il est illimité, insatiable et sans cesse guetté par la démesure, comme le montre Platon dans le Gorgias quand il compare l'homme qui désire à un tonneau percé qui ne peut jamais être rempli. Selon Schopenhauer, la vie d'un être de désir est donc comme un pendule qui oscille entre la souffrance (quand le désir n'est pas satisfait, et que le manque se fait douloureusement sentir) et l'ennui (quand le désir est provisoirement satisfait).

4. Le désir est-il par essence violent ?

- Dans le Léviathan, Hobbes montre que le comportement humain est une perpétuelle marche en avant du désir. Sitôt satisfait, il se porte sur un autre objet, et ainsi de suite à l'infini ; mais comme les objets désirables ne sont pas en nombre illimité, mon désir se heurte tôt ou tard au désir d'autrui.
- Les autres deviennent non pas seulement des concurrents, mais bien des adversaires, car le meilleur moyen d'empêcher le désir de l'autre de me barrer la route est de tuer



l'ennemi. Parce qu'il est un être de désir, l'homme naturel est nécessairement violent : il faut un État pour faire cesser « la guerre de tous contre tous ».

5. Tout désir est-il désir de pouvoir ?

Dans le Traité de la nature humaine, Hobbes va plus loin. Je ne désire un objet que parce qu'un autre le désire aussi : ce que je désire, ce n'est pas l'objet lui-même, c'est en priver autrui pour le forcer à reconnaître que je peux obtenir ce qu'il se voit refusé.

Tout désir aspire à obtenir de l'autre l'aveu du pouvoir, c'est-à-dire « l'honneur ». Tout désir, en tant qu'il vise avant tout à l'humiliation de l'autre, est désir de pouvoir.

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

6. Faut-il chercher à maîtriser ses désirs ?

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

- S'arracher à la peur superstitieuse de la mort et des dieux et s'en tenir aux désirs naturels et nécessaires, qui sont tout à la fois faciles à combler et dont la satisfaction est source de plaisir, telle est la morale épicurienne. Toutes deux dessinent l'idéal d'une sagesse humaine fondée sur l'absence de troubles (ou ataraxie) et l'harmonie avec la nature.

La citation

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

L'existence et le temps

1. Peut-on définir ce qu'est le temps ?

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

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



2. En quoi la conscience est-elle temporelle ?

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

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

- Selon Kant, le temps n'est ni une intuition (une perception), ni un concept, mais plutôt la forme même de toutes nos intuitions : cela seul explique que le temps soit partout (tout ce que nous percevons est dans le temps) et cependant nulle part (nous ne percevons jamais le temps comme tel).
- Nous ne pouvons percevoir les choses que sous forme de temps et d'espace ; et ces formes ne sont pas déduites de la perception, parce que toute perception les suppose. La seule solution consiste donc, pour Kant, à faire du temps et de l'espace les formes pures ou a priori de toutes nos intuitions sensibles : le temps n'est pas dans les choses, il est la forme sous laquelle notre esprit perçoit nécessairement les choses.

4. Quelle est la solution proposée par Bergson ?

- Ni le passé, ni l'avenir ne sont : seul l'instant présent existe réellement, et le temps n'est que la succession de ces instants ponctuels de l'avenir vers le passé. Quand nous essayons de comprendre le temps, nous le détruisons en en faisant une pure ponctualité privée d'être.
- Bergson montre ainsi que notre intelligence comprend le temps à partir de l'instant ponctuel : elle le spatialise, puisque la ponctualité n'est pas une détermination temporelle, mais spatiale. Le temps serait alors la succession des instants, comme la ligne est une succession de points. Notre intelligence comprend donc le temps à partir de l'espace : comprendre le temps, c'est le détruire comme temps. À ce temps spatialisé, homogène et mesurable, il faut donc opposer notre vécu interne du temps ou « durée ».



- À ce temps spatialisé, homogène et mesurable, il faut donc opposer notre vécu interne du temps ou « durée » : la durée, c'est le temps tel que nous le ressentons quand nous ne cherchons pas à le comprendre. Elle n'a pas la ponctualité abstraite du temps : dans la durée telle que nous la vivons, notre passé immédiat, notre présent et notre futur immédiat sont confondus.

Tout geste qui s'esquisse est empreint d'un passé et gros d'un avenir : se lever, aller vers la porte et l'ouvrir, ce n'est pas pour notre vécu une succession d'instant, mais un seul et même mouvement qui mêle le passé, le présent et l'avenir. La durée n'est pas ponctuelle, elle est continue, parce que notre conscience dans son présent se rapporte toujours à son passé et se tourne déjà vers son avenir. La durée non mesurable, hétérogène et continue est donc le vrai visage du temps avant que notre intelligence ne le décompose en instants distincts.

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

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

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

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

6. Le temps fait-il de la mort notre horizon ?

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

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



La culture

Le langage

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

1. Comment définir le langage ?

- Le langage se définit par un vocabulaire, c'est-à-dire par un pouvoir de nomination, et par une grammaire, c'est-à-dire par des règles régissant la nature et les relations des mots. Saussure a montré que les mots que nous utilisons pour parler (ou signes) sont la totalité d'un signifiant (la suite de sons qui compose le mot) et d'un signifié (ce que le mot désigne).
- Il a aussi établi qu'il n'y avait aucun rapport logique entre le signifiant et le signifié : c'est la thèse de l'arbitraire du signe. Le langage est donc une convention arbitraire ; ce pourquoi, d'ailleurs, il y a plusieurs langues.

2. Peut-on parler d'un langage animal ?

- Certains animaux ont développé des formes évoluées de communication, et particulièrement ceux qui vivent en société comme les abeilles. Mais, comme l'a montré Benvéniste, ce « langage » n'a rien à voir avec le langage humain : il dicte un comportement, et non une réponse linguistique.
- Les animaux n'utilisent pas dans leur communication des signes composés, mais des signaux indécomposables. Alors que le langage humain est un langage de signes, la communication animale est un code de signaux, dont chaque signal renvoie à une seule signification possible.

3. Qu'est-ce qui caractérise le langage humain ?

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



4. Sur quelle faculté le langage repose-t-il ?

- Le mot « arbre » désigne aussi bien cet arbre-ci que cet arbre-là. « Arbre » ne désigne pas un arbre donné, mais le concept même d'« arbre » (ce que doit être une chose pour être un arbre : avoir un tronc, etc.) ; c'est pour cela qu'il peut désigner tous les arbres. Les mots ne renvoient pas à des choses, mais à des concepts abstraits et généraux.
- Le langage est donc le fruit de notre faculté d'abstraction : le mot « arbre » peut désigner tous les arbres, parce que nous avons, contrairement aux animaux, la faculté de ne voir dans cet arbre-ci qu'un exemplaire de ce que nomme le mot « arbre » (le concept d'arbre).

5. Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?

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

6. Le langage constitue-t-il la communauté humaine ?

- La conscience ne vise pas autrui comme une chose parmi les choses, parce que, contrairement aux choses, autrui peut répondre quand je lui parle : parce qu'il me répond, autrui est non un simple objet de ma perception, mais un autre sujet qui me vise à son tour dans sa propre conscience.
- Le langage permet de viser intentionnellement autrui comme sujet : Husserl peut donc affirmer que c'est lui qui fonde la communauté humaine entendue comme « communauté intersubjective. »

7. Le langage a-t-il une fonction éthique ?

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



La citation

« Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde » (Wittgenstein)

L'art

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

1. Comment définir l'art ?

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

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

- L'artisan a pour but de produire des objets d'usage : c'est l'usage qu'on va faire de l'objet qui détermine ses caractéristiques et donc la façon dont on va le fabriquer.
- L'artiste quant à lui ne vise pas l'utile, mais le beau. Si l'habileté technique est la limite supérieure de l'art de l'artisan, elle est la limite inférieure des beaux-arts : alors qu'on attend d'un objet courant qu'il soit bien conçu et réalisé de façon à être d'usage aisé, on n'attend pas simplement d'un tableau qu'il soit bien peint, mais qu'il éveille en nous le sentiment du beau.

3. Peut-on définir ce qu'est le beau ?

- Deux grandes conceptions s'affrontent dans l'histoire de la philosophie : soit le beau est une caractéristique de l'objet, soit il est un sentiment du sujet. La première doctrine remonte à Platon : une chose est belle quand elle est parfaitement ce qu'elle doit être ; on peut parler d'une belle marmite, quand cette marmite rend exemplaire l'idée même de marmite.
- La seconde est inaugurée par Kant : le beau n'est pas une caractéristique de l'objet, c'est un sentiment du sujet, éveillé par certains objets qui produisent en nous un sentiment de liberté et de vitalité. En effet, le sentiment du beau est le « libre jeu » de



l'imagination et de l'entendement : le beau suscite un jeu de nos facultés par lequel nous éprouvons en nous le dynamisme même de la vie.

4. Le beau dépend-il du goût de chacun ?

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

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

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

5. L'œuvre d'art a-t-elle une fonction ?

- Contrairement à l'objet technique qui trouve la raison de son existence dans son utilité, l'œuvre d'art semble ne pas avoir de fonction particulière. Suffit-il alors de rendre un objet technique inutilisable pour en faire une œuvre d'art ? C'est en tous cas la théorie du ready-made de Marcel Duchamps.

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

6. L'art sert-il à quelque chose ?

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

- Dans le tableau, ce n'est donc pas la nature que je contemple, mais l'esprit humain : l'art est le moyen par lequel la conscience devient conscience de soi, c'est-à-dire la façon par laquelle l'esprit s'approprie la nature et l'humanise. C'est donc parce que nous nous y contemplons nous-mêmes que l'art nous intéresse.

Certes, un outil est aussi le produit de l'esprit humain ; mais il a d'abord une fonction



utilitaire et pratique. En contemplant une œuvre d'art en revanche, nous ne satisfaisons pas un besoin pratique, mais purement spirituel : c'est ce qui fait la supériorité des œuvres sur les autres objets qui peuplent notre monde.

La citation

« Est beau, ce qui plaît universellement et sans concept. » (Kant)

Le travail

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

1. En quoi le travail est-il une nécessité ?

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

2. Travailler est-il un obstacle à la liberté ?

- Si le travail est vécu comme une contrainte pénible, il n'en est pas moins le moyen par lequel l'homme s'affranchit de la nature et conquiert sa liberté et son humanité. C'est ce que montre Hegel : en m'apprenant à retarder le moment de la satisfaction de mes désirs, le travail m'oblige à me discipliner.
- Dans l'effort, l'homme se rend peu à peu maître de lui : il se libère ainsi de la nature en lui (les instincts) en transformant la nature hors de lui. Faire taire la tyrannie des instincts, n'est-ce pas là précisément être libre, n'est-ce pas là la marque propre de l'humanité ? Le travail est donc nécessaire en un second sens : sans lui, l'homme ne peut pas réaliser son humanité.

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

- Le travail ne doit pas être pensé dans l'horizon de la survie : par son travail, l'homme cultive et humanise la nature (Marx) et se cultive lui-même.
- Tel est le sens de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel : le maître, c'est-à-dire celui qui jouit du travail d'autrui sans avoir rien à faire de ses dix doigts, est



finalement le véritable esclave ; et l'esclave, qui apprend à se discipliner lui-même et acquiert patiemment un savoir-faire, devient maître de lui comme de la nature. Alors qu'il était une contrainte subie et la marque de l'esclavage, le travail devient moteur de notre libération.

4. Le travail fonde-t-il la propriété ?

- Le champ appartient à celui qui l'a défriché et qui le laboure : c'est, selon Locke, le fondement même de la société civile. Je possède ce que je travaille, sans avoir pour cela besoin du consentement des autres ; mais comme je ne peux pas tout travailler, ma propriété est naturellement limitée : le droit naturel répartit donc équitablement la propriété entre les hommes.
- Rousseau ajoute cependant que ce droit naturel n'est pas le droit positif : dans un corps social organisé, c'est la loi, et non le seul travail, qui fixe la propriété de chacun. Lorsqu'il passe de l'état de nature à l'état civil, l'homme abandonne le bien dont il jouissait seulement pour en être le premier occupant : désormais, n'est à moi que ce dont la loi me reconnaît légitime propriétaire. L'État doit-il alors simplement constater l'inégalité des richesses et de la propriété de chacun, ou doit-il chercher à les répartir entre ses membres ?

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

- Marx montre comment le système capitaliste fait du propriétaire d'un bien non celui qui le travaille, mais celui qui en possède les moyens de production : c'est le capital qui est rémunéré, et non le travail, en sorte que les propriétaires n'ont pas besoin de travailler, et que les travailleurs ne peuvent devenir propriétaires.
- En dépossédant le travailleur de ses moyens de production et du produit de son travail, le capitalisme, au lieu d'en faire une activité libératrice et formatrice, a rendu le travail aliénant : dans « le travail aliéné » inauguré par la grande industrie et le salariat, non seulement l'ouvrier n'est pas maître de ce qu'il fait, mais encore sa force de travail est elle-même vendue et achetée comme une marchandise. Le travail devient donc aliéné en un double sens : d'abord parce que le travailleur le vend, et ensuite parce qu'en le vendant, il s'aliène lui-même.

La citation

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

La technique



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

1. La technique est-elle spécifiquement humaine ?

- Chez l'animal, l'organe et l'outil se confondent : le crabe, par exemple, se sert de ses pinces pour s'enterrer. Même les primates ne fabriquent pas d'outils : un chimpanzé peut se servir d'un bâton pointu qu'il a ramassé, mais il ne saurait le tailler lui-même pour le rendre pointu.
- Dans le *Protagoras*, Platon fait le récit mythique de la naissance de la technique : l'imprudent Épiméthée n'ayant laissé à l'homme aucun instrument naturel pour se nourrir et se défendre, son frère Prométhée aurait dérobé la technique et le feu aux dieux. Entendons par là que la technique comme production d'outils est pour l'homme une nécessité vitale : avec la technique, l'homme devient « homo faber » (Bergson), l'être qui place des outils entre lui et le monde.

2. Que signifie la définition aristotélicienne de la technique ?

- Selon Aristote, tout objet produit non par la nature, mais par l'homme, est déterminé par quatre causes : la cause matérielle (la matière dans laquelle il est fait), la cause formelle (la forme qu'on va lui donner), la cause finale (ce à quoi l'objet va servir) et la cause efficiente (l'artisan qui travaille l'objet).
- La technique est l'ensemble des règles permettant d'ordonner ces causes dans un art donné : une règle technique nous dit comment travailler telle matière, quelle forme lui donner, si l'on veut en faire tel objet.

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

- Un artisan n'est pas libre de faire ce qu'il veut : on ne fait pas des haches en plomb ou des fers à cheval en bois. Pour produire un objet, il faut ordonner la matière et la forme selon la fonction qu'on veut lui attribuer, en obéissant à ce qu'on appelle les règles de l'art.
- Ces règles ne sont pas laissées au caprice de tel ou tel : elles sont nécessaires et enseignables, c'est-à-dire qu'on peut les transmettre ; en ce sens, on peut dire qu'elles sont « vraies », parce qu'elles ne changent pas et ne peuvent pas être modifiées.

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

Pour comprendre ce qu'est une chose, il faut savoir ou imaginer comment elle a été produite : c'est ce qu'on appelle le « schème artificialiste ». Autrement dit, la technique nous fournit les modèles selon lesquels nous comprenons le monde qui nous entoure : ainsi, nous appliquons sans même nous en rendre compte des schèmes techniques sur



la nature afin de la rendre compréhensible – nous disons qu'un arbre produit des fruits, comme on dit d'un potier qu'il produit des cruches. Cela signifie que la façon dont nous pensons la technique détermine radicalement notre rapport au monde.

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

- Selon Aristote, la technique est l'ensemble des règles définissant les moyens en vue d'une fin. Heidegger montre comment notre modernité ne pense plus la technique comme l'ensemble des règles nécessaires à un art : nous en sommes au contraire venus à ne plus penser les choses qu'en termes techniques.
- La technique n'est donc pas un instrument neutre qu'on peut bien ou mal utiliser, mais un mode de pensée. L'homme ne pense plus qu'à gérer, à calculer et à prévoir : c'est la différence que fait Heidegger entre la pensée méditante et désintéressée, et la pensée calculante qui veut par la technique dominer la nature et l'asservir aux besoins de l'homme.
- Le danger lié à la technique n'est donc pas d'abord celui d'une explosion nucléaire ou d'un conflit planétaire destructeur : le véritable danger, c'est que la technique devienne l'unique mode de pensée, c'est-à-dire la seule façon que nous ayons de penser quelque chose. Car alors, il nous faudra craindre que l'homme se pense lui-même en termes techniques, comme un objet manipulable ou comme une ressource à exploiter de la manière la plus productive possible.

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

La citation

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

La religion

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



1. Peut-on définir la religion ?

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

2. Peut-on distinguer plusieurs sortes de religions ?

- Comte voyait dans le fétichisme la religion la plus primitive. La croyance fétichiste confère aux objets des qualités magiques : ainsi, c'est parce qu'une force surnaturelle l'habite que l'arme est mortelle. On parlera alors de magico-religieux : le rite vise à se concilier les grâces de puissances supérieures potentiellement menaçantes.
- Selon Comte, le stade suivant est celui du polythéisme : ce ne sont plus les objets qui sont vénérés, mais des êtres divins représentés de manière anthropomorphique. Au rite religieux est alors associé l'élément du mythe comme récit des origines : le mythe n'est pas qu'un récit imaginaire, c'est un modèle qui sert à expliquer le réel et à le comprendre en racontant sa genèse.
- Le dernier stade de la religion, nous dit Comte, est le monothéisme.

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

- Les religions monothéistes croient en un dieu unique, contrairement aux religions polythéistes. Et si les mythes des religions polythéistes se perdent dans la nuit des temps, s'ils racontent une origine en-dehors de l'histoire, les religions monothéistes en revanche ne sont pas mythiques : elles affirment leur caractère historique en posant l'existence « datable » de leur fondateur (Abraham et Moïse, Jésus-Christ, ou Mahomet).
- Surtout, c'est avec le monothéisme que Dieu n'est plus pensé à l'image de l'homme : il est désormais infiniment distant, il est le tout-autre. Il ne s'agit plus alors de faire des sacrifices pour s'attirer ses faveurs, mais de croire en lui : avec le monothéisme, c'est la notion de foi qui prend tout son sens.

4. Quelles sont les nouveautés apportées par le monothéisme ?

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



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

5. Quel est le sens de la critique de Feuerbach ?

- Selon Feuerbach, le christianisme s'est approché de la vérité de la religion sans toutefois l'atteindre : en affirmant que dans le Christ, Dieu s'est fait homme, le christianisme amorce un mouvement que la philosophie doit achever en inversant la proposition. En fait, la religion n'est pas le mystère du Dieu qui s'est fait homme, mais le mystère de l'homme qui s'est fait Dieu.

- Même si l'homme l'ignore, Dieu n'est autre que l'homme lui-même : pensant Dieu comme étant tout autre que lui, l'homme s'aliène puisqu'il se dépossède de ses caractéristiques les plus dignes pour les donner à Dieu. « L'homme pauvre a un dieu riche » : cela signifie que le dieu chrétien n'est que la projection des espérances humaines ; cela signifie aussi que l'homme a dû se dépouiller de toutes ses qualités pour en enrichir Dieu. Nous devons alors réapprendre à être des hommes en nous libérant de l'aliénation religieuse.

6. Religion et raison s'excluent-elles mutuellement ?

- La philosophie doit, selon Feuerbach, entreprendre la « critique de la déraison pure », c'est-à-dire du christianisme ; en cela, il s'oppose à Kant, qui envisage la possibilité d'une religion rationnelle. Si la Critique de la raison pure a bien montré qu'aucune preuve de l'existence de Dieu n'était recevable, Kant y explique également que l'existence de Dieu est un postulat nécessaire de la raison pratique. Le devoir en effet semble aller à l'encontre de notre bonheur personnel : dans ce monde, il n'est pas possible de penser le juste rapport entre bonheur et vertu.

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

7. Une religion rationnelle est-elle possible ?

- La religion de Kant est-elle encore religieuse ? Pascal aurait répondu par la négative : contre Descartes, et contre tous ceux qui veulent réduire la religion à ce qu'il est raisonnable de croire, Pascal en appelle au cœur qui seul « sent Dieu ».



- C'est justement la marque de l'orgueil humain que de vouloir tout saisir par la raison et par « l'esprit » ; mais ce n'est pas par la raison que nous atteindrons Dieu, mais par le sentiment poignant de notre propre misère : la foi qui nous ouvre à Dieu est d'un autre ordre que la raison, et la raison doit lui être subordonnée.

Les citations

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

« Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. » (Pascal)

L'histoire

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

1. L'histoire est-elle une science ?

- L'historien répond à une exigence de vérité, le problème étant qu'il raconte un passé auquel il n'a pas été présent. Toutefois cette exigence de vérité ne suffit pas à faire de l'histoire une science. Toute science a pour but de dégager des constantes ou lois universelles et prédictives. Or, l'histoire est une discipline purement empirique : il n'y a pas de lois universelles de l'histoire comme il y a des lois en physique.
- L'histoire peut seulement nous enseigner comment les choses se sont passées, et non comment elles se passeront. Si donc nous définissons une science par son objet, alors l'histoire n'est pas une discipline scientifique ; en revanche, elle l'est peut-être par sa méthode : l'historien a pour but de dire ce qui s'est réellement passé à partir de traces qu'il authentifie et qu'il interprète.

2. En quoi consiste le travail de l'historien ?

- Le travail de l'historien est un travail d'interprétation : il ne s'agit pas simplement pour lui de faire une chronologie, mais d'établir le sens et l'importance des événements ainsi que leurs relations. Selon Dilthey, nous expliquons la nature, c'est-à-dire que nous dégageons peu à peu les lois qui la régissent ; mais nous comprenons la vie de l'esprit.
- De même, l'historien ne doit pas expliquer les chaînes causales et établir des lois, mais comprendre un sens ; aussi l'objectivité historique n'a-t-elle rien à voir avec l'objectivité scientifique : étant une interprétation, l'histoire peut et doit toujours être réécrite. En ce sens, l'histoire est surtout la façon dont l'homme s'approprie un passé qui n'est pas seulement le sien.



3. Pourquoi faisons-nous de l'histoire ?

- Certainement pas pour en tirer un enseignement ! « L'histoire ne repasse pas les plats » (Marx) : on ne peut tirer un enseignement que de ce qui se répète, et l'histoire ne se répète jamais. Comme le remarque Hegel, s'il suffisait de connaître les anciennes erreurs pour ne plus les commettre, la paix régnerait sur Terre depuis bien longtemps...
- Nous faisons de l'histoire non pour prévoir notre avenir, mais pour garder trace de notre passé, parce que nous nous posons la question de notre propre identité : c'est parce que l'homme est en quête de lui-même, parce qu'il est un être inachevé qui ne sait rien de son avenir, qu'il s'intéresse à son passé. Par l'histoire, l'homme construit et maintient son identité dans le temps.

4. L'histoire a-t-elle un sens ?

- Ici, il ne s'agit plus de l'histoire comme discipline de l'historien, mais de l'histoire « en train de se faire ». La question est alors de savoir si la totalité des actes humains a son unité et se dirige vers un but (une fin), ou s'éparpille dans un simple agrégat d'actes individuels sans rapport entre eux.
- Hegel montre que l'histoire est en fait le processus par lequel un peuple devient conscient de lui-même, c'est-à-dire conscient d'exister en tant que peuple ; c'est la raison pour laquelle nous retenons principalement de l'histoire les moments où notre peuple a été menacé dans son existence, autrement dit les guerres.

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

- Selon Hegel, parvenir à la conscience de soi implique deux mouvements : poser un objet extérieur à soi et le reconnaître comme étant soi-même. C'est ce qui arrive lorsque je contemple mon image dans un miroir et que je la reconnais (et c'est justement ce dont tous les animaux sont incapables).
- Alors, quel est l'objet extérieur à lui qu'un peuple pose, et comment le reconnaît-il comme étant lui ? Pour Hegel, l'objet posé, ce sont les institutions : c'est en créant des institutions chargées de régir la vie en communauté qu'un peuple parvient à l'existence. Les institutions sont l'image qu'un peuple se donne de lui-même, elles matérialisent le peuple comme peuple.

6. Comment un peuple se reconnaît-il dans ses institutions ?

- La question est de savoir comment un peuple peut s'identifier à ses institutions. Hegel se souvient de la célèbre phrase de Louis XIV : « L'État, c'est moi » ; celui qui permet au peuple de se reconnaître dans ses institutions, c'est le chef politique.
- Sans le « grand homme », cette image de lui-même que sont les institutions lui serait comme étrangère : le second moment de la prise de conscience de soi est effectué par



le chef éclairé (par exemple Napoléon) qui s'identifie aux institutions d'un peuple et qui, animé par la passion du pouvoir, les réforme et les impose autour de lui.

La citation

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

La raison et le réel

Théorie et expérience

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

1. En quel sens peut-on opposer théorie et expérience ?

Le temps n'est pas qu'une puissance d'usure et d'amoindrissement, car je peux toujours tirer quelque chose des jours qui passent : au sens courant, l'expérience est alors cette sédimentation en moi d'un passé me permettant de faire mieux et plus vite ce que j'accomplissais auparavant péniblement. « C'est en forgeant qu'on devient forgeron », disait Aristote : l'expérience me livre un savoir qui n'est pas théorique et qui ne s'enseigne pas. Ainsi, je ne peux pas transmettre à d'autres ce que l'expérience m'a appris : c'est ce qui oppose le savoir-faire de l'expérience et le savoir théorique qui, lui, peut s'enseigner, parce qu'il repose sur des règles connues et transmissibles.

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

L'expérience est toujours singulière, et ne se partage pas. C'est en cela que Kant a pu parler d'expérience sensible en lui donnant le sens de « perception ». La perception en effet est toujours perception d'une chose singulière, alors que la connaissance se veut universelle.

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

3. Qu'est-ce qu'une expérimentation scientifique ?

Tout d'abord, remarquons qu'il n'y a pas d'expérimentations dans les sciences pures comme les mathématiques. L'expérimentation scientifique, qui a pour but de soumettre



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

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

- Alors que l'expérience sensible nous est donnée immédiatement, l'expérimentation, elle, est construite. Elle suppose au préalable un travail théorique de l'entendement : elle n'a en science qu'une fonction de confirmation ou d'infirmité d'hypothèses théoriques qui ne sont pas, quant à elles, tirées directement de l'expérience. On pourrait alors soutenir, avec Karl Popper, que les sciences expérimentales ne reçoivent qu'un enseignement négatif de l'expérience : l'expérimentation est incapable de prouver qu'une théorie est vraie, elle pourra seulement montrer qu'elle n'est pas fautive, c'est-à-dire qu'on ne lui a pas encore trouvé d'exception. En effet, l'expérimentation repose sur le principe d'induction, qui dit qu'une théorie confirmée un grand nombre de fois sera considérée comme valide. Mais pour que sa validité soit absolue, il faudrait un nombre infini d'expériences, ce qui est impossible.

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

La citation

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

La démonstration

Comme le remarquait Husserl, la volonté de démontrer est apparue en Grèce antique, aussi bien dans le domaine mathématique que dans celui de la logique. Être rationnel, l'homme a en effet la possibilité d'articuler des jugements prédicatifs (du type « Sujet



est Prédicat ») dans des raisonnements en trois temps nommés syllogismes, et qui sont la forme même de la démonstration.

1. Qu'est-ce que la logique formelle ?

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

2. Qu'est-ce qu'un syllogisme concluant ?

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

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

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



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

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

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

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

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

- La méthode géométrique ne nous conduit donc pas à vouloir tout définir, mais au contraire à partir de termes absolument évidents pour définir les autres et commencer nos déductions. C'est exactement ce que dit Descartes : la méthode de la connaissance, c'est la méthode géométrique, qui consiste à déduire des vérités de plus en plus complexes à partir d'idées claires et distinctes.

Ainsi, dans son Éthique, Spinoza va appliquer à la philosophie la méthode des géomètres : on pose des définitions et des axiomes dont on déduit tout le reste, y compris l'existence et la nature de Dieu.

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

- Leibniz montre qu'on ne peut généraliser la méthode géométrique à toute la connaissance : avec cette méthode, toutes les déductions reposent en effet sur des termes primitifs indéfinissables, mais réputés parfaitement clairs et évidents. Or, pour Leibniz, l'évidence est un critère purement subjectif : quand je me trompe, je prends une erreur pour une évidence, en sorte que l'évidence n'est pas à elle seule le signe de la vérité.



Kant, surtout, va démontrer que la méthode géométrique n'a de sens qu'en mathématiques : la définition du triangle me dit ce qu'est un triangle, mais pas s'il existe réellement quelque chose comme un triangle. La méthode géométrique est donc incapable de passer de la définition à l'existence.

- Cela n'a aucune importance en mathématiques : peu importe au mathématicien que le triangle existe réellement : pour lui, la question est simplement de savoir ce que l'on peut démontrer à partir de la définition du triangle et des axiomes de la géométrie. Mais quand la métaphysique entend démontrer l'existence de Dieu selon une méthode mathématique, elle est dans l'illusion, parce que les mathématiques sont justement incapables de démontrer l'existence de leurs objets. Selon Kant, le seul moyen à notre portée pour savoir si un objet correspond réellement au concept que nous en avons, c'est l'expérience sensible. Au-delà des limites de cette expérience, nous pouvons penser, débattre, argumenter, mais pas démontrer ni connaître.

La citation

« À l'auberge de l'évidence, Monsieur Descartes a oublié de mettre une enseigne. » (Claude Adrien Helvétius)

L'interprétation

Étymologiquement, l'interprète est celui qui parle entre moi et un autre, moi et un texte, c'est-à-dire celui qui rend compréhensible un sens qui sans cela serait demeuré obscur. Interpréter, c'est donc toujours faire passer de l'obscur au clair, révéler une signification. En ce sens, on ne saurait réduire l'interprétation à la traduction des langues étrangères : elle est bien plutôt la méthode des « sciences humaines ».

1. Qu'est-ce qu'interpréter ?

On parle d'interprétation dans des situations très diverses : le médecin interprète les symptômes d'une maladie (c'est le diagnostic) ; le juge interprète les textes de lois pour les appliquer au cas particulier qu'il juge ; le musicien interprète la partition ; le psychanalyste interprète le sens des rêves de son patient. Plus généralement, nous ne cessons jamais d'interpréter le sens d'une parole, la signification d'un geste, d'une attitude ou d'un événement. À chaque fois cependant, interpréter, c'est tenter de découvrir un sens. Ce sens à découvrir n'est pas immédiatement manifeste (c'est précisément pour cela qu'il nécessite un travail d'interprétation) ; mais il se laisse deviner, sans quoi je ne chercherais même pas à l'interpréter. Interpréter, c'est donc savoir que quelque chose a un sens, même si l'on ne sait pas encore lequel, et tenter de le découvrir.



2. Qu'est-ce que l'herméneutique ?

L'interprétation a d'abord été celle des textes religieux. Pour le croyant en effet, les textes sacrés disent ce qu'il faut faire dans cette vie ; mais ces textes eux-mêmes ne sont pas toujours clairs : ils sont pleins de paraboles, d'allégories et de symboles. On a donc fondé une discipline ayant pour but de déterminer la signification réelle des textes saints : l'herméneutique mot issu d'un terme grec signifiant tout à la fois expliquer et comprendre. L'herméneutique religieuse comporte trois parties : interpréter, comprendre, et appliquer la signification dégagée au présent. Cependant, le sens auquel on parvient n'est jamais définitif : une autre interprétation est toujours possible (on n'interprète pas un texte comme on résout une équation !). Ce caractère provisoire fait la faiblesse de l'interprétation par rapport à la démonstration ; mais elle fait aussi sa force : si l'interprétation n'est pas une démonstration, cela signifie peut-être qu'elle va nous permettre d'essayer de comprendre ce qui ne se démontre pas.

3. Quel est le problème soulevé par l'interprétation ?

L'interprétation est devenue un problème au XIX^e siècle, à l'occasion d'une réflexion sur l'histoire. L'historien en effet a pour but de reconstituer une vérité passée à partir de documents qu'il interprète pour en dégager la signification. Mais ce passé n'existe plus : contrairement au physicien, l'historien ne peut pas comparer sa théorie à un objet réel pour la vérifier. Il ne reste de ce passé que les documents qu'il tente d'interpréter ; mais justement, il les interprète depuis son présent, avec les présupposés de son époque. Pour être objectif, l'historien devrait alors se détacher de son présent ; même s'il y parvenait, nous ne serions pas pour autant assurés de l'objectivité de son interprétation, puisque nous ne pouvons la comparer à rien, sinon à d'autres interprétations, parfois très différentes, sans que l'on puisse savoir laquelle est la bonne.

Il y aurait donc des sciences démonstratives qui parviennent à des vérités certaines, et des disciplines interprétatives soumises au caprice et à l'opinion, incapables d'objectivité et de scientificité.

4. L'interprétation fournit-elle une méthode aux « sciences humaines » ?

- C'est Dilthey qui résout ce problème. L'homme lui-même est un sujet temporel et historique : nous ne comprenons le monde et nous-mêmes que dans le temps et dans l'histoire. Autrement dit, nous sommes tous héritiers d'une tradition qui oriente dès le départ notre façon de comprendre les choses : par exemple, quand on ouvre pour la première fois un roman, on a déjà une idée (même très générale) de ce qu'on y trouvera : une fiction, des personnages, etc.

Ainsi, mon interprétation est toujours guidée par une précompréhension héritée de la tradition : on ne lit jamais un texte « à nu », on a une précompréhension générale de son sens qui dirige notre lecture, laquelle va en retour corriger cette précompréhension.



Ainsi, l'interprétation se précède toujours elle-même : c'est ce qu'on appelle le « cercle herméneutique ».

- Or, c'est exactement ce que fait l'historien : il part d'un intérêt présent pour, grâce au passé, comprendre ce même présent et le voir sous un nouveau jour. La démarche est celle d'un va-et-vient permanent entre passé et présent. La distance temporelle entre l'historien et les événements qu'il étudie n'est donc pas un obstacle à la connaissance historique : elle en est le moteur. Plus généralement, la structure circulaire de l'herméneutique nous fournit une méthode pour toutes les disciplines que Dilthey nomme les sciences de l'esprit (qui tentent de comprendre un sens), et qui diffèrent des sciences de la nature (qui expliquent des phénomènes dénués de signification).

5. L'herméneutique est-elle la structure de l'existence ?

Si nous avons besoin de l'herméneutique dans les sciences de l'esprit, c'est parce que notre existence est elle-même de part en part interprétative. Telle est du moins la thèse de Heidegger : l'homme est toujours en situation herméneutique, parce qu'il est un être conscient. La conscience en effet « vise » toujours les choses du monde comme ayant telle ou telle signification (le marteau comme ce qui sert à enfoncer des clous, etc.) : à même la perception, la conscience articule les choses à des significations, et cette articulation est herméneutique.

La conscience est elle-même interprétative de son monde : c'est parce que la structure de la conscience est elle-même herméneutique que les disciplines qui s'intéressent à l'homme comme être conscient (l'histoire, la philosophie, la psychanalyse par exemple) doivent recourir à l'interprétation.

La citation

« Nous expliquons la nature, mais nous comprenons la vie de l'esprit » (Wilhelm Dilthey)

Le vivant

La notion même de « vivant » est au cœur de nombreux débats contemporains : avec le développement de la génétique, l'homme a désormais le pouvoir inouï de travailler la vie comme un matériau, ce qui soulève de graves problèmes éthiques que la science à elle seule ne peut sans doute pas résoudre.

1. Comment définir ce qu'est le vivant ?

- Selon Aristote, il faut distinguer les êtres animés des êtres inanimés, c'est-à-dire ceux qui ont une âme et ceux qui en sont dépourvus. Aristote nomme donc « âme » le principe vital de tout être vivant, et en distingue trois sortes. L'âme végétative est la seule que possèdent les végétaux : elle assure la nutrition et la reproduction. À celle-ci



s'ajoute, chez les animaux, l'âme sensitive, principe de la sensation. L'homme est le seul de tous les vivants à posséder en plus une âme intellectuelle, principe de la pensée.

- On voit ici que l'âme végétative est de toute la plus fondamentale : pour Aristote vivre, c'est avant tout « se nourrir, croître et dépérir par soi-même ». Cela signifie que le vivant se différencie de l'inerte par une dynamique interne, par une autonomie de fonctionnement qui se manifeste dans un ensemble d'activités propres à maintenir la vie de l'individu comme de l'espèce.

2. Quelles sont les caractéristiques du vivant ?

- Le biochimiste Jacques Monod pose trois caractéristiques propres au vivant : un être vivant est un individu indivisible formant un tout cohérent, possédant une dynamique interne de fonctionnement et doué d'une autonomie relative par rapport à un milieu auquel il peut s'adapter. La première caractéristique de tout être vivant, c'est alors la morphogénèse autonome qui se manifeste par exemple dans la cicatrisation : le vivant produit lui-même sa propre forme et est capable de la réparer.

- Ensuite, tout être vivant possède une invariance reproductive : les systèmes vivants en produisent d'autres qui conservent toutes les caractéristiques de l'espèce.

- Enfin, tout être vivant est un système où chaque partie existe en vue du tout, et où le tout n'existe que par ses parties : le vivant se caractérise par sa téléonomie, parce que c'est la fonction qui définit l'organe. On nomme organisme cette organisation d'organes interdépendants orientée vers une finalité.

3. La finalité est-elle nécessaire pour penser le vivant ?

- Dans le vivant, la vie semble être à elle-même sa propre finalité : c'est ce que Kant nomme la « finalité interne ». Le vivant veut persévérer dans l'existence, et c'est pourquoi il n'est pas indifférent à son milieu, mais fuit le nocif et recherche le favorable. La vie veut vivre : tout dans l'être vivant semble tendre vers cette fin.

- Devant l'harmonie des différentes parties d'un organisme, il est alors tentant de justifier l'existence des organes par la nécessité des fonctions à remplir, et non l'inverse, en faisant comme si l'idée du tout à produire guidait effectivement la production des parties. Cela présuppose que l'effet ou la fin sont premiers, ce qui est scientifiquement inadmissible : la biologie va opposer à notre compréhension naturelle du vivant par les fins une explication mécaniste.

4. Qu'est-ce que l'explication mécaniste du vivant ?

- C'est Descartes qui fonde l'entente mécaniste du vivant : il s'agit de comprendre l'organisme non plus à partir de fins imaginées, mais à partir des causes constatables (ne plus dire par exemple que l'œil est fait pour voir, mais décrire les processus par lesquels l'œil transforme un stimulus visuel en influx nerveux). Il faut



pour cela réduire le fonctionnement du corps vivant à un ensemble de mécanismes physiques et chimiques pour pouvoir en dégager des lois.

5. Peut-on connaître le vivant ?

- Remarquons le paradoxe : pour connaître le vivant, il faut le détruire. La dissection tue l'animal étudié, et la biochimie énonce des lois qui ne sont plus spécifiques au vivant : une cellule cancéreuse, une cellule saine et même la matière inerte obéissent aux mêmes lois chimiques. La vie est un concept que la biologie n'a cessé de réfuter, parce qu'il n'est pas étudiable scientifiquement : les problèmes éthiques contemporains se posent, parce que pour le biochimiste, il n'y a plus de vie à respecter (il n'y a pas de vie dans une molécule d'ADN), il n'y a qu'une organisation particulière de la matière.
- Bergson montre que l'intelligence a pour rôle d'analyser et de décomposer : au fur et à mesure qu'elle s'empare du vivant, elle le décompose en des réactions mécaniques qui nous font perdre le vitalisme de la vie.

6. La biologie est-elle une science impossible ?

- La biologie moderne se rapproche de plus en plus de la biochimie ; par là, elle perd son objet : la vie. Le biologiste Jacob von Uexküll envisage une autre possibilité : ne plus considérer le vivant comme un objet d'études, mais comme un sujet ouvert à un milieu avec lequel il est en constante interaction.
- Comprendre le vivant, ce n'est pas le disséquer ou l'analyser, c'est établir les relations dynamiques qu'il entretient avec son environnement : chaque espèce vit dans un milieu unique en son genre et n'est sensible qu'à un nombre limité de stimuli qui définissent ses possibilités d'action. La vie se définit alors non comme un ensemble de normes et de lois analysables, mais comme une « normativité » (Canguilhem). Ce qui caractérise le vivant, ce n'est pas un ensemble de lois mécaniques, c'est qu'il est capable de s'adapter à son milieu en établissant de nouvelles normes vitales.

La citation

« Un vivant est normal dans un milieu donné pour autant qu'il est la solution morphologique et fonctionnelle trouvée par la vie pour répondre à toutes les exigences du milieu. »

(Canguilhem)

La matière et l'esprit

La matière est ce qui est le plus élémentaire, au sens où c'est ce qui existe indépendamment de l'homme, comme ce qui est susceptible de recevoir sa marque, la marque de l'esprit. La définition est ici nominale : est matière ce qui n'est pas esprit, et inversement. Pourtant, matière et esprit sont-ils deux réalités que tout oppose ?



1. Qu'est-ce que la matière ?

Couramment, la matière désigne l'inerte, par opposition au vivant : c'est la pierre, le bois, la terre, bref, ce qui est inanimé, c'est-à-dire qui ne possède pas d'âme au sens qu'Aristote donne à ce terme (le principe vital interne à tout être vivant). Pourtant, l'être vivant est lui aussi composé d'une matière : la distinction de départ est donc insuffisante.

En fait, ce qui caractérise la matière, c'est d'abord un défaut de détermination. La matière est sans forme : ce n'est qu'une fois mise en forme qu'elle est délimitée et déterminée, par exemple, une fois que l'argile a reçu la forme d'une cruche. C'est ainsi qu'Aristote considère toute chose concrète comme un composé de forme et de matière, ou composé hylémorphique (de hylé, matière, et morphè, forme, en grec). La matière n'est alors ici que le support sans forme propre de déterminations formelles.

2. Qu'est-ce qui oppose la matière à l'esprit ?

Si la matière est ce qui manque de détermination, l'homme est par excellence l'être qui va lui donner forme par son travail. Or, ce travail de transformation n'est possible que parce que l'homme, comme le dit Hegel, « est esprit ». Parce qu'il a une conscience, l'homme peut sortir de lui-même et aller vers le monde, pour le ramener à lui et se l'approprier, ne serait-ce que dans la perception.

Parce qu'il est esprit ou « être pour soi », l'homme est capable de ce double mouvement de sortie hors de soi et de retour à soi, ce qui l'oppose précisément à la matière, ou « être en soi », qui est incapable de sortir hors de ses propres limites.

3. La matière est-elle ce qui n'a pas de conscience ?

Pour Hegel, la distinction entre la matière et l'esprit rejoint la distinction entre être conscient de soi et être non conscient de soi : en ce sens, l'esprit désigne tout ce qui porte la marque de l'homme (un produit du travail humain, ou une œuvre d'art) et la matière, tout ce qui est étranger à l'homme et n'est qu'un support possible pour ses activités : les choses de la nature, dans la mesure où elles existent indépendamment de toute intervention humaine et n'ont pas encore été transformées, sont matière. La matière est donc ce qui n'a pas de conscience et ce dont l'esprit a conscience.

4. Matière et esprit s'excluent-ils nécessairement ?

Telle est la position de Descartes, qui pose d'emblée l'existence de deux substances distinctes : « la substance pensante » et « la substance étendue », la première caractérisant l'homme en tant qu'il pense et se pense, et la seconde caractérisant la matière corporelle, pure étendue géométrique. Pourtant, cette distinction pose problème : comment penser en effet l'union étroite de « la substance pensante » et de « la substance étendue » que tout oppose, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps dans l'être humain ? Si cette union va de soi dans la vie courante (je



veux mouvoir ma main, et je la meus) comment l'expliquer sur le plan métaphysique ? Descartes pose l'existence « d'esprits animaux », sortes d'influx nerveux assurant la communication entre l'esprit et le corps ; Spinoza, mais aussi Leibniz et Bergson, montreront que cette solution n'est pas satisfaisante.

5. Comment penser une participation de la matière à l'esprit et de l'esprit à la matière ? Dans son ouvrage *Matière et mémoire*, Bergson entend réconcilier ce que Descartes avait opposé et montrer que l'insertion de l'esprit dans la matière est possible, parce que l'esprit et la matière ont au fond le même mode d'être : ils sont deux formes de la durée. La matière en elle-même n'est pas, comme le croyait Descartes, l'espace géométrique que nous présente la science, mais un ensemble de vibrations continues, dont les moments se pénètrent sans rupture comme les notes d'une mélodie. Nous n'envisageons la matière comme divisible en objets extérieurs les uns aux autres que pour les besoins de l'action et sous l'influence du langage qui en nommant, crée des distinctions. De même pour l'esprit : il n'est pas en lui-même composé d'états de conscience discontinus et homogènes. Chaque moment de la vie de l'esprit contient tous les autres et n'est que leur développement continu. Ce que Bergson nomme « durée » permet donc de penser sous un même concept l'esprit et la matière.

6. L'esprit se réduit-il à de la matière ?

La question est encore aujourd'hui vivement débattue. Selon la thèse moniste (du grec monos un), l'esprit n'est qu'une configuration particulière de la matière. Cette thèse est celle de Gilbert Ryle : nous croyons qu'une entité séparée et réelle correspond au mot « esprit », et nous en faisons un « fantôme dans la machine » qu'est le corps. En réalité, « corps » et « esprit » désignent non pas deux ordres, mais deux faces d'une même réalité ; la question est simplement de savoir si l'activité spirituelle se réduit finalement à l'activité physico-chimique du cerveau (thèse réductionniste), ou si le cerveau peut être conçu sur le modèle d'un ordinateur, c'est-à-dire comme un système computationnel de traitement d'informations (thèse fonctionnaliste). On peut cependant objecter que la seule chose qui s'atteste dans les neurosciences, c'est une solidarité entre l'activité cérébrale et la conscience ; cela ne signifie pas que la conscience soit réductible à des états cérébraux (Bergson). La question est surtout morale : faire de l'esprit un processus physico-chimique ou un emboîtement de fonctions, cela ne revient-il pas à mécaniser l'homme, c'est-à-dire à nier la liberté et la dignité humaine ?

La citation

« Descartes met d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations inextensives dans la conscience. De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. » (Henri Bergson)



La vérité

La vérité fait partie de ces termes que la philosophie scolastique nommait des « transcendants », parce qu'ils sont toujours « au-delà » (trans) de tout ce qui est (ens), et que, comme tels, ils ne sont pas définissables : il ne s'agirait pas alors de les comprendre, mais de les saisir directement par une intuition immédiate.

1. Quel sens donnons-nous habituellement à la vérité ?

Descartes remarque que l'on définit couramment le vrai comme ce qui n'est pas faux, et le faux comme ce qui n'est pas vrai... Ici, les contraires se définissent les uns les autres, et la définition, circulaire, est purement « nominale », c'est-à-dire qu'en fait elle ne définit rien. Il faut donc chercher une autre définition. Pour cela, il faut d'abord définir ce qui est susceptible d'être vrai ou faux.

2. Qu'est-ce qui est susceptible d'être vrai ou faux ?

- Seuls nos énoncés sur les choses, et non les choses elles-mêmes, sont susceptibles d'être vrais ou faux ; et encore : la prière, le souhait, l'ordre, etc., sont des énoncés qui n'ont pas de valeur de vérité.

- En fait, seuls les énoncés qui attribuent un prédicat à un sujet, c'est-à-dire les jugements prédicatifs, peuvent être vrais ou faux. La vérité serait alors d'attribuer à un sujet le prédicat qui exprime bien comment le sujet est réellement (par exemple, l'énoncé « la table est grise » est vrai si la table réelle est effectivement grise). Une proposition serait donc vraie quand elle décrit adéquatement la chose telle qu'elle est.

3. La définition de la vérité comme adéquation est-elle satisfaisante ?

- Saint Thomas d'Aquin a le premier défini la vérité comme l'adéquation de l'esprit et de la chose. Mais pour que cette définition soit valide, il faudrait que je puisse comparer mes idées aux choses ; le problème, c'est que je n'ai jamais affaire aux choses en elles-mêmes, mais à ma représentation des choses.

- Or, rien ne m'assure que le monde est bien conforme à ce que j'en perçois ; il se pourrait, comme l'a montré Descartes, que toute ma vie ne soit qu'un « songe bien lié », que je sois en train de rêver tout ce que je crois percevoir : rien ne m'assure que le monde ou autrui existent tels que je les crois être.

4. Faut-il alors renoncer à parvenir à la vérité ?

- Même si tous mes jugements sont faux, il est cependant une seule chose dont je ne peux pas douter : pour se tromper, il faut être ; donc, je suis. « Je pense, donc je suis » est la seule proposition nécessairement vraie. Cette intuition devient le modèle de la vérité : il ne s'agit plus de comparer mes idées aux choses, ce qui est impossible,



mais mes idées à cette intuition certaine, le cogito. Toute idée qui est aussi claire et distincte que le cogito est nécessairement vraie.

- Cependant, à ce stade du doute méthodique, je ne suis assuré que d'être en tant que chose qui pense : pour m'assurer qu'autrui et le monde existent, et me sortir du solipsisme, Descartes devra par la suite poser l'existence d'un dieu vérac et bon qui ne cherche pas à me tromper.

5. Quelle est la solution proposée par Descartes ?

- « Je pense, donc je suis » : il est impossible de douter de cette proposition. La certitude du cogito ne me dit cependant rien d'autre : hormis cela, je peux encore me prendre à douter de tout. Mais, parmi toutes les idées dont je peux douter, il y a l'idée de Dieu. L'idée d'un être parfait est elle-même nécessairement parfaite ; or, je suis un être imparfait : de mes propres forces, je ne peux donc pas avoir une telle idée.
- Si j'ai l'idée de Dieu, il faut donc que ce soit Dieu lui-même qui l'ait mise en mon esprit ; par conséquent, je suis certain que Dieu existe avant d'être sûr que le monde est comme je le perçois. Mais si Dieu existe, et s'il est parfait, il doit être vérac et bon : il ne peut avoir la volonté de me tromper, et le monde doit bien être tel que je me le représente. Descartes est ainsi contraint de poser l'existence de Dieu au fondement de la vérité.

6. La solution cartésienne résout-elle le problème ?

- En fait, lorsque Descartes affirme que le modèle de la vérité, c'est l'intuition immédiatement certaine du cogito, il présuppose que sa définition de la vérité est la vraie définition.
- Comme l'a montré le logicien Frege, la vérité se présuppose toujours elle-même, quelle que soit la définition que j'en donne : que je définisse la vérité comme adéquation, comme cohérence logique de la proposition ou comme intuition certaine, je présuppose déjà le « sens » de la vérité. Cette circularité ne rend pas la vérité nulle et non avenue, mais invite plutôt à remarquer le paradoxe : la vérité se précède toujours elle-même.

La citation

« La vérité est l'adéquation de la chose et de l'intellect. » (Saint Thomas d'Aquin)

La politique

La société et les échanges

Un État, c'est un ensemble d'institutions politiques régissant la vie des citoyens. Mais qu'est-ce que la société ? Si la société n'est pas l'État, il serait tentant de la réduire à une simple communauté d'individus échangeant des services et des biens. La société aurait



par conséquent une fonction avant tout utilitaire : regrouper les forces des individus, diviser et spécialiser le travail, régir les échanges et organiser le commerce. On peut douter cependant que la société se réduise à ces seules fonctions.

1. Quelle est l'utilité de la vie en société ?

Comme le remarque Hume, l'homme est un être dépourvu de qualités naturelles. Il a donc tout à la fois plus de besoins que les autres animaux (il lui faut des vêtements pour se protéger du froid, par exemple), et moins de moyens pour les satisfaire, parce qu'il est faible. C'est donc pour pallier cette faiblesse naturelle que l'homme vit en société : la vie en commun permet aux individus de regrouper leurs forces pour se défendre contre les attaques et pour réaliser à plusieurs ce qu'un seul ne saurait entreprendre ; elle permet aussi de diviser et de spécialiser le travail, ce qui en accroît l'efficacité mais génère également de nouveaux besoins (il faudra à l'agriculteur des outils produits par le forgeron, etc.). Se dessine alors une communauté d'échanges où chacun participe, à son ordre et mesure, à la satisfaction des besoins de tous (Platon, La République, II).

2. Les échanges fondent-ils la société ?

Selon Adam Smith, l'individu est dans l'incapacité de satisfaire tous ses besoins. Je ne peux les satisfaire que si j'obtiens qu'un autre fasse ce que je ne sais pas faire : il sera alors possible d'échanger le produit de mon travail contre le produit du travail d'un autre. Or, pour qu'autrui accepte l'échange, il faut qu'il éprouve, lui aussi, le besoin d'acquérir ce que je produis : il est donc dans mon intérêt propre que le plus de gens possible aient besoin de ce que je produis. Comme chacun fait de son côté le même calcul, il est dans l'intérêt de tous que les besoins aillent en s'augmentant ; et avec eux, c'est l'interdépendance qui s'accroît. Les échanges deviennent alors le véritable fondement d'une société libérale : la satisfaction de mes besoins dépend d'autrui, mais la satisfaction des siens dépend de moi ; et chacun dépendant ainsi de tous les autres, aucun n'est plus le maître de personne.

3. Comment s'organisent les échanges ?

Réunis en société, les individus deviennent interdépendants grâce à l'échange continu de services et de biens : dans la vie en communauté, l'homme travaille pour acheter le travail d'autrui. Chaque bien produit a donc une double valeur : une valeur d'usage en tant qu'il satisfait un besoin, et une valeur d'échange, en tant qu'il est une marchandise. Mais, ainsi que le note Aristote, comment échanger maison et chaussures ? C'est la monnaie, comme commune mesure instituée, qui rend possible l'échange de produits qualitativement et quantitativement différents. C'est ici que Platon voit le danger d'une société fondée uniquement sur les échanges et le commerce : les individus y auront toujours tendance à profiter des échanges non pour acquérir les biens nécessaires à la vie, mais pour accumuler de l'argent. De moyen, la monnaie devient fine en soi,



pervertissant ainsi tout le système de production et d'échange des richesses et corrompant le lien social.

4. La société sert-elle uniquement à assurer notre survie ?

Selon Aristote, la vie en communauté n'a pas pour seul but de faciliter les échanges afin d'assurer notre survie : ce qui fonde la vie en communauté, c'est cette tendance naturelle qu'ont les hommes à s'associer entre eux, la *philia* ou amitié. Il ne s'agit pas simplement de dire que nous sommes tout naturellement enclins à aimer nos semblables, mais bien plutôt que nous avons besoin de vivre en société avec eux pour accomplir pleinement notre humanité. Comme le remarquait Kant, l'homme est à la fois sociable, et asocial : il a besoin des autres, mais il entre en rivalité avec eux. C'est cette « insociable sociabilité » qui a poussé les hommes à développer leurs talents respectifs et leurs dispositions naturelles, bref, à devenir des êtres de culture.

5. Les échanges sont-ils réductibles au commerce des services et des biens ?

Comme l'a montré l'ethnologue Claude Lévi-Strauss, on ne saurait réduire les échanges aux seules transactions économiques. En fait, il existe deux autres types d'échanges qui ont d'ailleurs la même structure : l'organisation de la parenté, et la communication linguistique. Une société n'est donc pas réductible à une simple communauté économique d'échange : elle se constitue aussi par l'organisation des liens de parenté (le mariage), par l'instauration d'un langage commun à tous ses membres, par un système complexe d'échanges symboliques (promesses, dons et contre-dons) qui établissent les rapports et la hiérarchie sociale, etc. Pour Durkheim (le fondateur de la sociologie), une société n'est alors pas une simple réunion d'individus : c'est un être à part entière exerçant sur l'individu une force contraignante et lui fournissant des « représentations collectives » orientant toute son existence.

Cette citation « La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres. » (d'Émile Durkheim)

La justice et le droit

Que l'injustice nous indigne montre que la justice est d'abord une exigence, et même une exigence d'égalité : c'est d'abord quand un partage, un traitement ou une reconnaissance sont inégalitaires, que nous crions à l'injustice. La justice devrait donc se définir par l'égalité, symbolisée par l'équilibre de la balance. Mais qu'est-ce qu'une égalité juste ? Suffit-il d'attribuer des parts égales à chacun ?



1. La justice se confond-elle avec la stricte égalité ?

- Aristote distingue la justice distributive et la justice corrective. La justice corrective concerne les transactions privées volontaires (vente, achat, etc.) et involontaires (crimes et délits). Elle obéit à une égalité arithmétique stricte : que l'homme lésé soit puissant ou misérable, le rôle de la justice est de rétablir l'égalité en versant des intérêts de même valeur que le dommage, comme s'il s'agissait de biens échangés dans un acte de vente.
- La justice distributive concerne la répartition des biens et des honneurs entre les membres de la cité. Ici, la justice n'est pas de donner à chacun la même chose, car il faut tenir compte du mérite : l'égalité n'est alors pas arithmétique (le même pour tous), mais géométrique, car elle implique des rapports de proportion (à chacun selon son mérite).

2. Quelle égalité peut exiger la justice ?

- Personne ne peut soutenir que les hommes sont égaux en fait : aux inégalités naturelles (de force ou d'aptitudes) s'ajoutent en effet les inégalités sociales (de richesse ou de culture). Pourtant, la justice exige que les hommes soient égaux en droit, c'est-à-dire que, malgré les inégalités de fait, ils aient droit à une égale reconnaissance de leur dignité humaine.
- C'est ce que montre Rousseau dans le Contrat social : un État n'est juste et légitime que s'il garantit à ses citoyens le respect de ce qui fonde la dignité humaine, à savoir la liberté. Seule en effet elle est « inaliénable » : la vendre ou la donner au tyran, c'est se nier soi-même. Cette égalité en droit doit pouvoir ainsi se traduire par une égalité en droits : nul ne doit posséder de privilèges eu égard à la loi de l'État.

3. Quels sont les rapports du droit et de la justice ?

- Le droit est d'abord l'ensemble des règles qui régissent un État : c'est le droit positif. Comme ces règles varient d'un État à l'autre, n'y a-t-il nulle justice qui soit la même pour tous les hommes ? C'est bien la position de Pascal : les lois n'ont pas à être justes, elles doivent surtout garantir la paix sociale, car « Il vaut mieux une injustice qu'un désordre » (Goethe).
- Mais ce n'est pas la position de Rousseau, ni de la pensée des « droits de l'homme » : les lois peuvent être injustes, et cautionner des inégalités de droits. Un droit positif juste sera alors un droit conforme au droit naturel, c'est-à-dire à ce que la raison reconnaît comme moralement fondé, eu égard à la dignité de la personne humaine.

4. La justice est-elle une vertu ou une illusion ?

- Platon soutient que la justice, si elle est l'idéal de la communauté politique, doit aussi être une vertu morale en chaque individu. Contre ceux qui soutiennent que « nul n'est



juste volontairement » et que la justice comme vertu n'existe pas, Platon montre que c'est le rôle de l'éducation d'élever chacun à cette vertu suprême, qui implique à la fois sagesse, courage et tempérance.

- Certes, l'homme a tendance à vouloir s'attribuer plus que les autres au mépris de tout mérite : si comme Gygès, nous trouvions un anneau nous rendant invisibles, nous commettrions les pires injustices. Mais Gygès était un berger privé d'éducation, et qui vivait hors de la cité : l'enjeu de la politique, c'est précisément de rendre les citoyens meilleurs, en leur faisant acquérir cette vertu qu'est la justice, contre leurs penchants égoïstes.

5. L'égalité des droits suffit-elle à fonder une société juste ?

- La démocratie a commencé par poser qu'il y avait des droits inaliénables et universels : les droits de l'homme. Mais la sphère des droits s'est progressivement étendue : par exemple, la richesse globale étant le fruit du travail de tous, il est normal que chacun ait droit à une part raisonnable.

- Cette extension du « droit de » au « droit à » s'est achevée par l'exigence de droits « en tant que » (femme, minorité, etc.). En démocratie, certaines minorités sont systématiquement ignorées, puisque c'est la majorité qui décide de la loi : donner des droits égaux à tous, c'est donc finalement reconduire des inégalités de fait.

Selon John Rawls il faut, au nom de la justice, tolérer des inégalités de droits, à condition que ces inégalités soient au profit des moins favorisés. Cela cependant amène à nier que tous les droits sont universels, parce que certains auront des droits que d'autres n'ont pas.

La citation

« Ne pouvant faire que le juste soit fort, on a fait que le fort soit juste. » (Pascal)

L'État

Si « l'homme est le vivant politique » (Aristote), alors ce n'est qu'au sein d'une cité (polis en grec) qu'il peut réaliser son humanité. Or l'organisation d'une coexistence harmonieuse entre les hommes ne va pas de soi : comment concilier les désirs et intérêts divergents de chacun avec le bien de tous ?

1. Peut-on concevoir une société sans État ?

- Aristote définit trois ensembles nécessaires : la famille, le village et la cité.

La famille organise la parenté et assure la filiation ; le village quant à lui pourrait correspondre à ce que nous nommons la société civile : il assure la prospérité



économique et pourvoit aux besoins des familles par l'organisation du travail et des échanges.

- Enfin, il y a la cité, parce que les seules communautés familiales et économiques ne satisfont pas tous les besoins de l'homme : il lui faut vivre sous une communauté politique, qui a pour fonction d'établir les lois. Selon Aristote, la cité, c'est-à-dire l'organisation politique, est pour l'homme « une seconde nature : » par elle, l'homme quitte la sphère du naturel pour entrer dans un monde proprement humain.

2. D'où vient la nécessité d'opposer société et État ?

- Si dans la cité grecque, de dimension réduite, chacun pouvait se sentir lié à tous par des traditions, une religion et des sentiments communs forts, l'idée d'État moderne distingue la société civile, association artificielle de membres aux liens plus économiques que sentimentaux, et l'État, comme puissance publique posant les lois et contrôlant le corps social.

- L'État moderne a fait disparaître l'idée grecque de la politique comme prolongement de la sociabilité naturelle des hommes.

3. Qu'est-ce qui caractérise la notion d'État ?

- L'idée moderne d'État pose la séparation entre le cadre constitutionnel des lois et ceux qui exercent le pouvoir : ceux-ci ne sont que des ministres, c'est-à-dire des serviteurs, dont le rôle est de faire appliquer la loi, de maintenir l'ordre social et de garantir les droits des citoyens dans un cadre qui les dépasse.

- L'État se caractérise en effet par sa transcendance (il est au-dessus et d'un autre ordre que la société) et sa permanence sous les changements politiques. Expression du cadre commun à la vie de tous les citoyens, on comprend qu'il doive se doter d'un appareil de contrainte apte à en assurer le respect.

4. En quoi l'État est-il nécessaire ?

- Selon Hobbes, l'homme est guidé par le désir de pouvoir : sous l'état de nature, chacun désire dominer l'autre. C'est « la guerre de tous contre tous » qui menace la survie même de l'espèce. Il faut donc instaurer un pacte par lequel chacun s'engage à se démettre du droit d'utiliser sa force au profit d'un tiers terme qui ne contracte pas et qui devient seul à pouvoir légitimement exercer la violence : l'État. L'État serait donc nécessaire pour assurer la paix sociale : chaque sujet accepte d'aliéner sa liberté au profit de l'État, si ce dernier peut lui assurer la sécurité.

- Rousseau formule deux objections : d'abord, Hobbes suppose une nature humaine alors qu'il n'y a pas d'homme « naturel » ! Ensuite, la question est de savoir s'il est légitime de mettre ainsi en balance la liberté et la sécurité.



5. Toute forme d'État est-elle légitime ?

- Un État est légitime quand le peuple y est souverain, c'est-à-dire quand les lois sont l'expression de la « volonté générale » (Rousseau). Celle-ci n'est pas la volonté de la majorité mais ce que tout homme doit vouloir en tant que citoyen ayant en vue le bien de tous, et non en tant qu'individu n'ayant en vue que son intérêt propre.
- La force en effet ne fait pas le droit : les hommes ne peuvent conserver et exercer leur liberté que dans un État fondé sur des lois dont ils sont les coauteurs. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils peuvent être libres tout en obéissant aux lois.

6. N'y a-t-il pas une fragilité fondamentale de tout État ?

- L'État, aussi fort soit-il, ne peut échapper à deux types de menaces fondamentales. Premièrement, ceux qui sont délégués pour exercer le pouvoir peuvent perdre de vue le bien commun et viser le pouvoir pour lui-même. Le gouvernement est animé d'une tendance constitutive à usurper la souveraineté à son profit.
- Deuxièmement, les volontés particulières tendent toujours à se faire valoir contre la volonté générale : nous voulons « jouir des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet » (Rousseau). Un État est donc le résultat d'un fragile équilibre qui à tout moment peut se rompre. La société comme somme d'intérêts privés tend toujours à jouer contre lui.

Les citations

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale. » (Rousseau)

« L'impulsion au seul désir est esclavage ; l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. » (Rousseau)

La morale

La liberté

« Être libre, c'est faire ce que je veux » : telle est notre définition courante de la liberté. Je ne serais donc pas libre lorsqu'on contraint ma volonté par des règles, des ordres et des lois. Être libre serait alors la condition naturelle de l'homme, et la société la marque de son esclavage. Pourtant, cette opinion ne semble pas tenable.

1. Peut-on dire que l'animal est libre ?

Si la liberté est l'absence de toute règle et de toute contrainte, alors l'animal est libre. Mais ce raisonnement n'a qu'une apparence de vérité : le comportement d'un animal est en fait dicté par son instinct, de sorte que l'animal ne peut pas s'empêcher d'agir comme il agit. L'instinct commande, l'animal obéit : loin d'être le modèle de la liberté, l'animal est l'incarnation d'une totale servitude à la nature. On ne peut parler de liberté que pour un être qui s'est affranchi du déterminisme naturel.



2. De quelle manière l'homme conquiert-il la liberté ?

- Pour être libre, il faut pouvoir choisir de faire ou de ne pas faire. Seul donc un être qui s'est débarrassé de la tyrannie des instincts peut remplir les conditions minimales de l'accès à la liberté. Kant soutient que c'est précisément là le rôle de l'éducation : elle a pour but premier de discipliner les instincts, c'est-à-dire de les réduire au silence pour que l'homme ne se contente pas d'obéir à ce que sa nature commande.
- C'est aussi, et plus largement, le rôle de la vie en communauté : la société civile nous libère de la nature en substituant les lois sociales aux lois naturelles. C'est donc la culture au sens large, c'est-à-dire la façon que l'homme a de faire taire la nature en lui, qui nous fait accéder à la liberté.

3. À quelles conditions puis-je être libre ?

- « Je suis libre quand je fais ce que je veux »... Certes, mais à quelles conditions suis-je libre de vouloir ce que je veux ? Le plus souvent, ma volonté est déterminée par ce que je suis : il n'y aurait aucun sens à vouloir être plus grand si je n'étais pas petit. Ma volonté n'est alors pas libre ; bien au contraire, elle est déterminée : je ne choisis pas plus de vouloir être grand que je n'ai choisi d'être petit.
- Ma volonté n'est donc libre que quand elle s'est libérée de toutes les déterminations qu'elle a reçues, c'est-à-dire quand elle s'est affranchie de tout ce qui en fait ma volonté. Pour être réellement libre, il faudrait que ma volonté veuille ce que toute volonté peut vouloir, donc que ce qu'elle veuille soit universellement valable.

4. Qu'est-ce qu'une volonté universelle ?

- Kant affirme que ma volonté est universelle quand elle veut ce que tout homme ne peut que vouloir : être respecté en tant que volonté libre. Pour être libre, ma volonté doit respecter la liberté en moi-même comme en autrui : elle doit observer le commandement suprême de la moralité qui ordonne de considérer autrui toujours comme une fin en soi, et jamais comme un moyen de satisfaire mes désirs.
- La liberté se conquiert donc en luttant contre les désirs qui réduisent l'homme en esclavage et en obéissant à l'impératif de la moralité.

5. Comment être libre tout en obéissant à une loi ?

- S'il suffisait d'obéir aux lois pour être libre, alors les sujets d'une tyrannie connaîtraient la liberté. Pour Rousseau, la seule solution à ce problème à la fois politique et moral, c'est que je sois aussi l'auteur de la loi à laquelle je me sou mets.
- Sur le plan politique, le « contrat social » garantit la liberté des citoyens non en les délivrant de toute loi, mais en faisant d'eux les auteurs de la loi : par le vote, les hommes se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, en ayant en vue non leurs intérêts particuliers mais le bien commun.



- De même, sur le plan moral, Kant, en se référant à Rousseau, montre que la loi de la moralité à laquelle je dois me soumettre (et qui s'exprime sous la forme d'un impératif catégorique) ne m'est pas imposée de l'extérieur, mais vient de ma propre conscience : je suis libre lorsque j'obéis au commandement moral, parce c'est moi-même qui me le prescris.

6. La liberté est-elle l'essence de l'homme ?

- Dire que la liberté constitue la seule essence de l'homme, cela revient à dire que l'homme n'a pas de nature, qu'il est ce qu'il a choisi d'être, même si ce choix n'est pas assumé comme tel voire même implicite (Sartre).

Pour Heidegger, il faut aller jusqu'à dire que l'essence de l'homme, c'est l'existence : parce qu'il est temporel, l'homme est toujours jeté hors de lui-même vers des possibles parmi lesquels il doit choisir.

- D'instant en instant, l'homme (qu'il le veuille ou non) est une liberté en acte : j'ai à chaque instant à choisir celui que je serai, même si la plupart du temps je refuse de le faire, par exemple en laissant les autres décider à ma place. Que la liberté soit l'essence de l'homme, cela signifie donc aussi qu'elle est un fardeau écrasant : elle me rend seul responsable de ce que je suis. C'est précisément à cette responsabilité que j'essaye d'échapper en excusant mon comportement et mes choix par un « caractère » ou une « nature » (sur le mode du : « ce n'est pas ma faute : je suis comme cela ! »).

La citation

« L'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. »(Rousseau)

Le devoir

Mon devoir, c'est ce que je dois faire, que cela me plaise ou non. Nos devoirs semblent donc être autant d'entraves imposées par la société : ils sont peut-être nécessaires à la vie en commun, mais ils limitent notre liberté. La question cependant est de savoir si le devoir peut effectivement être pensé comme une contrainte.

1. Est-il sage de ne pas faire son devoir ?

Quand ce que me dicte mon devoir contredit mes intérêts, ne serait-il pas plus sage de désobéir ? Ne pas être injuste est un devoir ; mais est-il sage d'être juste, si l'injustice est à mon avantage ? Dans le Gorgias, Calliclès affirme, contre Socrate, qu'il vaut mieux commettre l'injustice que la subir. C'est pour Platon une erreur de jugement : celui qui décide d'être injuste ne le fait jamais à son avantage, parce qu'il se laisse emporter par ses désirs et ne prend pas assez soin de son âme. Comme le diront les Stoïciens, l'insensé est celui qui trouble l'ordre du monde en ne voulant pas ce qu'il faut vouloir. Le sage stoïcien ne veut pas changer ce qui ne dépend pas de lui ; ce qui



dépend de lui, c'est ne pas laisser les désirs corrompre sa volonté. C'est l'insensé qui agit en se laissant guider par les désirs : comme ceux-ci sont illimités, il court à sa perte.

2. Qu'est-ce qui détermine ce que je dois faire ?

La réponse la plus simple serait : la société. On peut en effet constater que les notions de bien, de mal, de devoir, varient d'une société à l'autre, d'une époque à l'autre : le parricide, crime odieux chez les Romains, était un acte recommandé dans certaines peuplades. C'est donc la société qui détermine ce qu'il est bien de faire : est bon, ce qui est utile à la communauté ; est mal, ce qui lui est nuisible. Telle est du moins la thèse des utilitaristes anglais comme Bentham : une société détermine comme devoirs les actions favorables au bonheur du plus grand nombre. Or, les actions qui sont avantageuses pour le plus grand nombre le sont aussi pour l'individu qui agit : le seul véritable fondement de la morale, ce n'est pas le devoir, c'est l'égoïsme bien compris (en agissant pour le bonheur de tous, j'agis aussi pour mon propre bonheur).

3. La réponse utilitariste est-elle satisfaisante ?

Cette thèse confond l'utile et le moral, ce qui est problématique : comme le dira Kant, il est parfois utile de mentir, mais ce n'est jamais un acte moral. Surtout, ce qui détermine la valeur morale d'une action, ce n'est pas ses effets (par exemple sur la société) mais l'intention elle-même : si mon intention était purement égoïste, mon action ne sera jamais morale, même si elle a eu des conséquences utiles pour autrui. Une action est morale quand ma volonté s'est déterminée eu égard à la seule raison, et non par rapport à la sensibilité. Selon Kant en effet, je ne décide pas de mes désirs sensibles : une volonté déterminée par les désirs n'est donc plus une volonté libre. Être libre, c'est faire ce que la raison me dicte, c'est-à-dire mon devoir ; la question cependant est de savoir en quoi ce devoir consiste.

4. Qu'est-ce que faire mon devoir ?

Mon devoir, c'est de faire ce que la loi morale commande avant de chercher à satisfaire mes désirs et mes intérêts. Le devoir n'a donc rien de plaisant ou d'agréable ; plus même, si je fais mon devoir parce que j'y prends du plaisir, mon action ne sera pas véritablement morale (car c'est par plaisir que j'aurai agi, et non par devoir). Ainsi, si je dis la vérité, mais que je le fais par intérêt, mon action sera certes conforme au devoir, mais pas faite par devoir : elle n'aura aucune valeur morale. Mais alors, qu'est-ce que m'ordonne de suivre ma raison ? Pour que mon action soit morale, il faut que la maxime de mon action (son intention) puisse être universalisée sans contradiction. Puis-je vouloir un monde où tous mentiraient tout le temps sans contradiction ? Si la réponse est négative, c'est que mentir n'est pas un acte moral. C'est précisément parce que je suis un être libre, toujours tenté de faire passer ses intérêts et ses désirs avant mon devoir, que ce dernier prend pour moi la forme



d'un impératif catégorique : ce que la raison exige, c'est que j'agisse par devoir, c'est-à-dire par pur respect pour le commandement moral, sans aucune considération de mes intérêts.

5. Le devoir n'est-il alors qu'une contrainte ?

Le devoir ne me contraint pas à me soumettre : il m'oblige à obéir, et c'est bien différent. J'obéis à la loi morale, parce que je sais qu'elle est juste, alors que je me soumetts à un bandit qui me menace de son arme. Le bandit me contraint en usant de sa force ; le devoir m'oblige. Dans le cas du voleur, je me soumetts à une force extérieure à moi qui me prive de ma liberté ; dans le cas du devoir, je reconnais la légitimité du commandement moral qui me libère de la tyrannie de mes désirs et me hausse jusqu'à l'universel.

La citation

« Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle. »(Emmanuel Kant)

Le bonheur

L'homme a une double nature : être de sensibilité aspirant à cet état de satisfaction maximale de ses désirs qu'on nomme le bonheur, il est aussi un être de raison qui sait que ce bonheur ne serait rien s'il l'amenait à nier l'exigence d'une conduite morale : le devoir.

1. Comment définir le bonheur ?

Le bonheur, ce n'est pas simplement être heureux : comme l'écrivait Aristote, « Une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour ». Cette phrase, devenue proverbiale, signifie que le bonheur n'est pas l'affaire d'un instant ; il doit, s'il est véritable, s'inscrire dans la durée. L'ambition des grandes écoles de la philosophie antique, c'est donc de permettre à l'homme d'accéder à la vie heureuse : la recherche d'un bonheur durable sera l'objet de cette partie de la philosophie qu'on nomme l'éthique.

2. En quel sens le bonheur et le devoir seraient-ils compatibles ?

Aristote aussi bien que les Épicuriens ou les Stoïciens s'accordent sur ce point : seule une vie juste et droite peut nous faire accéder au bonheur véritable, c'est-à-dire durable. Pour les Épicuriens, si le plaisir est essentiel au bonheur, certains désirs amènent plus de troubles que de réjouissances : il faudra les écarter, et se contenter des désirs naturels et nécessaires, parce qu'ils sont source de plaisir et faciles à satisfaire. Pour les Stoïciens, le bonheur ne saurait être durable s'il dépend des circonstances extérieures : je dois discipliner ma volonté pour apprendre à ne dépendre que de moi, parce que mon bonheur ne peut être laissé aux caprices de la fortune.



3. Les morales antiques parviennent-elles à définir le bonheur ?

Selon Kant, nous sommes dans l'impossibilité de définir le bonheur par lui-même : on dit qu'il est l'état maximal de satisfaction ; mais comment savoir si ma satisfaction est bien maximale ? Et comme le bonheur est un « idéal de l'imagination » que je ne peux définir, mon entendement est incapable de déterminer les moyens qu'il faudrait employer pour être effectivement heureux. Pour Kant, la raison nous dit comment éviter d'être à coup sûr malheureux, mais non comment être heureux ; aussi les conseils des différentes philosophies antiques sont-ils seulement négatifs. Mais éviter le malheur, ce n'est pas encore être heureux ; il s'agit alors plutôt de savoir si la recherche du bonheur doit être la suprême motivation de l'homme dans son existence.

4. L'obéissance au devoir peut-elle s'accompagner de la recherche du bonheur ?

Comme l'a montré Kant, celui qui fait son devoir par intérêt, et non par pur respect pour ce que la morale commande, n'a que l'apparence de la moralité : c'est la distinction qu'il fait entre les actions accomplies véritablement par devoir, et les actions qui sont seulement accomplies conformément au devoir. L'homme véritablement moral doit « humilier » en lui la sensibilité et son penchant naturel à vouloir satisfaire ses désirs : si agir par intérêt est contraire à la moralité, la conduite véritablement morale doit aller à l'encontre de tous nos intérêts sensibles, y compris la recherche du bonheur. Selon Kant, on ne peut donc pas, comme le croyaient les différentes philosophies antiques, à la fois faire son devoir et rechercher le bonheur, parce que le devoir, c'est précisément faire passer l'impératif de la moralité avant la recherche du bonheur.

5. Faut-il renoncer à être heureux pour être moral ?

Non ! Une telle morale serait inhumaine, parce qu'il est dans la nature même de l'homme de chercher à être heureux. Mais comme devoir et bonheur sont incompatibles ici-bas, je ne puis qu'espérer être heureux plus tard, et ailleurs, si je me suis rendu digne du bonheur par ma vie droite : il faut faire son devoir sans se soucier d'être heureux, tout en espérant qu'il y aura un Dieu juste et bon pour m'accorder après la mort ce que Kant nomme le souverain bien, l'alliance impossible dans cette vie du bonheur et de la moralité. Certes, on ne pourra jamais démontrer ni que Dieu existe, ni que l'âme est immortelle : du point de vue de la connaissance (raison théorique), ces propositions sont indécidables. Mais dire que l'alliance de la moralité et du bonheur est à jamais impossible conduirait à désespérer de la loi morale : il faut donc poser qu'une telle alliance doit être possible, en postulant l'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu juste. Immortalité de l'âme et existence de Dieu deviennent alors des postulats exigés par la raison pratique.



La citation

« Fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux. » (Emmanuel Kant)

Bonus

La dissertation philosophique

Comment traiter un sujet de Philosophie ?

Ce que n'est pas la dissertation philosophique

- La dissertation philosophique n'est pas un étalage de connaissances théoriques livresques effectué sans ordre ni méthode.
- La dissertation philosophique n'est pas la dissertation littéraire avec laquelle on la confond souvent. La dissertation littéraire s'occupe davantage du concret et de l'imaginaire.
- La dissertation philosophique n'est pas un essai qui est un travail en prose, libre et dont le sujet n'est jamais épuisé.
- La dissertation philosophique n'est pas une démonstration mathématique, laquelle repose uniquement sur des signes univoques et contraignants. Qui plus est la démonstration mathématique n'intègre pas l'argumentation dans sa démarche.

Qu'est-ce que la dissertation philosophique ?

La dissertation philosophique est un essai de réflexion, d'analyse et de discussion à exprimer dans un langage conforme non seulement aux exigences d'une connaissance rationnelle, mais aussi aux principes du débat intellectuel (rationalité – cohérence – argumentation – démonstration ...).

La dissertation philosophique exige deux qualités fondamentales : les qualités de présentation et les qualités intellectuelles.



Les qualités de présentation

- L'exposé doit être clair et écrit dans un langage concret qui respecte la syntaxe.
- Rester sobre dans l'expression et éviter la grandiloquence et les superlatifs.
- Eviter les fautes et écrire lisiblement.
- Faire des paragraphes mais éviter de morceler l'exposé au risque de donner l'impression de décousu.

Les qualités intellectuelles

- Il n'y a pas de sujet tabou en philosophie. Ainsi toutes les idées sont accueillies avec bienveillance à condition des les conduire de manière cohérente. La cohérence supposant le bon sens et l'esprit logique.
- Il faut avoir de la suite dans les idées.
- Il faut expliquer le sens du sujet avant de le commenter c'est-à-dire avant de donner son point de vue personnel ou de critiquer.
- Il faut maintenir l'effort de réflexion jusqu'à la conclusion pour éviter le relâchement de la pensée. Pour ce faire, il faut éviter les exposés trop longs.

Structure de la dissertation philosophique

La dissertation philosophique comprend trois parties essentielles : l'introduction qui pose le problème, le développement qui s'efforce de le résoudre et la conclusion qui dégage la solution finale.

- L'introduction : Elle comprend l'entrée en matière, la position du problème ou problématisation et l'esquisse du plan.
- *L'entrée en matière.* C'est un prétexte ou une constatation à partir de laquelle on pose le sujet. Autrement dit l'entrée en matière prépare la position du sujet.



- *La position du problème.* Il s'agit de reprendre en les précisant les termes du sujet en les présentant sous forme de problème. Autrement dit, le sujet étant posé, il s'agit d'articuler à sa suite toutes les questions qu'il implique ou entraîne et dont la résolution conditionne la réponse finale. Il s'agit donc de reformuler le sujet de manière à aboutir à des interrogations qui annoncent le plan ou la démarche à suivre pour résoudre le problème posé par le sujet [1].
- *L'esquisse de plan.* Il s'agit d'indiquer brièvement le chemin à suivre pour aborder le sujet. Il doit être clair car c'est le fil conducteur qui permet d'aborder d'une manière cohérente et ordonnée les différentes questions posées au niveau de l'introduction.
- *Le développement :* Il s'agit de suivre le plan qui est esquissé dans l'introduction. Autrement dit il s'agit d'argumenter à la suite du plan annoncé. Un argument est une idée développée en vue de prouver quelque chose. Le but de la dissertation étant de résoudre un problème à l'aide d'une argumentation, en conséquence sont à exclure :
 - tout défilé de théories résumant les idées des différents auteurs.
 - toute pratique qui consiste à prélever une notion et à l'étudier séparément car le développement est un examen systématique des différents aspects du problème posé par le sujet.
- *En résumé :* le développement repose sur l'argumentation, la démonstration et l'illustration : L'argumentation et la démonstration reposent sur une planification du travail en étapes de résoudre des problèmes posés. L'illustration est une référence aux auteurs et aux exemples pour donner du poids à l'argumentation. Par exemple, les citations donnent du crédit à l'argumentation ; mais parfois il est recommandé de les éclairer par un petit commentaire.



- La conclusion
- *Attention !!!*. Très souvent cette partie du travail est négligée, faute de temps due à une mauvaise utilisation du temps de l'épreuve. Quoi qu'il en soit, une dissertation sans conclusion est un travail inachevé. Tout comme l'introduction, la conclusion comprend trois éléments :
- La transition récapitulative ou bilan du devoir : il s'agit de récapituler les idées essentielles qui ont été développées dans le corps du devoir.
- La conclusion proprement dite ou solution finale : il s'agit de répondre à la question posée par le sujet de manière précise. Il s'agit également de donner son point de vue par rapport au problème posé par le sujet.
- L'ouverture des perspectives : il s'agit de s'ouvrir à des problèmes liés à celui qui vient d'être traité ou d'évoquer des perspectives nouvelles.

Notes

[1] NB : cette partie de l'introduction est essentielle car c'est en elle que se dessine et se décide l'ensemble du devoir.

Le commentaire de texte philosophique

Qu'est-ce que le commentaire de texte philosophique ?

Tout comme la dissertation philosophique, le commentaire de texte philosophique est un exercice de compréhension, de réflexion, d'analyse et de discussion. La différence entre les deux réside dans le fait que le commentaire s'applique à un texte qui constitue le prétexte à la réflexion.



Le commentaire de texte comprend trois niveaux de traitement : l'introduction, le développement et la conclusion.

L'introduction

Dans l'introduction il faut :

- dégager l'idée générale du texte, c'est-à-dire ce qui est en question à travers le texte.
Autrement dit il s'agit ici de déterminer le problème philosophique auquel le texte fait allusion. L'idée générale répond à la question : de quoi parle le texte ?
- Enoncer la thèse de l'auteur (si elle existe, c'est-à-dire quelle position, implicite ou explicite, l'auteur soutient-il dans le texte ?
- Dégager l'articulation formelle du texte, c'est-à-dire les étapes de la pensée de l'auteur. En termes simples, il s'agit d'indiquer la démarche de l'auteur, c'est-à-dire les centres d'intérêt ou les étapes successives de son argumentation. Cette étape correspond au plan dans la dissertation et elle répond à la question : comment l'auteur s'y prend-il pour développer sa pensée ?

Le développement

Il comprend généralement deux phases : une phase d'explication et une phase de discussion.

- La phase d'explication Elle est d'une manière générale soit linéaire, soit thématique.
Mais en philosophie, c'est la démarche thématique qui est plus usitée car plus conforme à l'esprit philosophique. Expliquer thématiquement un texte, c'est essayer de l'élucider suivant ses propres articulations. Il s'agit tout en gardant à l'esprit que le texte garde sa cohésion, d'expliquer ses idées essentielles en procédant par centres



d'intérêt ou idées secondaires. *NB : L'explication de chaque articulation ou centre d'intérêt doit être bouclée par une conclusion partielle et reliée aux autres par une transition.*

- La phase de discussion Elle correspond à un examen critique du texte. Cela consiste à : montrer l'importance du texte dans le cadre de la pensée philosophique en général. Il s'agit donc de répondre d'abord aux questions suivantes :
 - Est-ce que l'auteur innove ?
 - Est-ce qu'il récuse des points de vue antérieurs ou est-ce qu'il reprend des idées déjà avancées par d'autres ?
 - dire si le texte est central dans l'ouvrage d'où il est tiré ou s'il existe d'autres parties du livre qui mettent plus en exergue l'idée défendue par l'auteur
 - dégager le contexte socio-historique dans lequel l'auteur a écrit son livre En bref, il s'agit dans cette phase de faire preuve de détachement par rapport au texte et aux arguments de l'auteur, c'est à dire d'émettre des réserves à un ou quelques arguments de l'auteur. Cela correspond à l'antithèse dans la dissertation. On peut aussi, dans cette phase, confronter ou opposer l'auteur à d'autres qui se sont prononcés sur la même question.

La conclusion

Elle consiste à :

- rappeler les idées principales du texte. Cependant il convient de préciser que ce rappel doit être soutenu par l'idée générale.
- Montrer l'opportunité ou non de ce dont il est question dans le texte.



- Montrer la place du texte et les problèmes qu'il, soulève dans l'histoire de la philosophie

La liberté

Problème de définition

Au sens général du terme, la liberté est l'état de l'être qui ne subit aucune contrainte, qui agit conformément à sa volonté, à sa nature. Elle est l'absence de contrainte ou de limitation extérieure ou intérieure. La liberté, ainsi définie, est, en définitive, synonyme d'illimitation. Or l'expérience nous montre, à chaque instant, que l'homme est un être limité dans le temps et dans l'espace. Que peut bien être une illimitation par un être limité politiquement, biologiquement, psychologiquement, etc. La liberté n'est-elle pas un mythe ?

La liberté : réalité ou mythe ?

La liberté est une réalité

N'avons-nous pas tous le sentiment intérieur que nous sommes libres ? La réflexion, le doute, la possibilité d'affirmer ou de nier, le pouvoir de choisir, nous font saisir que nous sommes libres. C'est cette liberté absolue de l'homme qu'implique le cogito cartésien et que Descartes défend lorsqu'il parle de libre-arbitre qui, selon lui, ne souffre d'aucune limitation. Mais si l'homme a une volonté illimitée, son entendement est cependant limité. Il ne peut pas tout connaître.

René Descartes appelle la liberté d'indifférence cet état dans lequel la volonté se trouve lorsqu'elle n'est pas portée par la connaissance de ce qui est vrai ou ce qui est faux, à



suivre un parti plutôt que l'autre. Pour lui, la liberté d'indifférence, liée à l'ignorance est le plus bas degré de la liberté. Bien avant le philosophe du cogito, le pouvoir absolu qu'a l'homme d'exercer son jugement, de donner son assentiment, était déjà affirmé par les stoïciens. En effet, tout en reconnaissant qu'il y a des choses qui dépendent de nous et d'autres qui ne dépendent pas de nous, les philosophes du Portique soutiennent que les représentations dépendent entièrement de nous car, par la volonté, nous pouvons nous sentir roi aussi bien en prison que sur le trône. La thèse du libre-arbitre, notamment la liberté d'indifférence, conduit à l'affirmation des actes gratuits qui sont des actes immotivés, « sans raison, ni profit » (cf. LAFCADIO dans les Caves du Vatican de André Gide).

Dans cet ouvrage, Gide décrit l'acte gratuit en l'illustrant à travers les gestes absurdes de son personnage Lafcadio qui balance un voyageur hors du compartiment d'un train en pleine vitesse. Ce crime gratuit exprime ainsi la liberté du personnage qui aurait ainsi agi sans motif, ni raison. Le problème est de savoir si le personnage Lafcadio a réellement agi sans motif et sans raison ? C'est pour se prouver sa liberté que Lafcadio a commis un tel crime. Il a agi sous le motif du « je suis totalement libre ».

Apparemment gratuits, ces actes sont en réalité soit déterminés par des forces psychiques inconscientes, soit par le simple désir intérieur d'agir gratuitement.

Notons bien que l'acte gratuit n'est pas sans rappeler cette autre forme de liberté dénommée liberté d'indifférence. Cette forme de liberté s'exprime lorsque l'individu est confronté à un choix, à une alternative. Comment choisir entre la solution A et la solution B en agissant librement, c'est-à-dire sans contrainte ? Pour agir librement dans



le choix auquel l'individu est confronté, il doit agir sans préférence pour la solution A ou pour la solution B, c'est-à-dire de manière indifférente.

Jean Buridan imagine l'histoire d'un âne qui avait faim et soif. La pauvre bête est placée entre un tas d'avoine et un seau d'eau. Comment choisir entre les deux ? L'âne se laisserait mourir de faim et de soif parce que, contrairement à l'homme, il n'aurait aucun pouvoir de se déterminer, aucun motif entre satisfaire sa faim et éteindre sa soif ne pouvant l'emporter sur l'autre. Pour Descartes, la liberté d'indifférence est le plus bas degré de liberté. La solution A et la solution B étant équivalentes, soit on choisit A, soit on choisit B. Le libre-arbitre est la faculté de choisir de manière absolue. Il s'agit d'agir sans raison, d'agir parce que nous devons agir de manière totalement libre. Il s'agit de choisir entre la liberté et l'esclavage, et pour le libre-arbitre nous sommes entièrement libres ou entièrement esclaves. Quant à la liberté abstraite et purement intérieure comme celle des Stoïciens, elle est plus chimérique que réelle car, qu'est-ce qu'être libre dans les fers et qu'est-ce qu'une liberté qui n'a point d'expression réelle ?

La liberté absolue est un mythe

La liberté humaine est incarnée et elle est toujours en situation. Au plan politique et social, l'homme est toujours soumis à des lois. C'est-à-dire donc qu'être libre, c'est être libre en société, et la liberté de l'homme ne sera que la liberté de faire tout ce qui n'est pas défendu par la loi et de refuser de faire ce qu'elle n'ordonne pas. Des lois physiques ou sociales pèsent sur l'homme. Ce qui laisse entendre, si l'on en croit Spinoza, que c'est une grande illusion que de se croire libre au sens de ne subir aucune



contrainte. L'homme est soumis à la loi de la nécessité comme le reste de la nature.

Sous ce rapport, être libre c'est :

- accepter la nécessité c'est-à-dire ce qui ne dépend pas de nous.
- repenser la situation comme in veut, la transcender c'est-à-dire la modifier par la, pensée en l'acceptant ou en la rejetant.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le propos de Jean-Paul Sartre [1] : « jamais nous n'avons été aussi libres que sous l'occupation allemande », et celui de Jean-Jacques Rousseau : « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ».

Il est sans conteste que, sur le plan extérieur, la liberté absolue est un mythe, un mot sans contenu.

Karl Marx [2] ne pense pas autre chose. Il nie plutôt même la liberté pour mettre davantage l'accent sur l'aliénation politique, économique et culturelle dans laquelle l'homme se trouve. Ainsi au lieu de liberté, il préfère plutôt parler de libération de l'homme.

Sur le plan moral, Emile Durkheim rejette l'idée d'une liberté de la conscience individuelle car, pour lui, la conscience individuelle n'est que le produit de la conscience collective. Enfin au double plan moral et psychologique, Sigmund Freud [3] affirme de façon révolutionnaire que l'homme ignore les véritables déterminations de son comportement qui sont inconscientes. Ainsi, selon le père de la psychanalyse, l'homme est le jouet de sa maladie qu'il ignore : tous les hommes sont plus ou moins névrosés.

Au total nous retiendrons que, de même que nous avons reconnu que la liberté absolue est un mythe et non un fait, de même nous disons aussi que chez l'homme la



détermination absolue est un mythe. L'homme n'est pas contraint jusqu'au bout. Il a au sein des déterminismes physique, biologiques, social, inconscient, etc., une marge de manœuvre où peut s'insérer son action libératrice ou créatrice. La liberté n'est pas un vain mot. Elle est une réalité. Cependant, elle ne peut être pour l'homme qu'une réalité incarnée c'est-à-dire en situation, non absolue, conditionnée par divers facteurs plus ou moins déterminants, mais jamais absolument déterminants.

Liberté et déterminismes

Définitions des notions

Selon Charles, Renouvier, la liberté est le pouvoir que l'homme se reconnaît d'agir « comme si les mouvements de sa conscience et par suite les actes qui en dépendent (...) pouvaient varier par l'effet de quelque chose qui est en lui et que rien, non pas même ce que lui-même est avant le dernier moment qui précède l'action, ne détermine ». Pour André Lalande, le déterminisme est par contre « la doctrine philosophique suivant laquelle tous les événements de l'univers, et en particulier les actions humaines, sont liés d'une façon telle que les choses étant ce qu'elles sont à un moment quelconque du temps, il n'y ait pour chacun des moments antérieurs et ultérieurs qu'un état et un seul qui soit compatible avec le premier ». On distingue diverses sortes de déterminisme qui semblent toutes, à première vue, enlever à la liberté sa valeur réelle.

La liberté face aux déterminismes

Le déterminisme physique



Exposé : il dit que dans la nature, tout est régi par des lois nécessaires.

Discussion : il faut bien comprendre le sens de liberté et bien la situer. La liberté, en effet, se joue au niveau des raisons et des motifs et non au niveau des causes physiques.

Les causes physiques produisent certes leurs effets, mais il reste en mon pouvoir de les organiser de sorte qu'elles produisent les effets que je veux. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Francis Bacon lorsqu'il affirme « on ne commande à la nature qu'en obéissant à ses lois ».

C'est dire, en somme, que déterminisme physique et liberté ne s'excluent pas. Il nous rappelle par contre qu'il n'y a pas pour l'être physique humain de liberté absolue.

Le déterminisme biologique

Exposé : il dit que toute notre activité est rigoureusement déterminée par notre héritage biologique et l'action du milieu.

Discussion : il ne faut pas nier une certaine influence du biologique et du milieu sur le psychique. Mais cela n'exclut pas la liberté. Il laisse une marge de manœuvre à l'individu qui peut, par exemple, se retenir de bailler quand son organisme l'y pousse.

Le déterminisme social

Exposé : il dit que toutes nos actions et pensées sont déterminées par notre milieu social.



Discussion : l'influence du milieu social n'est pas absolue. Sinon les cas des non-conformistes, des contestataires et des révolutionnaires ne s'expliqueraient pas de façon satisfaisante. Ils supposent pour être possibles, la possibilité de l'individu de se démarquer de sa société tout en demeurant un être essentiellement social.

Le déterminisme issu de l'inconscient

Exposé : il affirme qu'en réalité la conduite de l'homme est déterminée par des tendances instinctives dont l'homme n'a pas conscience, si bien que l'homme se trompe quand il croit agir librement.

Discussion : il faut reconnaître l'apport positif de la psychologie des profondeurs qui révèle que la liberté absolue est une illusion. Mais il n'en demeure pas moins que l'homme garde le pouvoir d'orienter ses tendances vers les fins qu'il s'est choisies. Par ailleurs la méthode psychanalytique, qui vise à affranchir le patient de l'action des tendances refoulées, plaide en faveur de la liberté que ne nierait pas Freud qui soutient que le psychanalyste doit avoir le seul désir de voir le malade prendre lui-même ses décisions.



Ainsi la liberté traduit la volonté de l'homme qui veut penser et agir sans subir de contrainte. Il est question de se demander si l'homme peut être totalement libre. La liberté absolue libre-arbitre est-elle une illusion ou une réalité ? La vie humaine peut-elle se concevoir sans l'acceptation des contraintes ?

La morale

Qu'est-ce que la morale ?

C'est un ensemble de jugements et de prescriptions concernant le Bien et le Mal dont se distingue l'éthique qui est la science de la morale. Faire le Bien sous toutes ses formes et éviter le Mal pareillement, voilà ce qui constitue les devoirs moraux. Mais, pourquoi faire le Bien et non le Mal comme se le demande Nietzsche ? Certes, une société comme dit Herbert Marcuse, a besoin d'un minimum de « sens moral », mais il est tout aussi vrai que la justification de ces devoirs pose problème. C'est ce qui explique sans doute que les penseurs se divisent en de multiples écoles. Si pour les uns, la morale repose sur l'intérêt : la morale utilitaire, certains sur le sentiment : la morale du sentiment ; d'autres enfin, considèrent que la raison suffit à fournir à la morale un fondement solide : la morale rationnelle.

La morale utilitaire

C'est celle d'après laquelle ma vie morale est fondée sur mon intérêt, sur ce qui m'est utile. Selon W. James, « ce qui est bien, c'est ce qui est utile ». Il ne s'agit pas forcément de l'intérêt général. Cette morale est en effet au service de l'intérêt individuel. On retrouve cette morale utilitaire dans sa simplicité première à l'Ecole Cyrénaïque dont Aristippe est le principal représentant (390 B.C.). Pour cette école, l'avenir ne nous appartient pas, le présent seul est à nous. Profiter de tout plaisir qui est



à notre portée sans choix constitue une fin. C'est cette morale du plaisir considéré comme le souverain bien qu'on appelle l'hédonisme. Cependant cette recherche du plaisir effréné peut mener sûrement et rapidement à la douleur. Ainsi, la doctrine hédoniste s'est-elle élevée à une forme supérieure : la morale de l'intérêt d'Epicure qui est hédoniste, mais d'un hédonisme très sévère et très rigoriste car tout plaisir n'est pas souhaitable. Cette morale consiste en ceci : un acte est bon quand il engendre une plus grande somme de plaisirs et la plus petite somme de douleurs. Il faut par conséquent calculer, choisir, prévoir les plaisirs. Pour Epicure, cette recherche du plaisir n'est pas aveugle.

En somme, l'homme fait le bien parce qu'il y trouve son compte. Mais s'il n'y a pas de bien que pour mes intérêts propres, cela veut dire que je peux tout me permettre. N'est-ce pas amoral, c'est à dire une négation de toute morale universelle ?

La morale du sentiment

La conduite morale est dictée par des sentiments, des tendances qui nous poussent spontanément à faire le bien. Il ne s'agit pas de forcer sa nature, de la contraindre pour se soumettre de façon résignée à un devoir strict et transcendant, de calculer. Il faut plutôt être soi-même, céder à l'élan naturel du cœur. Contrairement à l'hypothèse de Hobbes, l'homme n'est pas pour Jean-Jacques Rousseau un loup pour son prochain mais trouve au fond de son cœur un instinct de bien. Rousseau croit à une inclination naturelle vers le bien. C'est dans la morale du sentiment qu'il faut également qu'il faut situer la morale ouverte de Bergson. En effet, on note deux types de morale chez lui : la morale et celle ouverte. La morale close désigne un ensemble figé de prescriptions présentant un caractère obligatoire. La morale ouverte, quant à elle, est dynamique ;



elle exprime non point un système figé d'obligations sociales, mais une invention morale, un appel lié à une énergie spirituelle.

Cette morale prend sa source dans l'émotion, dans un élan vital (force et impulsion), créateur de valeurs nouvelles. Morales utilitaire et du sentiment établissent la conduite morale à partir de l'individu, de la nature humaine. Contre quoi Kant s'élève et propose une morale du devoir.

La morale du devoir

La notion de devoir évoque dans notre esprit l'idée d'obligation. Le devoir, c'est ce que je suis tenu de faire, ce que je ne peux pas ne pas faire même si cela est contraire à mes intérêts. C'est donc quelque chose qui s'impose à moi. Cette force d'obligation qui accompagne le devoir provient de la sanction qui découle de son non observation. Par exemple, on est obligé de faire son travail sous peine de perdre son travail ou son salaire. Il y a donc dans le devoir une sanction qui me rend obligatoire. Cependant, pour ce qui concerne la morale, la sanction de la non-observation du devoir n'est pas explicite, elle n'est pas non plus extérieure à l'individu. La sanction de la non-observation du devoir moral est plutôt intérieure. Elle se traduit par la mauvaise conscience et apparaît comme une auto sanction. Une sorte de dédoublement est à l'intérieur de l'individu qui le met en face de lui-même et qui l'oblige à faire son devoir ou qui le blâme s'il ne le fait pas. Cette dernière est un tribunal intérieur chargé de juger ma conduite conformément au devoir.

La morale de Kant se situe dans cette perspective. Elle est un morale du devoir dont le principe est le bien absolu. Il réside dans la bonne volonté, dans l'intention de faire le



bien seulement pour le bien quel que soit le résultat. L'action initiale est ici fondamentale. Le cadre de l'action, sa forme plus que son contenu est essentielle : c'est le formalisme kantien. Donc, ce n'est pas n'importe quelle intention de faire le bien qui relève de la morale. C'est plutôt la motivation de l'intention qui est déterminante. Si un intérêt préside à l'intention de faire une bonne chose, cette intention n'est plus la morale.

<p>Il y a deux impératifs pour Kant</p>	<p>l'impératif hypothétique : qui commande l'action en tant que moyen permettant d'atteindre une fin et qui n'est pas moral pour lui ;</p>
<p>l'impératif catégorique : qui ne se soucie pas des conséquences qui commandent l'action parce que considérant que c'est cela le bien. Cette attitude qui fait du bien une fin en soi et jamais un moyen est appelée rigorisme kantien. Mais quand est-ce que je peux dire que j'agis pour le bien et seulement pour le bien ?</p>	



- Kant répond par trois maximes :

<p>Première maxime : « agis toujours de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en règle universelle ». Il s'agit de se dire : et si tout le monde faisait comme moi ? Je ne dois que si la réponse est positive.</p>	<p>Deuxième maxime : « agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité en toi comme une fin et jamais comme un moyen ». Autrement dit, ne fais jamais à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît.</p>
<p>Troisième maxime : « agis toujours de telle sorte que tu considères ta volonté raisonnable comme instituant une législation universelle ». La condition de l'universalité de la loi morale, c'est que ma raison en toute souveraineté élabore pour moi la règle morale.</p>	



Le langage

Définition

André Lalande, dans son vocabulaire technique et critique de la philosophie, définit le langage selon une double acception. Il le définit d'abord comme « l'expression verbale de la pensée soit intérieure soit extérieure ». Une telle définition cadre bien le langage dans le domaine social : mais il faut signaler d'emblée que le signe linguistique déborde le verbe, le son articulé.

Il définit ensuite le langage comme étant « tout système de signes pouvant servir de moyen de communication ». Cette deuxième définition présente l'avantage d'être moins limitative que la première car, le langage n'y est plus défini en référence seulement au verbe, mais il caractérise tout système de signe. En ce sens le signal, le symbole, etc.... sont autant de moyen de communication.

Langage humain et langage animal

Selon certains penseurs, il existe un langage animal. C'est le cas du zoologiste autrichien Karl Von Frish qui a mené une étude exhaustive du système de communication chez les abeilles. Certes ses travaux ont montré qu'il y a un échange d'informations chez les abeilles mais cela ne dénote pas forcément de l'existence d'un langage. Et cela, un certain nombre de raisons nous autorise à l'affirmer. Le premier critère discriminatoire est celui de la pensée. En effet Descartes dans Le discours de la Méthode (5^o partie, § 10) affirme que « la parole est l'expression de la pensée et elle n'appartient qu'à l'homme puisque les animaux n'ont aucune pensée ».



Bien avant lui Aristote dans sa Politique opposait le logos à la phoné : le logos c'est le discours humain ou la faculté d'expression des sentiments et des idées, la phoné c'est le cri animal, la simple expression de besoin naturel. C'est par instinct que l'animal trouve l'équipement physique et physiologique dont il a besoin pour communiquer avec ses semblables. Cependant il peut arriver que l'animal dépasse sa nature, c'est le cas du dressage ou de la domestication qui n'est que le simple résultat d'un conditionnement ; d'une éducation provoquée par l'homme ; de ce point de vue l'animal ne fait que répondre par accoutumance à des signaux, à des existants conditionnés car le rapport du signal conditionnel au comportement attendu est simplement vécu et non pensé par l'animal (cf. : Réflexe conditionnel de Pavlov).

Mais là où le langage humain se démarque réellement de la communication chez les animaux, c'est là où il cesse d'être expressions des besoins et des émotions, pour devenir représentation d'un fait objectif, éloigné des tendances.

En définitive, la communication animale prisonnière des automatismes, c'est un langage instinctif et expressif qui ne fonctionne que par des signaux, alors que la faculté d'abstraire et de symboliser les objets et les impressions par des signes inventés lui fait défaut. Et c'est précisément cette faculté qui fait du langage une expérience spécifiquement humaine.

Le langage et la pensée

Les problèmes du rapport entre le langage et la pensée sont classiques. D'ordinaire on les pose sous la forme d'une alternative : doit-on oui ou non admettre la primauté de l'un sur l'autre ?



- Antériorité de la pensée sur le langage

Certains penseurs estiment que le langage n'est que l'expression à posteriori d'une pensée déjà constituée. .Autrement dit la pensée serait antérieure et même extérieure au langage, et ce dernier aurait pour rôle de l'habiller de mots. En plus, on a l'impression qu'il y a une inadéquation entre la pensée et son expression verbale qui est le langage. Cela veut dire que le signe peut échouer en rendant compte du sens, ou bien, s'il n'y parvient pas c'est au risque de le dénaturer. Bergson soutient dans ce sens que « nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent ». Dans ce sens, nous pouvons dire que le langage mutile la pensée, il appauvrit et trahit la richesse de la pensée. Au lieu d'exprimer le moi profond, le pur jaillissement de la pensée, la richesse et la fluidité des impressions et des sensations, le langage n'exprime que les aspects conventionnes et superficiels de a pensée. Mais ces raisons sont-elles suffisantes pour que la pensée puisse se penser du langage ? Vladimir Jankélévitch pense que non car pour lui, le langage est l'instrument obligé », l'instrument incontournable que la pensée emploie pour se dévoiler. En ce sens là, le langage devient une contrainte pour la pensée pure du fait de sa double nature d'organe obstacle et d'empêchement du sens à se livrer dans s pureté originelle. Le langage fonctionne ainsi comme un mal nécessaire : mal en ce sens qu'il dénature et prostitue le sens ; nécessaire dans la mesure où il est la voie obligée de toute signification.

- Consubstantialité entre langage et pensée

Certains penseurs soutiennent en revanche que l'antériorité de la pensée sur le langage n'est que théorique puisque même quand nous cherchons nos mots, nous les cherchons avec d'autres mots. Ce qui fait qu'on ne peut pas isoler une pensée pure. Lorsque nous



pensons et raisonnons, nous ne manipulons pas des pensées à l'état pur, mais directement des mots qui fixent le sens. Selon Hegel, ce serait même une activité insensée de vouloir penser sans les mots, car pour lui « la force externe », c'est-à-dire le mot et « l'activité interne » c'est-à-dire la pensée sont liées. Toute pensée qui ne trouve pas de mots reste ineffable et obscure. Ce qu'on appelle une pensée pure c'est, en réalité, un simple langage intérieur. C'est ce que dit Maurice Merleau Ponty : « le silence est bruisant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur ».

La pensée pure n'est qu'une nébuleuse dont nous parle Ferdinand de Saussure et elle ne s'éclaircit qu'avec l'apparition du langage ; et il poursuit en disant : « la langue est comme une feuille de papier, la pensée est le verso et le langage, le recto ; on ne peut découper le recto sans découper en même temps le verso. De même, dans la langue on ne saurait isoler ni le son de la pensée, ni la pensée du son ».

Les fonctions du langage. D'après Georges Mounin, c'est à la linguistique de sont temps que revient le mérite d'avoir identifié différentes fonctions du langage.

La fonction de communication. Les linguistes s'accordent pour faire de la communication la fonction première du langage. André Martinet dans ses *Eléments de la linguistique générale* dit que : « c'est la communication qu'il faut retenir comme fonction centrale de cet instrument qui est la langue ». En effet quand on s'exprime, c'est pour un auditoire. Le langage est toujours une diffusion d'informations et tout acte de parole met en jeu quatre éléments liés : l'émetteur c'est-à-dire le locuteur, le destinataire, le récepteur, c'est-à-dire l'interlocuteur ou le destinataire ; le troisième élément c'est le code c'est-à-dire la langue et le



quatrième élément c'est le message, c'est -à- dire le sens.

La fonction expressive. Elle est celle par laquelle dit G. Mounier « le locuteur manifeste son affectivité volontaire à travers ce qu'il dit ». Elle est aussi la fonction par laquelle, tout en signifiant la réalité, on cherche aussi à la mimer par le mot, à l'imiter dans ce qu'elle a de plus naturel. Le langage devient selon Merleau Ponty « une manière pour le corps humain de vivre et de célébrer le monde »

La fonction magique. En ce sens, le langage a la possibilité d'anticiper sur le futur et de restituer le passé, de dire ce qui n'est pas encore. Le mot, en disant la chose, paraît la dominer et a gouverner, il a alors une valeur cathartique, incantatoire (la catharsis). Exemple : les incantations du sorcier qui, grâce au verbe, agit sur les êtres et sur les phénomènes. Tout cela donne au mot une force opératoire, celui qui possède le mot possède alors la chose ou la force désignée.

La fonction esthétique. Ici c'est le beau qui est recherché avant tout, la forme, l'intonation, la rime, mais aussi le débit et le rythme. Exemple : la poésie.

SUJET n° 1

La philosophie délivre-t-elle l'esprit humain de toutes ses chaînes ?

SUJET n° 2

Tout artiste est un créateur, même quand il imite le réel.

Qu'en pensez-vous ?



SUJET n° 3 : Expliquez et discutez le texte ci-après :

L'instinct n'a pas à être cultivé, l'animal est immédiatement et pleinement lui-même par la croissance naturelle de son organisme, contrairement à l'homme qui doit devenir homme.

Parce que le développement naturel de son corps conduit chaque individu adulte d'une espèce animale au plus haut degré de perfection dont sa nature est capable, les bêtes ne sont pas susceptibles de progrès d'une génération à l'autre : elles n'en ont pas besoin.

La raison permet à l'homme d'utiliser ses forces naturelles, l'agilité de son corps, l'habileté de sa main, à des fins que l'instinct ne prédétermine pas. L'homme peut toujours devenir plus que ce qu'il est, il s'invente sans cesse de nouveaux buts, fait de nouveaux projets ; la nature ne l'a pas enfermé, comme l'animal, dans les étroites limites de l'instinct : elle l'a rendu ainsi apte à la liberté.

Jean-Michel Muglioni

SUJET I

Y'a-t-il une place pour la subjectivité dans la science ?

SUJET II

Le philosophe est celui qui dit en y pensant ce que tout le monde dit sans y penser.

Qu'en pensez-vous ?



SUJET III : Expliquez et discutez le texte ci-après :

L'art est ce qu'il y a de plus élevé ; c'est aussi ce qu'il y a de plus difficile et de plus fragile. Si ses conditions ne sont pas respectées, ce qui revient à dire, au fond, si la liberté n'est pas tenue en haleine, il cesse d'exister. Chacun comprend que l'art périt en devenant automatique, et qu'il périt

aussi bien en perdant contact avec le monde. L'effort de production artistique révèle que travail, réflexion, invention et liberté sont solidaires, que l'œuvre naît de l'exécution plus que du projet, et qu'on ne pense son œuvre qu'en l'accomplissant, en la faisant naître sous ses doigts, sans qu'elle

ait jamais d'autre modèle qu'elle-même. N'est-ce pas l'évidence qu'un sculpteur sur bois ne voit l'effet d'une entaille qu'après l'avoir creusée et qu'un peintre ne voit l'effet d'une touche qu'après l'avoir posée ; qu'ils ne peuvent, en conséquence, méditer que le couteau ou le pinceau à la main ?

Un tel travail suppose une lutte constante et progressive avec une matière déterminée, lutte à la faveur de laquelle peut se dégager le style qui est la marque de l'œuvre humaine et le signe de la réussite.

BRIDOUX

SUJET n° 1

Vouloir la certitude, n'est-ce pas tuer la philosophie ?

SUJET n° 2

L'art n'est-il pas la preuve que le cœur a plus de génie que la raison ?



SUJET n° 3 : Expliquez et discutez le texte ci-après :

La pluralité des sciences et la spécificité de chacune d'elles résultent évidemment de leur nature même, c'est-à-dire du fait qu'elles sont essentiellement des activités intervenant sur le réel pour recueillir des données. Or, premièrement, elles sont obligées de choisir les aspects du réel qu'elles veulent étudier. Deuxièmement chaque mode d'intervention, c'est-à-dire chaque méthode, entraîne la découverte de phénomènes qui ne peuvent être atteints par d'autres méthodes. On nous objectera que certaines sciences interviennent peu et se contentent d'observer : l'astronomie, l'éthologie. Nous dirons plus exactement que, contrairement aux sciences expérimentales, elles ne peuvent pas ou ne veulent pas modifier certains facteurs du réel comme le font ces autres sciences en vue de questionner celui-ci. Mais elles sont néanmoins essentiellement actives, et l'observateur intervient, ne serait-ce que par le point de vue à partir duquel il observe et par ses instruments.

Jeanne Parain-Vial.

SUJET I

Craindre la Science n'est ce pas la méconnaître ?

SUJET II

La Science est par elle-même sans valeur ; c'est un pur instrument.

Qu'en pensez-vous ?



SUJET III Expliquez et discutez le texte ci-après :

Ce qui nous frappe quand nous abordons l'histoire de la philosophie, c'est cette abondance de philosophies. Or il ne doit y avoir qu'une philosophie, la science pensée du rationnel. Cette abondance est un thème favori de ceux qui nient ou ignorent la philosophie. De ce qu'il y en a tant, ils concluent qu'il n'y en a point. Ceux qui disent qu'on ne saurait connaître la vérité, ne rien en savoir, s'appuient surtout sur le grand nombre de philosophies, et l'histoire de la philosophie est par eux bien accueillie parce qu'ils pensent montrer par cette histoire que la raison qui pense n'a abouti qu'à des aventures et des erreurs. La raison qui pense, disent-ils, n'a fait qu'errer çà et là, sans découvrir le royaume de la pensée, nul chemin ne conduit à la vérité. Et ils ajoutent, il n'y a tant d'erreurs que parce que le vrai ne peut se reconnaître. L'histoire de la philosophie offre simplement le spectacle des tentatives malheureuses et manquées pour parvenir à la vérité, c'est un champ de bataille où on ne peut trouver que des cadavres.

Hegel

Sujet I

La contrainte annihile-t-elle la liberté ?

Sujet II

L'art vise-t-il à imprimer en nous des sentiments ou à les exprimer ?



Sujet III

Expliquez et discutez le texte suivant :

Un monde sans objets reconnaissables, identifiables, qu'on puisse suivre dans le temps, serait proprement un chaos. Les objets de l'expérience vulgaire présentent trop de lacunes et d'apparences changeantes pour organiser ce chaos ; ils laissent place aux fantasmagories des mythes et des superstitions. La science entreprend la tâche de multiplier les objets, qu'elle obtient à coup sûr, par des méthodes régulières et contrôlables, méthodes qui fournissent par le même effort l'interconnexion entre ces objets ; ainsi se constitue un réseau, un filet toujours plus étendu (et, nous le savons, aux mailles toujours plus fines) qui est jeté sur le flux des apparences et qui lui confère la cohérence et l'ordre. Tout le problème est de savoir si cette méthode aboutira, si le filet recouvrira tous les phénomènes, rendra compte de toutes les apparences, les épuisera en un mot.

SUJET I

En quel sens a-t-on pu dire : « Philosopher, c'est rechercher l'essentiel inaperçu » ?

SUJET II

L'homme se trompe parce qu'il a la conscience ; l'animal ne se trompe pas parce qu'il a l'instinct. Appréciez ce propos.

SUJET III : Expliquez et discutez le texte suivant :



Le devoir du médecin consiste dans l'obligation de conserver la vie purement et simplement et de diminuer autant que possible la souffrance. Mais tout cela est problématique. Grâce aux moyens dont il dispose, le médecin maintient en vie le moribond, même si celui-ci l'implore de mettre fin à ses jours, et même si ses parents souhaitent et doivent souhaiter sa mort, consciemment ou non, parce que cette vie ne représente plus aucune valeur, parce qu'ils seraient contents de le voir délivré de ses souffrances. Seules les présuppositions de la médecine et du code pénal empêchent le médecin de s'écarter de cette ligne de conduite. Mais la médecine ne se pose pas la question : la vie mérite-t-elle d'être vécue et dans quelles conditions ?

Toutes les sciences de la nature nous donnent une réponse à la question : que devons-nous faire si nous voulons être techniquement maîtres de la vie ? Quant aux questions : cela a-t-il au fond et en fin de compte un sens ? devons-nous et voulons-nous être techniquement maîtres de la vie ? elles les laissent en suspens ou bien les présupposent en fonction de leur but.

M. Weber, le savant et le politique, U.G. E 10 /18 pp 77-78.

L'homme est-il un animal politique ?

La célèbre formule d'Aristote, « l'homme est un animal politique », renvoie à plusieurs interrogations, qui toutes mettent en cause la nature de l'homme et la définition de son essence.

L'homme est-il naturellement ou culturellement portée à organiser sa vie avec les autres hommes ? Toutes les communautés animales sont-elles de nature politique, ou



est-ce une exception humaine ? La solitude, le retrait de la vie de la cité sont-elles des attitudes inhumaines ? Les conflits ne sont-ils pas la preuve que nous ne sommes pas naturellement fait pour vivre selon les règles politiques ?

1. La nature politique de l'homme selon Aristote

a. La fin de l'homme est parmi les hommes

Aristote donne comme définition essentielle de l'homme qu'il est « un animal politique » en plus d'être « un animal rationnel ». Ce qui signifie trois choses : la nature et la fin ou perfection de l'homme se trouve dans la construction d'une vie avec ses semblables. L'être isolé, exclus de la communauté, est un être soit dégradé, sauvage, puni, soit surhumain : un dieu.

b. La politique comme moyen du bonheur

Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est la nature de cette communauté. Ce n'est pas la survie, la répartition des tâches nécessaires à la vie qui lie les hommes mais un lien intelligent fondé sur le discours, l'échange rationnel, et l'organisation autour de lois faites pour assurer le bonheur. La communauté animale (abeilles, fourmis, etc.) est biologique et sert la survie. Le lien politique est le langage et sert le bien-vivre et la liberté.

c. La politique comme espace de discours libre

Ce qui distingue la *polis* (vie dans la cité, dans le monde politique) des autres formes de communauté humaine, comme la famille, le foyer, la camaraderie, c'est qu'elle n'est pas fondée sur un rapport de force ou de domination. Il y a dans la vie politique une égalité qui est reconnue aux hommes qui la partagent. Le citoyen a un statut public d'homme libre et égal aux autres citoyens, alors que la famille, le foyer sont construits



sur une autorité absolue du père sur sa progéniture, donnée comme faible, inégalement dotée.

C'est donc un espace où c'est la parole, et le dialogue dans les lois et pour faire les lois qui domine et règle les rapports humains, alors que dans le foyer ou les communautés animales c'est la force ou la domination qui gouverne.

2. L'artifice politique

a. Hobbes : l'homme n'est pas politique, il le devient

Mais cette position optimiste, qui fonde l'ordre politique sur la nature même de l'humanité, a été contestée, notamment par Hobbes. Il considère que « l'homme est un loup pour l'homme », et c'est le conflit, « la guerre de tous contre tous », la jalousie, le crime, les rapports de force et d'asservissements qui sont à l'état de nature le lot commun de l'humanité.

Ce n'est qu'artificiellement, en imposant un pouvoir absolu, détenu dans les mains d'un seul souverain, et en obligeant les hommes à se dessaisir de leur puissance naturelle, qu'une vie politique et policée est possible. La politique est donc une construction artificielle qu'il faut imposer de force aux hommes naturellement a-sociaux.

b. Machiavel : la politique est un art non une nature

Au caractère artificiel de l'état civil, qui s'oppose à l'état de nature, violent et instable, s'ajoute l'idée que l'on trouve formulée chez Machiavel que la politique est un art. Le gouvernement des hommes, doit s'appuyer sur une connaissance des hommes, or « il faut supposer d'abord les hommes méchants ».



Ce n'est qu'en utilisant avec ruse et habileté les passions violentes et asociales des hommes qu'on peut les gouverner et atteindre des fins politiques. La fin justifie les moyens pour Machiavel, et la politique n'est qu'une technique, une pratique qui doit viser une efficacité, et cela ne peut se faire qu'à l'insu d'hommes qui naturellement s'entre-tuent, complotent et se déchirent sans fin. Seule l'habileté du Prince peut transformer des natures égoïstes et des circonstances hasardeuses en projet pour une communauté.

3. Humanité et communauté

a. La politique comme fait humain

Reste, entre ces deux positions, qui s'appuient sur des interprétations opposées de la nature humaine, bonne ou mauvaise, sociale ou asocial, animale ou rationnelle, que la vie humaine dans les faits se construit toujours dans une structure politique.

L'isolement, les retraites, sont toujours des exceptions et non la norme dans l'humanité. De plus, dans toutes les sociétés, l'exclusion du groupe, l'ostracisme, la mise au banc, l'exil forcé, l'enfermement ou l'emprisonnement hors de la sphère sociale (le prisonnier est hors du jeu social et privé de droit civique) sont toujours les punitions les plus dures infligées aux hommes. L'esclave est traité non comme un homme mais comme un animal précisément parce qu'on lui refuse un statut politique.

Robinson Crusoé manque de perdre la raison et son humanité dans son île de solitude.

Cela signifie bien qu'il ne peut y avoir d'humanité sans une communauté politique d'hommes qui se donnent des lois, des droits, des limites afin de vivre et progresser ensemble.



b. La politique comme idéal humain

La nature de l'homme est culture, elle réside dans cet effort permanent pour passer de l'animalité, des rapports de force, de violence et de domination, à l'humanité, aux rapports de droit, de respect de l'autre, de raison et de discours. L'homme comme le souligne Freud, se construit péniblement une nature qui l'arrache à sa nature primitive pour devenir et tendre vers cet idéal humain qui est politique. Vivre selon les lois, limiter ses instincts, traiter l'autre comme son égal sans profiter de ses faiblesses et inégalités de nature, n'a rien de naturel ; c'est ce que chacun cultive et travaille à admettre au sein d'une communauté politique qui le guide.

Des épreuves du bac

SUJET 1

Philosopher, c'est se détacher des significations immédiates dans lesquelles nous enferme la

société.

Qu'en pensez-vous ?

SUJET 2

L'art est-il fait pour émouvoir ou pour éduquer ?



SUJET 3 : Expliquez et discutez le texte ci-après

Notre époque est confrontée à des problèmes matériels et techniques cruciaux. Nous savons que la gestion de nos sociétés dépend de plus en plus d'un bon usage de la science et de la technique. Dans ces conditions, un peu de lucidité ne sera pas de trop : chez les scientifiques face aux besoins et exigences socialement exprimés ; chez les citoyens, pour les possibilités réelles de leurs savoirs respectifs. Le mythe d'une science toute puissante ne peut que contribuer à masquer la réelle difficulté des problèmes posés.

Prigogine et Stengers

SUJET N°1

Le premier résultat escompté par le savant est la satisfaction de comprendre, nullement d'agir.

Qu'en pensez-vous ?

SUJET N° 2

Etre sage n'est-ce pas renoncer à être libre ?

SUJET N° 3 : Expliquez et discutez le texte suivant



Tout homme aime mieux donner des ordres qu'en recevoir ; nul ne cède volontiers l'autorité à un autre. [...] Par suite, jamais la masse entière ne transférerait son droit à une minorité ou à un seul homme, si elle pouvait réaliser elle-même l'accord en son sein et empêcher que les discussions inévitables dans toute grande collectivité, ne dégénèrent en séditions. La masse, donc, ne transfère librement au roi, que le pouvoir dont elle ne se sent absolument pas maîtresse : à savoir celui d'arbitrage des discussions et de rapide décision. Toutefois, il ne faudrait pas, comme l'ont fait trop de peuples, tirer la conclusion extrême qu'il est préférable, en temps de guerre, de se donner un roi, parce que les rois sont plus heureux au combat que toute autre personne souveraine. Le raisonnement est absurde, il revient à dire

que, pour gagner la guerre, on doit accepter l'esclavage en temps de paix. L'état de paix est-il même imaginable, lorsque la puissance souveraine a été transférée à un seul homme, en vue précisément de la conduite d'opérations guerrières¹ ? Le roi, dans un Etat de ce genre, ne saurait faire éclater que dans la guerre sa vaillance et la valeur des services rendus par lui seul, pour la cause de tous. Au contraire, la caractéristique principale de la démocratie consiste en ce que sa valeur se manifeste beaucoup plus dans la paix que dans la guerre.

Spinoza

SUJET 1

C'est en vain que l'homme cherche dans la philosophie les remèdes à sa misère.

Qu'en pensez-vous ?

SUJET 2

Suffit-il à une œuvre d'être conforme aux règles de l'art pour être belle ?



SUJET 3 : Expliquez et discutez le texte ci-après

La première condition pour qu'une proposition puisse être prise en considération par la science, c'est qu'elle soit contrôlable, c'est-à-dire assortie des procédés qui permettront de décider si elle est vraie ou fausse, de la « vérifier » comme on dit un peu abusivement. Faute de quoi on n'a pas affaire à une véritable proposition, même si elle en revêt l'apparence grammaticale, car ce qui définit la proposition, c'est d'être soumise à l'alternative du vrai et du faux ; ce qui ne peut être ni « vérifié » ni « falsifié » n'est donc qu'une formule creuse, un énoncé dénué de sens, ou du moins de sens scientifique. Si la proposition porte sur le réel et entre ainsi dans le domaine des sciences de la nature, c'est l'expérience qui devra, en dernier ressort, trancher. La route qui conduit de l'énoncé hypothétique à l'observation effective est souvent longue et difficile. En général, le raisonnement qui s'interpose entre la question et la réponse est complexe ; en général, l'expérience suppose l'intervention d'instruments pour amener l'observable au niveau de la sensorialité humaine. Mais de toute façon, quelque pénible qu'ait pu être la procédure de contrôle, n'est scientifiquement admis comme vrai que ce qui a été vérifié, et le vérifiable se fonde finalement sur l'observable.

Robert Blanché

SUJET I

Craindre la Science n'est ce pas la méconnaître ?

SUJET II

La Science est par elle-même sans valeur ; c'est un pur instrument.

Qu'en pensez-vous ?



SUJET III : Expliquez et discutez le texte ci-après :

Ce qui nous frappe quand nous abordons l'histoire de la philosophie, c'est cette abondance de philosophies. Or il ne doit y avoir qu'une philosophie, la science pensée du rationnel. Cette abondance est un thème favori de ceux qui nient ou ignorent la philosophie. De ce qu'il y en a tant, ils concluent qu'il n'y en a point.

Ceux qui disent qu'on ne saurait connaître la vérité, ne rien en savoir, s'appuient surtout sur le grand nombre de philosophies, et l'histoire de la philosophie est par eux bien accueillie parce qu'ils pensent montrer par cette histoire que la raison qui pense n'a abouti qu'à des aventures et des erreurs. La raison qui pense, disent-ils, n'a fait qu'errer çà et là, sans découvrir le royaume de la pensée, nul chemin ne conduit à la vérité. Et ils ajoutent, il n'y a tant d'erreurs que parce que le vrai ne peut se reconnaître. L'histoire de la philosophie offre simplement le spectacle des tentatives malheureuses et manquées pour parvenir à la vérité, c'est un champ de bataille où on ne peut trouver que des cadavres.

C. Hempel

Sujet I

La mondialisation ne fait que détruire les Etats et nier la souveraineté des nations.
Qu'en pensez-vous ?

Sujet II

Philosopher, est-ce nier le savoir ?



Sujet III

Expliquez et discutez le texte ci-après :

L'homme s'est préoccupé depuis longtemps et avec persistance d'obtenir quelque compréhension des événements extraordinairement divers, souvent énigmatiques et parfois menaçants, qui se produisent dans le monde qui l'entoure. En témoignent les mythes de toute sorte et les métaphores qu'il a conçus dans son effort pour rendre compte de l'existence même du monde et de lui-même, de la vie et de la mort, des mouvements des corps célestes, de la succession régulière du jour et de la nuit, du changement des saisons, de l'éclair et du tonnerre, du soleil et de la pluie. Certaines de ces idées explicatives reposent sur des conceptions anthropomorphiques des forces de la nature, d'autres évoquent des puissances ou des agents cachés, d'autres encore font appel aux desseins inscrutables de Dieu ou au destin.

Des interprétations de ce genre peuvent indéniablement donner à celui qui s'interroge le sentiment d'avoir acquis une certaine compréhension ; elles peuvent mettre fin à son embarras et, en ce sens, « répondre » à ses questions. Mais, si satisfaisantes que puissent être ces réponses sur le plan psychologique, elles ne sont pas conformes aux buts de la science, qui, après tout, a pour tâche de produire une conception du monde qui s'appuie, de façon claire et logique, sur l'expérience et qui puisse donc être soumise à des tests objectifs. Les explications scientifiques doivent, pour cette raison, satisfaire à deux conditions systématiques que nous appellerons l'exigence de pertinence dans l'explication et l'exigence de testabilité.

C. Hempel

SUJET I

La philosophie naît de la conviction que les idées toutes faites sont toujours mal faites. Qu'en pensez-vous ?

SUJET II



La science n'a pas besoin du dogmatisme parce qu'elle peut prouver sa vérité ; la philosophie, elle, n'y a pas droit parce qu'elle ne peut pas imposer la sienne. Appréciez ce propos.

SUJET III : Expliquez et discutez le texte ci-après :

L'art, dans un certain sens, est une révolte contre le monde dans ce qu'il a de fuyant et d'inachevé : il ne se propose donc rien d'autre que de donner une autre forme à une réalité qu'il est contraint pourtant de conserver parce qu'elle est la source de son émotion. (...) L'art n'est ni le refus total ni le consentement total à ce qui est. Il est en même temps refus et consentement, et c'est pourquoi il ne peut être qu'un déchirement perpétuellement renouvelé. L'artiste se trouve toujours dans cette ambiguïté, incapable de nier le réel et cependant éternellement voué à le contester dans ce qu'il a d'éternellement inachevé. (...)

Il ne s'agit donc pas de savoir si l'art doit fuir le réel ou s'y soumettre, mais seulement de quelle dose exacte de réel l'œuvre doit se lester pour ne pas disparaître dans les nuées, ou se tramer, au contraire, avec des semelles de plomb.

Albert CAMUS : Discours de Suède

Page : www.facebook.com/reseauscolairesenegal

