

FASCICULE

PHILO

**Avec
Quelques
Sujets
corrigés**

**CLUB SCIENCES
SIMBANDI BRASSOU**

L'ÉMERGENCE DE LA PENSÉE SCIENTIFIQUE

Où les sciences puisent-elle leur autorité ?

On a vu que l'opinion n'est pas un savoir car fondée sur l'arbitraire.

A l'inverse, la science est reconnue comme un savoir objectif fondée sur des faits.

Or la science

ne pourrait-elle servir de modèle de rationalité ?

Ne pourrait-on lui emprunter ses méthodes rigoureuses de pensée ?

Il convient donc de s'intéresser à ce qui fait la scientificité de la science.

1 - La fondation des sciences

On situe la naissance des sciences naturelles au XVII^e s. avec Descartes et Galilée.

Mais, il faut nuancer ce terme de " naissance ".

En fait, il s'agit de la naissance des sciences modernes.

Car les " sciences " existaient bien avant :

L'alchimie, l'astrologie-l'astronomie, l'histoire naturelle (biologie) etc. sont anciennes.

Dès la Grèce antique, les sciences de la nature sont filles de la philosophie.

A ce titre, elles ont pour tâche d'expliquer rationnellement le monde.

Malgré tout, une certaine confusion entre le rationnel et l'irrationnel demeure.

Confusion qui persiste d'ailleurs au-delà du XVII^e siècle.

Autrement dit, la révolution scientifique s'instaure progressivement.

(cf. Newton s'intéresse plus aux anges qu'à l'attraction universelle)

Les sciences modernes procèdent d'une rupture méthodologique :
la mathématisation du monde.

Le monde est un livre écrit en langage mathématique dit Galilée.

(N.B. les mathématiques sont un langage.)

La science étudie des rapports ou des relations et non des substances.

Le recours aux mathématiques va jouer le rôle de filtre ;

elles vont contribuer à limiter la place de l'irrationnel.

Jusque-là l'étude du monde consistait à chercher la raison d'être,
le sens des choses,

i.e. ce en vue de quoi elles sont faites,

bref, il s'agit de comprendre le monde en fonction d'une intention créatrice.

Même le matérialisme demeurait prisonnier de l'explication intentionnelle.
La théorie des éléments (terre, air, feu, eau) interprète les rapports entre la matière selon un critère d'attraction et de répulsion comme si une volonté se manifestait dans la nature.
Cet anthropomorphisme est analysé par Foucault dans les Mots et les Choses !

Depuis Aristote, la méthode utilisée par la scolastique était le finalisme.
En son temps, Aristote avait porté un coup très dur au matérialisme de Démocrite et d'Epicure.
Descartes et Galilée vont réhabiliter le matérialisme et l'approche causaliste.

Avec le recours aux mathématiques, le critère d'analyse des phénomènes n'est plus qualitatif mais quantitatif.

Ainsi la médecine s'est-elle intéressée à l'aspect qualitatif du corps et de ses sécrétions.
On se fiait à la couleur, la saveur et l'odeur pour formuler un diagnostic.
Aujourd'hui, on se fie à la quantité (taux) des composantes.

Il a fallu remédier à la tentation anthropomorphiste.
On s'est efforcé de restreindre la part du préjugé.
On fallait laisser parler l'expérience.
Et éviter que l'observateur n'apporte ses idées.
Bref : s'en remettre exclusivement à l'expérience !

2 - L'expérience comme fondement des sciences

a) L'induction

· Le principe

La connaissance procède entièrement de l'expérience.
Rien ne vient du sujet ; tout vient de l'objet !
Ainsi, on évite les préjugés anthropomorphiques !
Cette appréhension du monde vise à une parfaite neutralité.
Les lois de la nature sont dégagées à partir d'observations minutieuses.
Autrement dit, on induit des lois générales à partir des cas observés.
Et on n'ajoute rien qui ne soit donné ou constaté dans la nature !

· La méthode

1° On rassemble tous les faits observés sans rien occulter.
2° On repère les faits qui apparaissent constamment ensemble,
puis on généralise cette concomitance à tous les cas du même type.

On passe des faits à la loi par généralisation.
On généralise la corrélation entre 2 phénomènes à tous les phénomènes du même type.

(cf. texte de Hume, txt 2, p.122)
cf. Hempel Eléments d'épistémologie Ed. Colin

· Trois conditions accompagnent l'induction :

1° La corrélation doit être observée un nombre suffisant de fois.

2° On doit faire varier les conditions d'observations
pour s'assurer que la corrélation concerne bien les 2 phénomènes isolés.

3° Il faut que cette corrélation, une fois généralisée, permette des prédictions.

Mais ces conditions sont-elles vraiment suffisantes ?

b) Les limites de l'induction

Objections ponctuelles :

1° L'idée d'une observation qui ne soit pas " orientée " n'est-elle pas illusoire ?
_ où et quand devra-t-elle s'arrêter ?
_ doit-on vraiment observer absolument TOUT ?
_ est-ce seulement possible ?

2° A partir de quand le nombre d'occurrence est-il suffisant ?

Suffit-il qu'une prédiction soit confirmée pour que la théorie soit vraie ?

Des théories concurrentes peuvent fournir des prédictions justes !

La logique montre, qu'à partir de prémisses fausses, on peut aboutir à des conclusions vraies :

Socrate est un chat,
Tous les chats sont mortels,
Donc Socrate est mortel.

Ces objections ne remettent peut-être pas en cause la validité de l'inductivisme.

En effet, la validité de l'inductivisme tient peut-être moins à chaque exigence prise dans le détail qu'à la conjonction de toutes.

Ces exigences

Il faut donc réfuter l'inductivisme de façon globale.

Objection globale :

Rappel : la méthode inductiviste consiste à " généraliser " une concomitance.

Tels faits se sont manifestés ensemble, voyons s'ils se manifestent " toujours " ensemble.

S'ils passent l'épreuve des conditions alors on pourra considérer que cette concomitance vaut comme loi générale.

Or, ce n'est pas parce que quelque chose s'est produit 1000 fois que cela doit toujours se reproduire.

cf. l'exemple la dinde de Russel

Dire que:

" parce que quelque chose s'est produit 1000 fois donc cela doit toujours se reproduire "

C'est une conséquence abusive.

La haute fréquence ou occurrence ne constitue pas une absolue systématité.

Cela ne donne qu'une très haute probabilité !

Alors que la loi est absolument universelle et nécessaire.

Glisser de la forte occurrence au " toujours ",

c'est admettre un présupposé d'origine a priori

(i.e. quelque chose qui ne résulte pas de l'observation

et dont on peut penser qu'il vient du sujet, de l'observateur).

Le présupposé est : l'idée de constance de la nature.

On n'a pas le droit de penser que 1000 répétitions impliquent une loi.

" Chaque fois " n'est pas équivalent à " toujours ".

La loi implique une absolue systématité.

(Pas d'exception possible à la loi)

Le principe de la constance de la nature n'est pas tiré de l'expérience.

Il est strictement théorique.

Il n'est pas tiré de l'expérience,

car il est justement la caution de " toute " généralisation.

Seul un principe théorique peut valider le procédé de la généralisation.

En effet, l'observation empirique ne dévoile jamais que des cas particuliers.

Sans ce principe, je ne peux pas faire de généralisation.

Supposons un instant que l'on veuille établir ce principe à partir de l'expérience.

Comment inférer cette loi de la constance de la nature ?

On va partir d'un certain nombre de lois particulières, exemple :

le principe de l'induction marche dans le cas x1

le principe de l'induction marche dans le cas x2, etc

donc le principe de l'induction marche à tous les coups

Problème :

comment peut-on passer de cas particuliers à l'affirmation d'une universalité ?

Le problème est reposé.

Je suis à nouveau obligé de présupposer l'idée de "constance de la nature".

Ainsi l'inductivisme n'est tenable que si on postule un principe qui n'est pas tiré de l'expérience.

L'édifice inductiviste repose sur un principe a priori.
Il semble donc impossible de fonder la science exclusivement sur l'expérience !

L'inductivisme ne fournit que des connaissances hypothétiques :
la généralisation à partir de cas particuliers n'est que vraisemblable.
Ainsi la science n'est-elle qu'une connaissance hautement vraisemblable.
En toute rigueur, on n'a pas le droit d'effectuer cette généralisation.

Pourquoi admettons-nous que la nature est constante en ses lois ? Par habitude.
En effet, " chaque fois " dans le passé, l'expérience a été confirmée.
On fait donc comme si cette constance de la nature devait durer toujours.
Alors que l'on n'en sait rien...en toute rigueur.
Cette solution est peu satisfaisante intellectuellement.
Car elle entraîne un certain scepticisme. (cf. Hume)
Mais d'un point de vue pratique, elle est indispensable.

3 - Rapport de la théorie à l'expérience dans les sciences Théorie-Expérimentation

Partir des faits, et seulement des faits, est un projet louable mais vain.
Tout ne peut provenir de l'expérience sensible.
Ou alors il faut d'emblée renoncer à la science et à ses certitudes.
Car l'expérience ne permet stricto sensu qu'un savoir probable.

Faut-il, dès lors, renoncer à tout savoir rigoureux ?
Comment penser les sciences autrement ?

a) La théorie questionne l'expérience

Toute observation présuppose un cadre théorique :

La science n'interroge pas la nature sans objectif, ni arrière-pensée.
Elle ne se livre pas à une collecte naïve des faits.
Tous les phénomènes n'intéressent pas la science.
Et, notamment, parce qu'elle ne cherche pas au hasard.
Elle ne retient de l'observation que ce qui apparaît pertinent par rapport au problème ou à la théorie.

Il n'y a pas d'observation en dehors d'un contexte théorique.
Le point de départ est donc toujours une théorie ou un problème.

Claude Bernard :

Le point de départ de la science, c'est la constatation que des phénomènes

observables contredisent des lois admises.

Le scientifique ne commence à chercher que pour solutionner un problème.

Exemple:

(phénomène observé) : des lapins du marché ont une urine claire et acide.

Or, en tant qu'herbivores, leur urine devrait être trouble ou alcaline (loi admise).

Donc: ils doivent avoir un régime alimentaire carné !

Cependant,

(phénomène observé) : le sang de tout animal contient du sucre

même quand il n'en mange pas,

et le taux de sucre dans le sang est constant.

Hypothèse :

il y a un organe capable de stocker le sucre sous une forme particulière

et de le restituer quand il le faut

Pour solutionner un problème, la science va " questionner " la nature.

Elle n'attend pas passivement que la nature donne une réponse.

Elle invente des dispositifs expérimentaux qui questionnent la nature sur un point aussi précis que possible.

Elle soumet la nature à des tests pour voir si celle-ci réagit conformément à son idée (et notamment aux prévisions).

On est loin de l'expérience passive ou naïve !

La science peut créer des conditions expérimentales totalement artificielles

(non-naturelles) pour vérifier certaines hypothèses.

Ex.: Huyghens produisant du vide.

Si l'on demeurait passif face à la nature, on n'obtiendrait pas de réponse.

Ainsi dans l'expérience, il y a une sélection théorique des phénomènes.

L'expérience est la question de la théorie à la nature.

Il ne s'agit plus d'expérience mais d'expérimentation.

D'autre part :

Le dispositif expérimental ne vise pas seulement à questionner la nature.

Il vise aussi à contrôler la nature des questions qui sont posées.

La théorie doit filtrer les questions posées à la nature :

La façon dont le monde est éprouvé i.e.

l'expérience comme Erfahrung n'est pas neutre !

Face au phénomènes, nous ne sommes pas simplement réceptifs.

Différence entre Q1 et Q2 :

Pour Locke et Boyle, les Q1 sont les qualités que la nature possède

i.e " celles qui sont réellement dans les Corps, & qui n'en peuvent être séparées. " ;
les Q2 sont des qualités que l'homme perçoit en raison de sa constitution propre.
Exemple de Q1 : solidité, étendue, figure, nombre, mouvement, repos
Exemple de Q2 : couleur, sons, gout,...)
Les sciences s'intéressent spécifiquement aux Q1 qui sont d'ailleurs quantifiables avec rigueur.]

L'expérience brute n'est jamais neutre.
cf. Gaston Bachelard - La formation de l'esprit scientifique, éd. Vrin
L'expérience brute comporte une charge affective et symbolique (poétique).
Et cela peut induire le scientifique en erreur.

Exemple:

Il y a, d'une part, le feu comme source de chaleur rassurante et dangereuse
Il y a, d'autre part, le processus physico-chimique
i.e. la simple modification quantitative des éléments.

La théorisation de la question (l'expérimentation) permet de neutraliser l'imaginaire.

Bref :

_ l'expérimentation joue le rôle de filtre
pour que rien d'imaginaire (irrationnel) ne vienne perturber la connaissance.
_ l'expérimentation met en oeuvre un dispositif qui vise à obtenir confirmation ou infirmation
d'une hypothèse.

b) La science fait-elle connaître le réel tel qu'il apparaît ou tel qu'il est ?

Le but du scientifique n'est pas de produire une explication à partir de ce qu'il voit.
Il faut parfois se méfier de ce que l'on voit.
Notamment lorsque les conditions d'observation interfèrent avec l'expérience.
Ex.: système géocentrique de Ptolémée ;
ou le principe d'indétermination d'Heisenberg.

Tout ce qui est visible n'est pas pertinent du point de vue de la science.
Car certains phénomènes (les Q2) dépendent de notre constitution physique.

La nature à laquelle s'intéresse la science n'est pas donnée directement à l'observation.
Mais elle doit l'être au moins indirectement sinon il n'y aurait aucun accès au réel.

Mais la science ne peut de toute façon pas travailler simplement avec ce qu'elle perçoit.
Le réel se donne à l'intérieur d'un dispositif expérimental.

4 - Rôle de l'imagination :

(cf. texte d'Einstein et Infeld, n° 7 p. 227)

Les lois de la nature ne sont pas visibles en elles-mêmes.

Elles sont constatables indirectement par leurs effets.

Encore faut-il reconnaître ces effets comme des effets :

Si j'ignore que la montée du mercure jusqu'à un certain point est un effet, je ne chercherai pas sa cause.

Le but est de concevoir (d'imaginer) un modèle théorique du monde.

Ce modèle permet de rendre compte du mécanisme (lois) de la nature.

Ce modèle doit intégrer sans contradictions les lois expérimentales.

Le but n'est donc pas d'imaginer un modèle qui colle à la réalité sensible.

La théorie de l'attraction ne ressemble pas à la réalité sensible.

La nature étudiée par les sciences se distingue de la réalité telle que nous la percevons.

Comment vérifier que le modèle correspond à la réalité ?

5 - Trois moyens de vérifier l'hypothèse

1) Prédiction:

Le Verrier constate qu'Uranus ne suit pas la trajectoire calculée d'après la théorie de l'attraction de Newton.

2) Rendre compte d'un nombre toujours plus grand de phénomènes :

· La théorie de l'attraction de Newton permet d'établir :

- _ la chute des corps
- _ la corrélation entre marées et position de la lune
- _ la variation de la gravité avec l'altitude

· La théorie de la relativité d'Einstein permet d'établir:

- _ les 3 points sus-mentionnés

et permet d'interpréter les 2 points qui réfutaient la théorie de Newton :

- _ le détail des particularités de l'orbite de la planète Mercure
 - _ la masse variable des électrons à grande vitesse dans le tube à décharge
- et, enfin, la théorie d'Einstein permet aussi de prédire :
- _ que la masse dépend de la vitesse

- _ que la masse et l'énergie peuvent se transformer l'une en l'autre
- _ que les rayons lumineux sont courbés par de forts champs gravitationnels

3) Réitérabilité de l'expérience pour toute la communauté scientifique.

Conclusion:

On admet une hypothèse si elle résiste à l'épreuve du réel.

Si c'est l'épreuve du réel qui valide une hypothèse alors le critère de la vérité ne réside-t'il pas malgré tout dans le réel ?

5 - La recherche scientifique est-elle recherche de la vérité ?

L'expérimentation a pour fonction de tester l'hypothèse.

L'expérimentation est l'application de l'hypothèse.

Le succès de l'expérience valide l'hypothèse.

Dès lors, l'hypothèse devient une loi établie.

a) L'expérience, une caution toute relative

· L'expérience ne "VERIFIE" pas stricto sensu la théorie :

L'expérience ne "vérifie" pas une théorie.

Un cas singulier ne rend pas compte de la généralité i.e. de la théorie.

Le cas singulier ne vaut que pour lui seul.

D'ailleurs, l'expérience peut " confirmer " deux théories opposées.

Un modèle théorique faux peut donner des prédictions correctes.

Exemple : les systèmes héliocentriques et géocentriques.

Exemple logique :

Socrate est un homme

hypothèse Tous les hommes sont blancs

conclusion : Donc Socrate est blanc

· L'expérience ne peut " valider " que de façon provisoire :

Un cas peut " ne pas contredire " l'hypothèse.

Pour ce cas, l'hypothèse est sauve.

Mais ce ne sera pas forcément toujours le cas.

Pour la même raison qu'un cas singulier ne peut être généralisé (induction), une expérience ne produit jamais de confirmation définitive.

Stricto sensu, l'hypothèse n'est pas " vérifiée ".

Les scientifiques s'attendent à l'éventualité d'une réfutation "tardive"
La science a longtemps fonctionné à l'aide de la théorie de l'attraction (Newton);
jusqu'au jour où les objections sont apparues insurmontables.

· L'expérience peut réfuter de façon définitive :

En revanche, il suffit d'un seul cas pour infirmer l'hypothèse (théorie).
La proposition " tous les corbeaux sont noirs " est fausse, si l'on voit un seul corbeau blanc.

Conclusion :

Si l'expérience ne vérifie pas une théorie.
Du moins, elle permet de progresser par la réfutation des théories erronées.
Il y a progrès parce que l'on sait quelle théorie est irrecevable.
Le progrès se fait par élimination des erreurs.

b) L'expérimentation n'est pas sûre

· L'expérimentation n'est pas toujours possible :

Avec les progrès de la science, la réalisation des expériences devient de plus en plus difficile.
Les moyens techniques disponibles sont certes très élaborés.
Mais ils ne sont pas toujours suffisants pour travailler sur "l'infiniment" petit ou grand.
L'expérience ne joue plus alors qu'un rôle secondaire.

· L'expérimentation est faillible :

L'expérience peut être mal conçue ou théorisée.
Il arrive qu'un paramètre non prévu par la théorie vienne perturber l'expérimentation.

cf. l'exemple de Chalmers p.68 : Maxwell et les ondes électro-magnétiques.

Exemple :

En 1905, Einstein publie son article sur la relativité restreinte.
Quelques années plus tard, des résultats expérimentaux infirment sa théorie.
Pour Einstein, ce sont les expériences qui sont fausses et non pas sa théorie.

Bref, l'expérimentation est faillible.
Et la théorie prime aux yeux de celui qui la défend...

· L'expérience ne peut réfuter la théorie de façon définitive : les hypothèses ad hoc

Si l'expérimentation contredit l'hypothèse, cela ne veut rien dire !
L'erreur vient peut-être de l'expérimentation et non pas de l'hypothèse.
On sait que l'expérimentation n'est pas sûre ;
elle peut être erronée !
On peut donc tenter de sauver la théorie par les hypothèses ad hoc.

On peut supposer que certains paramètres de l'expérimentation sont oubliés !
Et, ce sont ces paramètres là qui engendrent l'anomalie.
Il suffit alors de proposer une hypothèse supplémentaire pour rendre compte de l'anomalie.

Les hypothèses ad hoc [un frein au progrès de la science.] :

Exemple de Lakatos : Le Verrier.

Supposons que l'observation n'ait pas permis de constater la présence de Neptune comme prévu par les calculs.

Aurait-on conclu que la théorie de Newton est réfutée ?

Non ! On aurait proposé une hypothèse supplémentaire :

Un nuage de poussière cache la planète.

Puis, on aurait calculé la position et les propriétés de ce nuage.

Enfin on enverrait un satellite pour attester la présence de ce nuage.

Si l'on venait à découvrir le nuage, ce serait une victoire pour la théorie newtonienne

Mais, supposons qu'on ne trouve pas ce nuage !

Les savants vont-ils abandonner la théorie newtonienne ?

Non, ils vont supposer l'existence d'un champ magnétique qui perturbe les instruments du satellite.

On enverra un nouveau satellite pour détecter la présence d'un champ magnétique.

Mais, là encore sans succès.

Considérera-t-on qu'il y a réfutation ? Non.

En droit, rien n'interdit de recourir à une hypothèse ad hoc supplémentaire !!!

En droit rien n'interdit de penser qu'un paramètre perturbe l'expérimentation !

Mais, cette démarche peut être sans fin... Problème !

En droit, l'expérience ne peut donc pas réfuter de façon définitive une théorie.

A ce compte là, il n'y a plus de théorie fausse !

Même fausse, elle doit être considérée comme vraie faute de pouvoir la réfuter.

Néanmoins, une expérience qui résiste à la théorie la rend sujet à caution.

Surtout si de nombreuses anomalies se présentent !

Est-il alors en droit impossible de réfuter une théorie ?

Et comment valider une théorie ?

6 - Comment valider une théorie ?

Les critères établis plus haut sont encore valables.

Mais au lieu de valider une théorie par rapport à l'expérience, on la valide plutôt par rapport à une autre théorie !

- _ Réitérabilité
- _ La prédictibilité
- _ Expliquer un plus grand nombre de phénomènes :

Entre 2 théories concurrentes, on retient celle qui explique le plus de phénomènes.

La théorie doit pouvoir prédire tous les phénomènes du même type :
Exemple : la même théorie doit expliquer les orbites de toutes les planètes.

Elle doit pouvoir expliquer aussi un grand nombre de phénomènes divers :
On découvre régulièrement que des phénomènes, que l'on croyait sans rapport, relèvent de la même loi.

Exemple :

la théorie des couleurs relève des lois électro-magnétiques.

A partir de Newton, on découvre que l'on peut unifier Kepler et Galilée.
On admet donc que des faits distincts se regroupent sous la même loi,
et que ces lois, elles-mêmes puissent se regrouper sous une même théorie.

cf. le projet des sciences formulé par Max Planck :

" Depuis qu'il existe une science de la nature, on lui a toujours assigné comme fin supérieure de grouper en une synthèse systématique la prodigieuse diversité des phénomènes physiques et même, si possible, de la condenser en une seule formule." Initiation à la Physique, p.7

Ceci engendre un souci de systématisation.

7 - A quelle condition peut-on réfuter une théorie ?

Une théorie ne sera pas réfutée directement par l'expérience.
Mais elle sera réfutée par une autre théorie plus efficace.
Une théorie plus efficace est une théorie capable d'expliquer l'apparente anomalie.
L'anomalie se résorbe.
Il n'y a d'anomalie que si la question ou la théorie est mal posée.
En changeant de théorie, l'anomalie apparaît comme une régularité.

Exemple :

Le système de Ptolémée comporte de nombreuses hypothèses ad hoc.
En effet, il admet de nombreux cas ou lois particulières.
Ce qui rend son système extrêmement complexe.
Ces hypothèses ad hoc servent à expliquer les déplacements parfois irréguliers des planètes pour un observateur situé sur terre.
A chaque irrégularité visible correspond une exception dans le système.

Copernic change de point de vue : il ne se fie pas directement à ses perceptions.
Il essaye de penser le système solaire du point de vue d'un observateur extérieur à la terre.
Copernic rend alors compte des apparentes irrégularités par une construction très simple : un minimum de moyen.

La "solution" copernicienne est d'une grande élégance.
Sa théorie annule les irrégularités.

La théorie de Ptolémée est réfutée par celle de Copernic qui explique mieux le système solaire !

8 - Le critère de la simplicité

La science retient toujours la théorie la plus simple,
c'est-à-dire celle qui rend compte d'une grande diversité de phénomènes par un minimum de moyens (plus efficace !).

On retiendra la théorie qui intègre toutes les soi-disant anomalies sans recourir à des lois ou à des explications complémentaires.

Bref, on retiendra la théorie qui trouve une explication simple à des phénomènes qui apparaissent complexes du point de vue de la théorie précédente.

Finalement, la science s'oriente d'après un principe d'économie :
une plus grande performance avec un minimum de moyen.

Le passage d'une grande théorie à une toute autre grande théorie s'opère selon ce principe.

Newton est plus simple que Galilée et Einstein plus simple que Newton.

Newton couvre un champ de phénomènes plus grand que Galilée et Einstein couvre un champ plus grand que Newton.

c-à-d : que Newton " explique " davantage de phénomènes que Galilée,
et Einstein en explique davantage que Newton.

Or, en l'occurrence, Einstein ne dirait pas que la théorie de Newton est fautive.

Elle est simplement plus approximative que celle d'Einstein !

D'ailleurs, on utilise encore Newton pour calculer la trajectoire d'une fusée.

Au lieu de parler de vérité, il convient peut-être de parler plutôt d'efficacité !

Selon l'usage (cadre, référent) Newton peut s'avérer plus approprié,
même s'il est globalement moins précis !

9 - Problème : la réalité est souvent plus complexe

Nous avons envisagé des situations simples.

L'alternative entre géocentrisme et héliocentrisme ne fait pas problème.

L'héliocentrisme est évidemment imparfait !

Or il arrive que deux théories concurrentes expliquent à peu près autant de phénomènes,

voire n'expliquent pas les mêmes mais rendent compte d'un grand nombre de phénomènes malgré tout !

On voit là les limites de cette démarche qui s'avère profondément pragmatique. Elle est moins régie par des principes (de jure) que par un souci d'efficacité.

10 - Difficulté de changer de théorie (paradigme)

En fait, il n'est pas si aisé de changer de théorie, notamment de paradigme.

Qu'est-ce qu'un paradigme ?

Toutes les théories n'ont pas le même rôle, ni la même importance.

Toute théorie scientifique contient un coeur : une idée phare ("paradigme").

Le paradigme est la partie fondamentale ou fondement.

Or toute science travaille dans le cadre d'un certain paradigme.

Le paradigme est une théorie clef ou centrale.

C'est une sorte de clef de voûte d'un ensemble de théories et de problèmes.

Il définit le cadre des recherches :

Le paradigme détermine la façon de poser et de comprendre les problèmes.

Ce paradigme détermine la façon dont les faits sont compris et analysés.

Il détermine aussi quels sont les faits retenus pour être étudiés.

Renoncer au paradigme, revient à renoncer à la théorie fondatrice, au cadre d'investigation et du coup, l'ensemble des problèmes et des recherches s'écroule.

Bref, les paradigmes forment chacun un système à part entière (indépendants les uns des autres).

Il est donc très difficile pour un scientifique de changer de paradigme.

Ex.: Poincaré, brillant physicien, a refusé la théorie d'Einstein.

Passer d'un paradigme à un autre, c'est changer de conception du monde.

Ce qui apparaît comme normal pour un paradigme ne l'est pas pour un autre.

Le critère de la normalité varie donc en fonction du paradigme.

Pour les newtoniens, il est permis de parler d'une action à distance, alors que pour les cartésiens, il s'agissait d'une idée occulte.

Les paradigmes ont une histoire ou une durée de vie limitée.

Il faut un certain temps pour découvrir toute la fécondité d'une théorie.

A mesure que l'on progresse, on commence à rencontrer ici et là quelques anomalies.

Il y a un moment où les phénomènes résistent à l'explication.

Dès lors, il faut rompre totalement avec le paradigme.

Tout le problème, c'est de savoir quand.

(C'est une leçon a posteriori de l'histoire des sciences.)

Kuhn constate qu'en principe les scientifiques ne changent pas de paradigme.
La science change de paradigme, lorsque les anciens représentants du paradigme dominant ont laissé la place à la nouvelle génération.

Comparer les paradigmes entre eux ne va pas de soi.

On a déjà évoqué le fait que toute observation prend sens en fonction d'une intention voire d'une théorie.

Les faits observables ne signifient rien par eux-mêmes.

Le sens vient de ce que nous y introduisons.

C'est nous qui mettons du sens dans les choses en fonction de nos attentes.

De même, toute mesure, tout fait sont liés à un paradigme.

Cela explique que dans la concurrence entre nouveau et ancien paradigme la discussion ne se situe pas seulement au niveau des réfutations et des faits, mais aussi au niveau de la " croyance " en un paradigme.

Les tenants de l'ancien paradigme résistent au nouveau même face aux preuves.

Car les preuves n'ont force de preuve qu'associés au nouveau paradigme.

Dans l'ancien paradigme, elles ne sont pas lisibles.

Einstein n'échappe pas à cette règle.

Dans la Partie et le Tout, Heisenberg raconte comment, pendant tout le congrès de Solvay (1927) Einstein s'efforça de trouver des objections à la théorie des quanta et notamment à la relation d'incertitude. (cf. Jarrosson p.151)

La théorie d'Einstein est une meilleure approximation que celle de Newton et celle de Galilée.

Conclusion

Jusqu'ici nous nous sommes essentiellement intéressés à l'expérience ou à l'expérimentation.

Il s'agissait de déterminer leur rôle dans les sciences.

Contrairement à ce que l'on pouvait attendre, ce rôle reste " restreint ".

Et le progrès scientifique est d'abord principalement d'ordre théorique.

Le progrès résulte de la concurrence entre théories.

On retient celle qui rend compte le plus simplement d'une grande diversité de phénomènes.

MÉTHODE COMMENTAIRE DE TEXTE PHILOSOPHIQUE

L'un des plus grands problèmes de l'éducation est le suivant : comment unir la soumission sous une contrainte légale avec la faculté de se servir de sa liberté...

I- QUE FAIT L'AUTEUR ?

A- Objectif

B- Structure du texte

C- Vocabulaire employé

II- QUE METTRE DANS UNE INTRODUCTION ?

III- LA CONCLUSION

I- QUE FAIT L'AUTEUR ?

A- OBJECTIF

Il faut chercher si l'auteur :

- établit une thèse

- élucide une notion

- réfute une thèse (que ce soit celle d'un autre philosophe, ou bien une opinion généralement admise)

- illustre une thèse, etc.

Ce sont bien là des opérations intellectuelles, qui mobilisent notre intelligence.

Exemples

Voici le début d'un texte de Hegel, philosophe Allemand du XIX e :

"On dit volontiers : mon vouloir a été déterminé par ces mobiles, circonstances, excitations et impulsions, la formule implique d'emblée que je me sois comporté de façon passive. Mais en vérité mon comportement n'a pas été seulement passif. "

Ce texte commence donc par : "on dit" : il s'agit donc d'abord de souligner une opinion généralement répandue. La deuxième phrase, elle, commence par un "mais" : cela implique que cette opinion, bien que pouvant comporter des éléments positifs, est erronée.

L'objectif de ce texte est donc d'amener le lecteur à réviser son opinion, voire à y renoncer complètement.

Autre exemple : voici le début d'un texte de Kant (philosophe allemand du XVIIIe) :

"Fausse est la théorie de ceux qui admettent un certain sens moral particulier par lequel et non par la raison serait déterminée la loi morale."

Ici, il ne s'agit plus de partir de l'opinion commune qui comporte à un certain point de vue une part de vérité mais de rejeter une thèse ; la différence est importante, car alors qu'une opinion

composée d'un mélange inextricable de préjugés, de croyances, d'expérience, de vérité, la thèse ou la théorie est consciente d'elle-même, et présente pour sa justification un ensemble d'arguments qu'il faudra donc réfuter.

Ce genre de texte a donc pour objectif de réfuter une thèse en montrant :

- qu'elle repose sur de faux principes,
- qu'elle se contredit elle-même,
- qu'elle ne rend pas compte de certains faits

B- STRUCTURE DU TEXTE

Il s'agit ensuite de chercher comment l'auteur procède. C'est à nous montrer cela que consiste le commentaire philosophique. Pour ce faire, vous devez repérer l'armature logique du texte.

Exemple : prenons ce texte de Kant dont l'objectif est de résoudre une question :

"L'un des plus grands problèmes de l'éducation est le suivant : comment unir la soumission sous une contrainte légale avec la faculté de se servir de sa liberté? Car la contrainte est nécessaire ! Mais comment puis-je cultiver la liberté sous la contrainte? Je dois habituer mon élève à tolérer une contrainte pesant sur sa liberté, et en même temps je dois le conduire lui-même à faire un bon usage de sa liberté. Il doit de bonne heure sentir l'inéluctable résistance de la société, afin d'apprendre qu'il est difficile de se suffire à soi-même; qu'il est difficile de se priver et d'acquiescer, pour être indépendant."

Voici la structure de ce texte :

1- énoncé de la question ou du problème envisagé

2- caractère apparemment insoluble de cette question

3- premier essai de solution

4- conséquences logiques ou pratiques du refus de la solution proposée

5- solution proposée

C- VOCABULAIRE EMPLOYÉ

Vous devez ensuite souligner les termes-clef ; dans votre commentaire vous devez les expliquer, sinon, c'est de la paraphrase.

II- QUE METTRE DANS UNE INTRODUCTION ?

Vous rappelez brièvement le titre de l'œuvre dont est extrait le texte (en le soulignant), ainsi que le nom de l'auteur ; si vous le savez, dites de quel siècle il est issu, mais faites attention : la moindre incertitude peut vous mener au désastre !

Il faut savoir que vous n'êtes pas censé connaître l'auteur, encore moins l'ouvrage.

Ce qu'on attend de vous, c'est que vous soyez capable de lire un texte philosophique. Pour ce faire :

- dites quelle est la question (implicite ou explicite) que se pose l'auteur

- quelle est la thèse (sa réponse à cette question, sa position)

- quelle est la thèse adverse

- quels sont ses procédés d'argumentation (différentes étapes, structure)

III- LA CONCLUSION

Sa fonction est triple :

- 1- définir le principal intérêt du passage

- 2- signaler les difficultés que laisse subsister l'analyse de l'auteur

- 3- répondre à la question posée en introduction, ou bien indiquer brièvement les raisons pour lesquelles cela est impossible

La conclusion devra donc avoir la forme suivante :

"Le principal intérêt de ce texte de X c'est qu'il a permis de (...). Nous avons cependant remarqué le caractère excessif des conclusions de l'auteur; il semble bien en effet que (...). Donc (...)"

METHODOLOGIE DE COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE

Avant toute chose... Commencez par lire attentivement, et plusieurs fois, le texte : c'est essentiel ! Puis soulignez les mots qui vous paraissent importants. Repérez le thème, puis la thèse, puis les parties du texte, et enfin commencez à réfléchir à l'énoncé du problème (ce n'est pas évident, car le problème n'est presque jamais énoncé tel quel dans le texte)...

Vous pouvez ensuite noter au brouillon les différents enjeux, les aspects qui vont se prêter à une discussion, les références que vous souhaitez utiliser en fonction de vos connaissances.

1- L'introduction, en 3 paragraphes.

1° On commence par énoncer le thème du texte (de quoi il est question : un mot ou un groupe de mots), et par la même occasion on rappelle le nom de l'auteur, sans s'attarder sur sa vie, son œuvre ou sa doctrine. On peut en revanche, si on en est capable, situer le passage dans son contexte, c'est-à-dire l'œuvre dont il est extrait (facultatif). On énonce ensuite la thèse du texte (ce qu'en dit l'auteur : une proposition ou une phrase), que l'on aura découvert vraisemblablement au début ou tout à la fin du texte (mais pas toujours) : soit l'auteur l'énonce avant de la démontrer, soit il argumente d'abord et énonce la thèse en guise de conclusion. De toute façon, il s'agit de la phrase qui vous paraît la plus importante du texte ! Mais il peut aussi bien être nécessaire de regrouper deux phrases du texte pour obtenir la thèse, si elle est complexe...

2° On énonce ensuite le problème implicite dont il est question dans le texte, et auquel la thèse répond explicitement. Demandez-vous toujours : quel problème s'est posé l'auteur, quelle difficulté voulait-il résoudre, ou encore à quelle discussion voulait-il se mêler lorsqu'il écrivit ce texte ? Attention : il ne suffit pas, pour trouver le problème, d'énoncer la thèse sous une forme interrogative. Par exemple, si la thèse du texte est que "une révolte contre l'Etat est parfois justifiée", le problème n'est pas simplement : "peut-on justifier une révolte contre l'Etat?", mais quelque chose de plus complexe (après réflexion et recherche) comme : "est-il toujours contradictoire de se révolter contre l'Etat de Droit, au risque de causer sa ruine, ou bien au contraire certains événements (injustice, tyrannie, guerre) nous contraignent-ils parfois à remettre en cause, provisoirement, l'autorité de l'Etat ?" Dans le développement, il faudra alors réfléchir en profondeur sur la nature de l'Etat et sur la définition de la Justice, puis déplier l'alternative contenue dans l'énoncé du problème, en l'occurrence confronter la thèse du texte avec la thèse opposée...

3° On énonce le plan du développement qui est aussi le plan du texte. On n'hésite pas à signaler les limites, dans le texte, de ces parties (de telle ligne à telle ligne, etc.). Il s'agit de repérer les

principales phases de l'argumentation : elles correspondent parfois aux paragraphes du texte, lorsqu'il y en a, mais pas toujours. Ici deux problèmes classiques se posent. 1° Et si je ne parviens pas isoler des étapes distinctes, si le texte se présente sous une forme volontairement répétitive, et tout d'un bloc ? Réponse : même dans ce cas, il y a plusieurs idées distinctes dans le texte, à vous de les étudier l'une après l'autre, en recomposant un ordre qui vous paraîtra logique. D'ailleurs, si vous remarquez qu'une idée est exprimée deux fois dans un texte, vous les regroupez évidemment dans la même partie du devoir. Votre explication suivra la plupart du temps l'ordre linéaire du texte, mais vous pouvez très bien procéder autrement dès lors que vous expliquez tout le texte. Lorsque la thèse est exprimée en début de texte, il paraît d'ailleurs plus logique de réserver son explication détaillée pour la fin... 2° Combien de parties ? Les textes à étudier étant relativement courts, vous n'aurez pratiquement jamais d'explication au-delà de 2 ou 3 parties. Mêmes règles que pour la dissertation : dans le développement, une partie sera introduite par une courte question, à laquelle on n'oubliera pas de réponse (d'après le texte) en fin de partie.

2-Développement

Faire 2 ou 3 parties, comme on vient de le dire. Dans les parties, on veillera également à distinguer des paragraphes. Il y a deux manières de le faire. La première consiste à isoler linéairement les principaux arguments ou les principales notions qui composent une partie du texte, pour leur consacrer à chacun et successivement un paragraphe. C'est la méthode la plus simple et finalement la plus recommandable. Cependant les textes étant courts, les parties du textes étant déjà très réduites (parfois 2 ou 3 lignes !), il est parfois impossible de distinguer en leur sein différents arguments. La solution consiste alors, au niveau de chaque partie, à séparer deux des trois opérations fondamentales qui constituent la méthode même du commentaire de texte, de manière à former 2 paragraphes ou deux sous-parties au sein de chaque partie. En effet étudier un texte suppose trois types d'opération : citer, expliquer, discuter. Citer étant juste un procédé récurrent, cela ne peut constituer une étape en soi : on peut donc commencer par expliquer (tout en citant), et ensuite discuter...

1) CITER le texte : n'hésitez pas à reproduire des propositions entières avant de les expliquer.

2) EXPLIQUER, ce qui signifie : approfondir + clarifier - Trois niveaux d'explication, à nouveau, se présentent, qu'il faut parcourir quasi-simultanément :

1° Analyser les concepts qui sont utilisés par l'auteur, c'est-à-dire tous les mots ayant un intérêt ou un sens philosophique. Vous dites le sens qu'ils possèdent dans le texte, éventuellement vous comparez avec le sens courant s'il vous paraît différent. Il s'agit de savoir de quoi l'on parle, lorsqu'un auteur emploie, par exemple, le mot "désir".

2° Expliquer les arguments du texte, c'est-à-dire les propositions ou les phrases. C'est le coeur de l'explication : il ne faut pas se contenter de citer le texte, il faut développer ce qu'affirme l'auteur, en vous basant bien entendu sur vos connaissances (cours, textes lus, etc.) et pas seulement sur votre compréhension immédiate du texte. Le piège de toute explication, à ce niveau, est le contre-

sens (contradiction avec le texte), ou le faux-sens (inexactitude). Si votre erreur porte sur la nature même du problème, c'est un "hors-sujet" !

3° Dégagez et expliquez la structure (le plan, les articulations) du texte, comprendre et rendre compte de sa construction. Les arguments s'enchaînent sous la forme d'un raisonnement : ayez toujours soin de rappeler cette "logique" du texte, car elle débouche sur l'énoncé de la thèse. Cet aspect du travail se matérialise notamment dans les transitions entre les parties de votre devoir.

2) DISCUTER enfin les arguments et la thèse du texte. En effet, il ne suffit pas d'expliquer de façon objective et neutre. Comme tout problème philosophique, celui du texte se prête à discussion. D'ailleurs un texte philosophique a pour vocation de défendre une thèse... contre d'éventuelles critiques, et il le fait en critiquant implicitement d'autres thèses. En soulevant le problème, vous ne pouvez pas faire autrement que de rendre compte également des différents points de vue qu'il suscite. Après avoir expliqué un aspect du texte, vous pouvez donc, et même vous devez chercher les points sur lesquels on peut discuter. Cela ne sera possible que si une alternative à la thèse, ou à tel argument secondaire, est présente à votre esprit (cf. le cours). Pour vous le but n'est pas de "critiquer" l'auteur, et encore moins de lancer : "personnellement je ne suis pas d'accord avec l'auteur" ; ce que vous devez faire, c'est rendre compte des arguments opposés, soit pour les réfuter au bénéfice de la thèse du texte, soit pour relativiser celle-ci. Restez mesuré en toutes circonstances ! -- Important : "discuter" pourra vous sembler parfois une tâche hors de portée, soit parce que votre culture philosophique ne vous le permet pas encore, soit parce que la thèse du texte vous semble tellement évidente... ! Vous ne connaissez pas d'objections philosophiques, vous êtes juste capable de comprendre et d'expliquer... Dans ce cas il reste une solution : c'est l'usage des exemples, puisés dans la réalité, ou bien encore les références culturelles ou littéraires, qui ont pour effet d'appuyer la véracité des arguments ou de la thèse de l'auteur. Vous contribuez ainsi à la discussion, même si ce n'est que de manière unilatérale (prenant parti d'un seul côté).

3-La

conclusion

- rappelez le problème soulevé par le texte ainsi que la thèse de l'auteur
- résumez en deux ou trois phrases l'essentiel de votre commentaire concernant l'intérêt du texte, les points discutés
- il est possible de s'arrêter là, sinon vous reprenez un aspect assez précis du problème en montrant que, malgré le texte et malgré votre explication, certains points restent encore à discuter

METHODOLOGIE DE DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

On fait des dissertations dans d'autres disciplines que la philosophie, mais en dépit de quelques points communs, il convient de commencer par "oublier" les méthodes préconisées dans ces disciplines.

I) QU'EST-CE QU'UNE DISSERTATION PHILOSOPHIQUE ?

On fait des dissertations dans d'autres disciplines que la philosophie, mais en dépit de quelques points communs, il convient de commencer par "oublier" les méthodes préconisées dans ces disciplines.

La dissertation philosophique est un exercice de réflexion à la fois personnelle et informée.

- personnelle parce qu'il s'agit de réfléchir par soi-même dans le but de répondre à la question posée.
- informée parce qu'il s'agit à partir de sa réflexion de retrouver des auteurs de philosophie, de nourrir ses propos de référence à des auteurs, c'est-à-dire à des éléments de doctrines.

N. B. : Cette double exigence dessine les deux écueils qu'il ne faut pas manquer d'éviter : simplement faire étalage de connaissances tenues pour philosophiques ou faire l'économie de l'ensemble des connaissances acquises.

II) LA REALISATION DE LA DISSERTATION.

A) La problématisation du sujet

1) Le sujet question.

Le point de départ d'une dissertation de philosophie est un sujet, le plus souvent formulé sous la forme d'une question et qui comporte généralement au moins deux notions mises en relation par un groupe verbal. C'est sur cette relation qu'on vous demande de réfléchir : son existence et sa nature.

Que faut-il éviter de faire face au sujet ?

- Répondre immédiatement à la question. C'est confondre une question avec un problème, c'est s'empêcher de réfléchir, c'est éventuellement prendre le risque de manquer le sens de la question.

- Chercher des références à partir d'une des notions présentes dans le sujet. C'est prendre le risque de déséquilibrer le sujet, "d'oublier" une autre notion ou de forcer le sens de la question pour la faire entrer dans le cadre de ce que l'on sait.

Dans les deux cas, le risque encouru est le même et il coûte cher : le hors-sujet.

Que faut-il faire ?

Il faut chercher et découvrir le problème ou un problème qui s'exprime et se dissimule à la fois dans la question.

2) Question et problème.

Certaines questions ne renvoient pas à des problèmes : les questions factuelles, c'est-à-dire les questions dont la réponse s'obtient par une observation adaptée de la réalité, des faits. Ex : "Quelle heure est-il?".

D'autres en revanche sont l'expression d'un problème : celles qui ne trouvent pas de réponses satisfaisantes lorsqu'on a recours à l'observation des faits, soit parce qu'ils sont muets sur la question, soit parce qu'ils offrent une multiplicité de réponses contradictoires. Ex : "Tout homme a-t-il droit au respect?"

Telles sont les questions philosophiques et donc les sujets de dissertation. Et, c'est ce problème qu'il s'agit de découvrir et d'exposer.

3) Problématiser la question.

La problématisation a pour point de départ le sujet-question et pour point d'arrivée la formulation d'un problème. Qu'est-ce qu'un problème ? C'est une contradiction. Qu'est-ce qu'une contradiction ? Deux propositions qui paraissent vraies, qui au mieux ont pour elles un argument, mais qui s'opposent l'une à l'autre de telle sorte que si l'une est vraie alors l'autre est fausse. Deux propositions totalement incompatibles et qui toutefois semblent vraies toutes les deux.

Variante : deux propositions contraires l'une à l'autre et qui semblent aussi fausses l'une que l'autre. Comme elles sont contraires l'une à l'autre, elles ne devraient pas être fausses toutes les deux.

Dans les deux cas, le problème consiste en cela qu'il est tout aussi impossible de soutenir simultanément deux idées parce qu'elles sont incompatibles, que d'en adopter une parce que l'autre semble tout aussi valable, vraie.

Ex : D'un côté, en tant qu'ils sont des hommes justement, tous les hommes ont droit au respect. D'un autre côté, ne doit-on pas soutenir que certains hommes ont perdu ce droit en raison de ce qu'ils ont fait ? On le voit : ou bien tous les hommes sans aucune exception ont droit au respect, ou bien certains ont perdu ce droit, donc tous n'y ont pas droit : ces deux idées ne peuvent pas être soutenues conjointement.

Pour passer de l'un à l'autre, de la question au problème, il n'y a pas vraiment de méthode, de technique, mais tout au plus des recettes. (Aussi bien faut-il ne jamais perdre de vue qu'il est vain de croire qu'il existe vraiment une technique de la dissertation : ce serait croire qu'il existe une technique pour penser.)

Deux opérations sont toutefois toujours nécessaires : trouver des reformulations possibles de la question afin d'en bien saisir le sens ; définir les termes de la question, tous, sans exception.

Ensuite, on peut :

- Reformuler la question posée à partir des définitions qu'il est possible de donner de chaque notion du sujet. Les diverses combinaisons qu'il est possible d'envisager à partir de toutes les définitions peuvent quelquefois présenter des contradictions entre elles. Dans ce cas, on conçoit un problème qui repose sur l'ambiguïté des notions présentes dans la question.
- Mettre la question en situation, se demander à quelles occasions elle peut se poser et si l'observation des faits ne donne pas des réponses opposées à la question.
- Se demander comment on répond d'ordinaire à cette question, c'est-à-dire qu'elles sont les opinions qui passent pour des réponses à cette question. Si les opinions sont en désaccord entre elles, cela suggère une contradiction qu'il faut alors exposer.
- Poser par hypothèse une réponse possible à la question, puis se demander ce que signifie cette réponse, qu'est-ce qu'elle implique, qu'est-ce qu'elle suppose pour être vraie et quelles sont ces conséquences. A partir de là, si ses implications, présupposés ou conséquences semblent faux ou impossibles, on a des raisons de penser que cette réponse n'est pas la bonne. Faire de même avec la réponse contraire. Si elles sont toutes les deux à la fois sensées et impossibles, on a saisi une contradiction.

Dans tous les cas, et le recours à une recette n'exclut pas le recours aux autres, il faut, contre la pente naturelle de l'esprit, chercher la difficulté, le conflit, l'opposition, en un mot, toutes les manifestations d'une contradiction.

B) La mise en place d'une progression ordonnée.

Il s'agit à présent de préparer ce qui sera le corps du devoir, le développement en établissant son plan.

Ce travail doit répondre à trois exigences :

- Il faut s'en tenir au cadre fixé par la problématique, et pour cela il convient de partir de cette problématique elle-même.

- Il s'agit de trouver ou d'élaborer plusieurs solutions successives au problème soulevé, d'apporter plusieurs réponses à la question posée, chacune devant être distincte et opposée aux autres. Mais surtout chacune doit être argumentée.

- Il s'agit d'être toujours progressif et rigoureux, à savoir d'enchaîner les solutions les unes aux autres, au lieu de les juxtaposer simplement, et, à l'intérieur de chaque solution, de coordonner ses idées, de les enchaîner les unes aux autres. Cela doit se traduire par le fait de pouvoir distinguer dans votre travail un point de départ (la problématique) et un point d'arrivée (la meilleure solution, la réponse la plus pertinente) et entre les deux, toute une série d'étapes, d'idées enchaînées les unes aux autres.

1) Les défauts à éviter.

Il existe deux défauts majeurs qu'il faut éviter : l'absence d'ordre et l'excès d'ordre.

- L'absence d'ordre, c'est livrer en vrac ses idées, sans les articuler, donc en niant toute espèce de progression.

- L'excès d'ordre, c'est prévoir un plan tout fait et chercher à remplir les cases, c'est-à-dire le plus souvent recourir au plan dit dialectique mais en le vidant de son sens : d'abord dire oui, puis soutenir que non et enfin en être réduit à se contenter d'un peut-être ou d'un compromis illusoire qui ne convainc personne et surtout pas soi-même. Il ne faut pas perdre de vue qu'on ne peut pas dire successivement sous le même rapport, du même point de vue d'une chose qu'elle est blanche et noire. Si effectivement on peut soutenir qu'elle est blanche, alors elle n'est pas noire, ou alors, c'est qu'on parle d'autre chose que de celle qui est blanche, à moins qu'on se place d'un autre point de vue, qu'il convient de préciser.

2) Que faire ?

Puisqu'il s'agit de résoudre un problème, c'est de lui qu'il faut partir. Or, un problème, c'est une contradiction, et une contradiction est faite de deux propositions qui peuvent sans doute se soutenir chacune mais qui ne sont pas cohérentes entre elles et donc qui ne peuvent pas toutes être vraies, du moins simultanément, sous le même point de vue, dans les mêmes conditions. En conséquence, ces deux propositions peuvent constituer les deux premières thèses ou solutions que l'on peut soutenir pour résoudre le problème, c'est-à-dire les deux premières grandes parties du développement.

Il conviendra, pour chacune d'elle, de préciser ce qui permet de la soutenir (d'argumenter donc), mais aussi d'expliquer dans quelles conditions la thèse que l'on soutient est valable : par

exemple en précisant en quel sens on comprend telle ou telle notion ou dans quelle perspective on se situe.

Il conviendra de soigner particulièrement les transitions entre chaque partie : au lieu de brutalement passer d'une thèse à l'autre, il faut commencer par montrer les limites de la première thèse, montrer en quoi elle est insuffisante, ne règle pas tout du problème, pour introduire la thèse contraire.

Toutefois, en rester là n'est pas suffisant : si on soutient que l'une des propositions présentes dans le problème est vraie puis que c'est l'autre qui est vraie, cela revient à donner à la contradiction une consistance, mais sans la dépasser, donc sans résoudre le problème. C'est à cette tâche que doit être consacrée la dernière partie du devoir.

Pour ce faire, plusieurs choses sont possibles :

- Pour ne pas avoir à dire que cela dépend des cas et pour ne pas dire que c'est à chacun de voir et de choisir la réponse qui lui plaît, il convient de chercher un critère qui permet de distinguer les cas dans lesquels la première solution vaut des cas dans lesquels c'est la seconde qui vaut. Ainsi pourra-t-on finalement dire à quelles conditions la réponse que l'on va donner à la question est vraie.
- Pour éviter les mêmes défauts, il est aussi possible de soutenir à nouveau la thèse que l'on soutenait en première partie, mais cette fois avec de nouveaux arguments qui tiennent compte des objections et des arguments présents dans la deuxième partie et en outre, en tâchant de montrer pour quelles raisons on se trompe en soutenant le contraire. Réfuter, c'est bien, expliquer pourquoi ce qu'on réfute a pu être tenu pour vrai, c'est mieux.
- Enfin, on peut toujours éviter ces défauts en proposant une troisième solution au problème, solution qui tient compte des deux précédentes, mais qui les dépasse et qui ainsi dépasse la contradiction. C'est ce qui correspond authentiquement au plan dit dialectique en cela que cette troisième thèse est aussi comme la synthèse des deux autres.

NB : on ne se paie pas de mots ! Il faut chaque fois que c'est nécessaire à la compréhension d'une thèse ou de son argumentation, c'est-à-dire presque en permanence, définir les mots que l'on emploie, dans quel sens on les utilise.

3) Exemples et références.

Il est recommandé, très recommandé d'utiliser des exemples, soit comme point de départ d'une analyse, auquel cas l'exemple est un moyen par lequel on dégage des concepts ou des relations entre des concepts, soit à l'issue de l'exposé argumenté d'une idée, dans le but cette fois d'illustrer cette idée. Mais, il ne faut jamais oublier qu'un exemple, c'est-à-dire un cas, n'est pas une preuve ou un argument. La fonction des exemples est d'illustrer la réflexion ou de la stimuler et non de s'y substituer.

Il est tout aussi recommandé d'avoir des références philosophiques, sous la forme de citations qui doivent être exactes et entre guillemets ou sous la forme d'une présentation rapide mais précise d'un élément de doctrine philosophique (surtout pas de topo général sur tel ou tel auteur, c'est toujours très réducteur et cela ne sert à rien). Ce qui importe c'est que les références soient intégrées au devoir : il faut qu'elles soient préparées en amont par des analyses et il faut qu'elles soient suivies en aval par des explications et un commentaire qui dégage l'intérêt de cette référence par rapport au problème posé.

C) La rédaction.

Deux règles à suivre : l'expression doit être claire (un "non-philosophe" doit pouvoir vous comprendre sans effort de décodage ou de réécriture) ; il ne faut exprimer qu'une idée par paragraphe et consacrer un paragraphe à chaque idée ; il ne faut pas oublier la correction, c'est-à-dire des marges.

1) L'introduction.

Elle comporte trois moments :

- Une entrée en matière qui peut se faire à partir d'un exemple d'une situation dans laquelle la question posée pourrait se poser. Surtout, éviter absolument les formules générales et creuses du genre " De tous temps, les hommes..." A l'issue de cette entrée en matière le sujet doit être exposé en toute lettre et en totalité. Si vous ne trouvez rien qui vaille, commencez directement par le sujet.

- Présenter la problématique, le plus rapidement possible, mais le plus clairement possible. Dégager les enjeux du problème, c'est-à-dire ce qu'il met en jeu, ce qu'il en coûterait s'il n'était pas résolu.

- Présenter le plan du devoir, ce qui peut se faire sous la forme de questions qui chacune à leur manière présente le problème ou un de ses aspects, mais de telle sorte que les parties ainsi annoncées soient effectivement des réponses aux questions posées et telles qu'elles le sont.

2) Le développement.

Il n'est que la rédaction soignée de la progression ordonnée qui a été mise en place antérieurement. Il convient de toujours commencer par l'analyse et la définition des notions du sujet. C'est à partir de ce travail qu'il sera possible d'exposer et de justifier sa première solution au problème.

3) La conclusion.

Il faut y faire figurer un rapide résumé du parcours général du devoir qui met l'accent sur l'ensemble des éléments de réponse, ce qui permet de donner la solution finalement adoptée pour régler le problème, et, de répondre clairement à la question posée. Ne surtout pas ouvrir le sujet ou le devoir en posant une question nouvelle : il s'agit de répondre à des questions, pas d'en poser en vain.

MÉTHODOLOGIE POUR L'ÉPREUVE DE PHILOSOPHIE, TOUTES SÉRIES

Surtout quand vous abordez un sujet de dissertation, faites-le autant que possible sans idée préconçue. Posez-vous vraiment la question posée par le sujet...

1. La dissertation

1. 1. Analyser le sujet

- Surtout quand vous abordez un sujet de dissertation, faites-le autant que possible sans idée préconçue. Posez-vous vraiment la question posée par le sujet.

- Attention, la dissertation philosophique ne consiste pas à parler d'un thème mais à analyser une question précise se rapportant à ce thème.

- Quand vous découvrez un sujet de dissertation, demandez-vous toujours en premier lieu pourquoi la question vaut d'être posée.

- La première étape de la dissertation philosophique consiste à transformer la question posée en un problème philosophique.

Cette étape s'appuie sur l'analyse des termes du sujet.

- Quand vous analysez les termes du sujet, ne perdez jamais de vue le sens global de la question. L'analyse des mots importants doit aider à comprendre le sujet tout entier.

- Pour analyser le sens d'un mot important du sujet, vous pouvez faire appel, selon le cas, aux différents sens du mot, à des mots voisins ou encore au mot ou à l'expression contraire.

1. 2. Construire le plan

- Une dissertation de philosophie, c'est une discussion argumentée.

Attention à l'organiser, au moyen d'un plan, pour éviter qu'elle ne parte pas dans tous les sens.

- Quand vous établissez votre plan, ne perdez jamais de vue la question posée. Chaque partie doit s'y rapporter d'une manière ou d'une autre.

- Un plan dialectique procède par thèse, antithèse et synthèse.

Vous exposez une affirmation qui constitue la réponse la plus spontanée à la question posée (c'est la thèse), puis vous montrez en quoi cette réponse peut être critiquée (c'est l'antithèse), enfin vous tirez des conclusions personnelles des deux premières parties (c'est la synthèse).

- Attention, une synthèse n'est pas un compromis entre deux thèses ; elle représente une nouvelle étape de la réflexion.

- Si, pour un sujet, vous ne pouvez opposer une thèse à une antithèse, alors choisissez le plan progressif : partez du point de vue du sens commun et affinez progressivement la réponse à la question posée.

- Une fois que vous avez fixé les différentes parties et sous-parties de votre dissertation, pensez à insérer, dans votre plan, exemples et références philosophiques.

1. 3. Rédiger le devoir

- Rédigez l'introduction et la conclusion au brouillon mais seulement après avoir construit votre plan détaillé, quand vous avez une vision claire du raisonnement que vous voulez tenir.
- La première phrase de l'introduction est souvent la plus difficile. Plutôt que d'utiliser une formule creuse du type De tout temps l'homme ..., amenez la question à travers un exemple. C'est dans l'introduction de votre dissertation que vous annoncez le plan de votre raisonnement ; mettez-y en valeur l'articulation logique des parties.
- Vous n'êtes pas obligés dans la conclusion d'ouvrir le débat ; vous pouvez vous contenter de rappeler le problème initial et montrer en quoi la réflexion a progressé.
- Les exemples sont souvent utiles dans une dissertation, ils permettent d'illustrer des explications conceptuelles ; mais attention ils ne peuvent tenir lieu d'arguments. Ne confondez pas dissertation et étude de cas.
- Pensez qu'un exemple bien choisi et bien analysé vaut mieux qu'une énumération d'exemples.
- Si vous utilisez une citation philosophique, n'oubliez pas qu'elle doit être exacte et attribuée à son auteur. Surtout pensez à montrer en quoi elle éclaire votre raisonnement.
- Attention à ne pas transformer votre dissertation de philosophie en une récitation de cours ou en un défilé de doctrines. Vous devez formuler la réponse à la question posée en des termes qui vous sont propres.

2. Le commentaire de texte

2. 1. Prendre connaissance du texte

- Lisez au moins le texte deux fois en entier pour déterminer son idée directrice. Faites attention, elle n'est pas forcément contenue dans la première phrase.
- Prêtez une attention particulière aux dernières lignes du texte. Elles contiennent fréquemment une idée nouvelle qui permet de le comprendre sous un jour nouveau.

2. 2. Dégager sa problématique

- Une fois que vous avez déterminé l'idée directrice, relisez le texte en l'annotant de façon à repérer ses différentes étapes.
- L'étude du texte ne consiste pas à analyser tous les concepts mais uniquement ceux qui jouent un rôle central.
- Prenez garde, le commentaire de texte ne consiste jamais à répéter ce qui se trouve dans le texte.

Il s'agit de faire parler le texte, de dégager son implicite.

- La connaissance de l'auteur peut vous aider à mieux comprendre la problématique du texte. Cependant ne transformez pas votre commentaire en un exposé doctrinal.

2. 3. Mettre en évidence son intérêt philosophique

- Qu'est-ce que dégager l'intérêt philosophique d'un texte ? C'est montrer la qualité de la réponse apportée par l'auteur au problème posé.

- Dans la dernière partie du commentaire de texte, vous pouvez introduire éventuellement une partie critique et prendre position par rapport aux thèses de l'auteur ; évitez cependant des jugements négatifs trop rapides.



NATURE ET CULTURE (FICHE DE RÉVISION)

La culture s'entend d'abord par opposition à la nature : est naturel, ce qui se fait toutseul ; est culturel ce qui porte la trace du travail humain. Le petit chemin de campagne nous semble donc plus naturel que la grande ville ; ...

mais les chemins, les champs et la campagne elle-même n'ont rien de naturel ! Partout, on peut y voir la main de l'homme qui a travaillé et aménagé ce qui l'entoure. Alors, l'homme a-t-il seulement accès à une « nature », ou n'est-il pas entièrement un être de culture ?

1. Quels sont les sens du mot « nature » ?

- « Nature » a deux sens en français, puisqu'on parle aussi de la « nature » d'une chose. En fait, ces deux sens ont la même origine : nature vient du latin nascor, naître. La nature d'une chose, c'est ce qu'elle était en quelque sorte « à la naissance », avant toute modification.

- Aristote définit la nature comme ce qui est à l'origine de son propre mouvement : contrairement à l'horloge qu'on doit remonter, la plante semble pousser « toute seule ». En ce sens, la nature s'oppose aussi bien à la technique qu'à la culture, qui désignent les différents produits de l'action humaine.

2. Peut-on définir ce qu'est la nature ?

- Pour les Grecs, la nature n'est pas créée par un Dieu, elle est la source de son propre mouvement. Cette interprétation est remise en cause par la philosophie chrétienne : la nature étant créée par Dieu, elle n'a aucune autonomie ; c'est en quelque sorte une mécanique dont Dieu est l'horloger (Voltaire).
- Cette conception remonte à Descartes et à la doctrine de la création continuée : la nature n'a pas été créée une fois pour toutes, Dieu est obligé à chaque instant d'y réintroduire du mouvement. Cette doctrine a pour conséquence de mécaniser la nature ; elle devient prévisible : une science de la nature devient possible, alors qu'elle était impensable pour les Grecs.

3. La nature est-elle pensable en-dehors de la culture ?

C'est toujours à partir d'une langue donnée et dans une interprétation donnée du monde que l'homme détermine ce qu'est pour lui la nature : on voit bien alors que le sens qu'a le mot « nature » est lui-même culturel ; d'ailleurs, il a radicalement changé de signification entre Aristote et nous. Nous pensons donc la nature à partir de notre culture.

4. L'homme est-il un être de nature ?

Toute culture a d'abord commencé par ritualiser nos pulsions biologiques : par exemple, on ne mangera pas n'importe quoi, n'importe quand et n'importe où ; certains aliments seront consommés crus, et d'autres cuits (Levi-Strauss). Ces formes symboliques fondamentales que sont les manières de la table, mais aussi l'organisation de la parenté par l'institution des alliances et du mariage, nous coupent radicalement de toute nature, même lorsque nous obéissons à des nécessités biologiques (se nourrir, dormir, se reproduire) : l'homme vit dans un monde entièrement cultivé, et son rapport à lui-même comme à la nature hors de lui est d'emblée culturel. La culture est l'acte par lequel l'homme se pose comme distinct de la nature. Ainsi, les travaux des ethnologues nous montrent que les indiens d'Amazonie passent de longues heures à s'épiler, à se parer, à se tatouer, pour se différencier le plus possible des animaux : l'homme interpose entre lui et l'animalité des symboles et des rites qui constitueront le monde humain.

5. Comment penser le rapport nature / culture ?

- Là où commence l'humanité, la nature s'arrête : l'homme a « cultivé et humanisé la nature » (Marx), il se l'est appropriée par le travail, par la technique et le langage.

Ainsi les paysages que nous pouvons voir sont le fruit d'un très long travail humain : ils ont été aménagés, cultivés, modifiés de façon à satisfaire nos besoins ; regarder par la fenêtre, ce n'est pas voir la nature, c'est voir ce que Hegel nommait l'esprit objectif, c'est-à-dire l'esprit humain qui s'est déposé dans des choses (car un champ ne pousse pas tout seul !).

- Un homme à l'état de nature ne serait pas un homme, mais un animal : ainsi, le langage humain (à la différence du langage animal) n'est pas inné, mais acquis.

En apprenant le langage, le petit enfant hérite en fait d'une tradition et d'un savoir qui s'est peu à peu accumulé au cours des siècles : alors que chez l'animal, tout recommence à zéro à chaque génération, avec l'homme, c'est le progrès qui devient possible. La culture est donc tout ce par quoi nous avons définitivement quitté le domaine de la nature pour entrer dans celui de

la civilisation, et d'abord en adoptant ce mode de vie propre à l'homme qu'est la vie en communauté.

La citation

Pour l'homme, l'état de nature « est un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais. » (Jean-Jacques Rousseau)

Philosophie

La philosophie, du grec ancien *φιλοσοφία* (composé de *φιλεῖν*, *philein* : « aimer » ; et de *σοφία*, *sophia* : « sagesse »), signifie littéralement : « l'amour de la sagesse ». C'est une activité et une discipline existant depuis l'Antiquité en Occident et en Orient, se présentant comme un questionnement, une interprétation et une réflexion sur le monde et l'existence humaine. Différents buts peuvent lui être attribués : la recherche de la vérité ; la méditation sur le bien, le beau, le juste ; la quête du sens de la vie et du bonheur.

La philosophie n'est pas un savoir, ni ensemble de connaissances, mais une démarche de réflexion sur les savoirs disponibles¹. Ancrée dès ses origines dans le dialogue et le débat d'idées, elle peut se concevoir comme une activité d'analyse, de définition, de création ou de méditation sur des concepts.

À la différence des sciences naturelles, des sciences formelles et des sciences humaines, auxquelles elle est intimement liée par son histoire, la philosophie ne se donne pas un objet d'étude particulier et unique. On trouve toutefois au sein de la philosophie des domaines d'étude distincts, tels la logique, l'éthique, la métaphysique, la philosophie politique et la théorie de la connaissance. Au cours de l'histoire, d'autres disciplines se sont jointes à ces branches fondamentales de la philosophie, comme l'esthétique, la philosophie du droit, la philosophie des sciences (appelée aussi épistémologie), la philosophie de l'esprit, l'anthropologie philosophique, ou la philosophie du langage.

Métaphysique

La métaphysique est une branche de la philosophie et de la théologie qui porte sur la recherche des causes, des premiers principes¹. Elle a aussi pour objet la connaissance de l'être absolu comme *cause première*, des causes de l'univers et de la nature de la matière. Elle s'attache aussi à étudier les problèmes de la connaissance, la nature de la réalité, de la vérité et de la liberté².

L'ontologie est une branche de la métaphysique³ qui étudie les propriétés de l'être d'une manière générale, telles que l'existence, la durée, le devenir¹. Le métaphysicien essaie également d'éclaircir les notions par lesquelles les gens comprennent le monde ; l'existence, l'objet, la propriété (d'une chose), l'existence ou le concept de Dieu^{4,5}, l'espace, le temps, la causalité, la possibilité.

Avant le développement des sciences modernes, la philosophie de la nature était la seule discipline non subordonnée à la métaphysique ; parce qu'étude objective de la nature et des

principes physiques. Avec l'introduction des démarches empiriques et expérimentales, cette branche a été appelée « science » à partir du XVIII^e siècle, afin de la distinguer des interrogations spéculatives concernant les sujets non physiques.

Cartésianisme

Le cartésianisme désigne un courant philosophique qui se réclame des principes et des thèses de la pensée de René Descartes (1596-1650).

Le cartésianisme s'est particulièrement manifesté à travers le premier ouvrage philosophique publié en langue française, le célèbre *Discours de la méthode* (1637), sous-titré « pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ».

Le cartésianisme est une philosophie rationaliste et métaphysique.

Description

Contexte de la naissance du cartésianisme

Pour bien comprendre les caractéristiques de la philosophie de Descartes, il est nécessaire de revenir sur le contexte dans lequel cette philosophie a été élaborée.

Au début du XVII^e siècle, le monde scientifique et philosophique se trouvait plongé dans la controverse ptoléméo-copernicienne. La théorie émergente de l'héliocentrisme bouleversait certains principes établis dans les universités.

Les plus grands scientifiques et philosophes de l'époque échangeaient sur ces questions à travers des réseaux de correspondance qui s'organisaient autour de quelques personnalités (Marin Mersenne, Peiresc). Marin Mersenne, qui rassembla les objections sur les *méditations sur la philosophie première* auprès des plus grands esprits de cette époque, avait publié quelques années auparavant (1623) un ouvrage intitulé *Questions sur la Genèse*, dans lequel il critiquait violemment la Kabbale chrétienne et Pic de la Mirandole, ouvrage auquel répondit Jacques Gaffarel.

Descartes, qui échangeait une correspondance avec Marin Mersenne, a élaboré l'essentiel de sa philosophie en réaction au procès de Galilée (1633). Après avoir reçu le *dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, qui faisait l'objet de la condamnation, Descartes a renoncé à publier son propre traité de physique intitulé *Traité du monde et de la lumière*. Le résultat du procès poussa Descartes à orienter sa carrière vers la philosophie.

Le discours de la méthode (1637), premier ouvrage purement philosophique de Descartes, et un des premiers ouvrages philosophiques écrit en langue française, après notamment *Cours complet de philosophie*, 1602, de Scipion Dupleix, a été écrit quelques années plus tard.

Positivisme

Le terme positivisme désigne un ensemble de courants qui considère que seules l'analyse et la connaissance des faits vérifiés par l'expérience peuvent expliquer les phénomènes du monde. La certitude en est fournie exclusivement par l'expérience scientifique. Il rejette l'introspection, l'intuition et toute approche métaphysique pour expliquer la connaissance des phénomènes. Le positivisme influencera l'empirisme logique. Il a fortement marqué la plupart des domaines de la pensée occidentale du XIX^e siècle. Il est associé à une foi parfois presque religieuse dans le progrès scientifique et la formalisation mathématique du réel. Le marxisme est fortement influencé par le positivisme.

Le positivisme dérive principalement de la pensée d'Auguste Comte :

- au départ, le positivisme scientifique d'Auguste Comte (1798-1857), développé de 1830 à 1845 ;
- l'évolution du positivisme d'Auguste Comte vers une forme « religieuse », avec sa « religion » de l'humanité (1847-1857) ;
- le positivisme juridique ;
- le positivisme logique fondé dans les années 1920 par le Cercle de Vienne ;
- certains courants du positivisme anglais qui dérivent de l'altruisme comtien ;
- enfin le néopositivisme contemporain.

Même si certains philosophes contemporains considèrent le positivisme de Comte comme dépassé¹, il n'en reste pas moins qu'un certain esprit positiviste subsiste à travers certaines formes de pensées, et que les structures qu'il a contribué à mettre en place en sont fortement marquées.

Conte

Le mot conte désigne à la fois un récit de faits ou d'aventures imaginaires¹ et légende littéraire (avant tout oral) qui relate lesdits récits. Le conte, en tant qu'histoire, peut être court ou long. Qu'il vise à distraire ou à édifier, il porte en lui une force émotionnelle ou philosophique puissante. Depuis la Renaissance, les contes font l'objet de réécritures, donnant

naissance au fil des siècles à un genre écrit à part entière. Cependant, il est distinct du roman, de la nouvelle et du récit d'aventures par son rejet de la vraisemblance.

Il y a donc deux pratiques du genre littéraire du conte : orale et écrite. Ces deux pratiques se différenciant par leur mode de création et de diffusion comme par leur contenu, il convient de les distinguer. Le conte est un objet littéraire difficile à définir étant donné son caractère hybride et polymorphe. Le genre littéraire comme les histoires elles-mêmes font l'objet d'études convoquant des savoirs connexes, à la lumière des sciences humaines, tels que l'histoire littéraire, la sémiologie, la sociologie, l'anthropologie ou la psychanalyse.

Par ailleurs, le terme de « conte » peut aussi désigner l'activité de conter, quel que soit le type d'histoires (épopée, légende, histoire de vie, nouvelle...). Le conte devient alors l'art du conteur.

Conte philosophique

Un conte philosophique est, au XVIII^e siècle, une histoire fictive, critique de la société et du pouvoir, le plus souvent fustigés dans toutes leurs dimensions (mœurs opposant vie mondaine à vie rurale, pouvoir politique, arts, intolérance religieuse, etc.) Le texte est rédigé en s'inspirant de la structure d'un conte, dans le but de se soustraire à la censure, tout en restant compréhensible. Pour s'adresser à un lectorat mondain et influent, il est nécessaire de piquer sa curiosité. Manière pour les philosophes de défendre leurs idées, ce genre a été particulièrement utilisé par les philosophes des Lumières, notamment par Voltaire, dans *Candide* et *Zadig* par exemple.

Historique de l'émergence d'une nouvelle forme littéraire

Le conte a existé dans toutes les cultures, sous forme orale ou écrite et les contes à portée philosophique sont probablement aussi anciens que ces cultures elles-mêmes (par exemple, sous la forme de récits originels). Toutefois, la conception moderne du conte philosophique fait référence à la tradition philosophique qui a émergé entre la Renaissance et le XVIII^e siècle. L'âge d'or du conte philosophique en Europe occidentale est certainement le siècle des Lumières où de nombreuses œuvres de ce type sont parues, notamment sous la plume du philosophe Voltaire. Le conte philosophique devient parfois un conte satirique lorsque l'auteur s'y moque des travers d'individus ou de leurs idées ou bien y glisse une critique de la société contemporaine.

SUJET : FAUT-IL DÉFENDRE L'INDIVIDU CONTRE LA SOCIÉTÉ ?

Aperçu du corrigé : Faut-il défendre l'individu contre la société ?

Problématique

Le sujet fait intervenir deux notions, l'individu et la société, qu'il s'agit avant tout d'analyser.

L'individu désigne un être isolé, constituant une unité. L'individu ne peut pas être divisé sans être détruit.

On parle d'individu pour désigner l'être humain dans sa solitude mais également dans sa particularité vis-à-vis des autres membres de son espèce. L'individualité désigne un isolement, une distinction et une particularité.

Le terme de société désigne quant à lui une organisation d'êtres distincts, d'individus. Nous trouvons des sociétés animales et des sociétés humaines. Cependant, ces dernières se distinguent par leur propension à évoluer, à se perfectionner et à être régies par des institutions qui émanent de la volonté humaine et non d'une logique de l'instinct.

La société humaine semble avoir pour but de préserver l'individu, de le protéger des aléas matériels en créant un dispositif de lois qui assure son respect. Mais la société régule également l'activité humaine et s'organise en fonction du bien de la communauté, c'est-à-dire de la somme des individualités qui la composent. En cela, la sociabilité a pu paraître naturelle à l'homme pour Aristote qui voit en la société le moyen de réaliser le bonheur du genre humain et des individus qui le composent.

Cependant, voir dans la société une protection, voire un accomplissement possible de l'individu pose problème.

Premièrement, toute société crée pour se diriger un pouvoir institutionnel qui ne coïncide pas avec la volonté particulière des individus. La démocratie tente de résoudre ce dilemme en affirmant que la volonté générale qui s'exprime dans le pouvoir représentatif, coïncide avec les volontés particulières des individus.

Cependant, le pouvoir mis en place risque toujours de prendre la « pente à dégénérer » (Rousseau) et peut ne plus représenter la volonté de chaque individu. L'individu est donc

fortement mis en question dans l'organisation sociale, qui tend à substituer à la communauté comme rassemblement des individus une instance qui ne les représente pas en réalité.

De plus, si la société peut protéger les individus, elle est pourtant source de tension et de conflits, comme l'a montré Rousseau. En rendant possible à l'individu de se comparer à l'autre, en rendant possible entre les hommes un rapport d'intérêts, elle conduit à des tensions violentes, qui menacent l'individu.

Enfin, la société est fortement liée à la généralisation d'un mode de vie, qui devient habituel à ses membres. Car pour qu'une organisation sociale soit possible, il faut qu'elle soit sous-tendue par un fonctionnement cohérent, et donc que les individus agissent selon des modes réguliers et semblables. En cela, la société porte en elle la menace du conformisme puisqu'elle conduit l'individu à calquer inconsciemment son mode de vie et de pensée sur celui des autres membres de la société dans laquelle il évolue. Tocqueville a étudié ce danger du conformisme, particulièrement présent dans le régime démocratique.

Dès lors, le rapport individu-société peut sembler paradoxal puisque d'un côté, la société protège l'individu, assure même son développement et son perfectionnement. Mais, dans le même temps, elle menace l'individu et l'expose aux dangers de la servitude, de la violence et du conformisme. La société remet même, au sein du conformisme, l'idée même d'individualité en question. De ce point de vue, nous devrions, en tant qu'individus, nous protéger et protéger autrui de la société.

Ce paradoxe, que Kant a nommé « l'asociale sociabilité de l'homme » semble néanmoins difficilement dépassable, sauf en nuanciant la question posée. Il ne s'agit pas de protéger l'individu de la société, qui reste une donnée essentielle dans son accomplissement. L'homme a en effet besoin de son semblable pour se perfectionner et l'individu au sens absolu, c'est-à-dire strictement seul et isolé, n'existe pas. Il s'agirait plutôt de protéger l'individu contre les dérives de la société. Cet esprit critique est essentiel au bon fonctionnement de toute société, et même de tout État institué. Il doit s'appliquer aussi bien, comme résistance, au sein de régimes totalitaires qu'au sein de la démocratie, qui peut toujours dégénérer en ce qu'elle n'a pas vocation à être. Il s'agit bien d'une obligation morale, qui oeuvre pour le bien d'autrui et qui tente de rendre la société moins contradictoire.

SUJET : L'HOMME PEUT-IL RENONCER À L'INTERROGATION MÉTAPHYSIQUE ?

Aperçu du corrigé : L'homme peut-il renoncer à l'interrogation métaphysique ?

Définitions

- homme : Le plus évolué des êtres vivants, appartenant à la famille des hominidés et à l'espèce Homo sapiens (« homme sage »). Traditionnellement défini comme « animal doué de raison », l'homme est aussi, selon Aristote, un « animal politique ». Ce serait en effet pour qu'il puisse s'entendre avec ses semblables sur le bon, l'utile et le juste que la nature l'aurait pourvu du langage.
- peut : Est-il possible, est-il légitime.
- renoncer : Abandonner un droit, une idée, se défaire, se dessaisir, se démettre.
- métaphysique : Domaine de la connaissance qui dépasse ce que nous pouvons connaître au moyen de nos sens, de l'expérience. Dieu, l'immortalité de l'âme, l'infini, le fait même que nous soyons capables de penser en conscience sont des problèmes métaphysiques.

Problématique

La métaphysique ne semble guère intéresser de monde : qui se dit aujourd'hui métaphysicien ? Toutefois, comprend-on bien ce que le terme peut évoquer ? Faire de la métaphysique, est-ce simplement penser à vide ou se réfugier dans des formules creuses ? Si tel était le cas, il serait aisé – voire souhaitable – de renoncer à l'interrogation métaphysique. Mais la mise en question d'une telle possibilité doit nous porter à considérer attentivement la qualité de l'interrogation métaphysique. Est-elle inutile, accidentelle ou bien appelée par la nature de l'homme et de son esprit ? Si s'interroger en matière de métaphysique, c'est vouloir approfondir notre connaissance des choses ou chercher un point d'appui au-delà de tout relativisme, n'est-ce pas là ce que nous faisons tous ? En somme, si nous ne pouvons pas renoncer à l'interrogation métaphysique, est-ce parce que nous ne pouvons pas renoncer à ce que nous sommes ?

Extrait

En effet, les problèmes métaphysiques se posent d'eux-mêmes, suscités par les contradictions apparentes des choses (espace conçu comme limité et comme illimité ; synthèses, dans les êtres vivants en particulier, ayant des propriétés inexplicables par les éléments...). - B. De plus, il est conforme à l'esprit scientifique de ne fermer les yeux à aucun problème et à aucune explication. - C. Enfin, déclarer l'homme incapable de faire de la métaphysique, c'est se prononcer sur sa nature et donc faire de la métaphysique. III. C'est surtout au point de vue pratique que les préoccupations d'ordre métaphysique s'imposent à tout homme d'une façon incoercible. - A. Individuellement, nous avons une vie à organiser : cela suppose la connaissance de notre nature, de notre origine, de notre destinée.

UJET : FAUT-IL DÉFENDRE L'INDIVIDU CONTRE LA SOCIÉTÉ ?

Aperçu du corrigé : Faut-il défendre l'individu contre la société ?

Problématique

Le sujet fait intervenir deux notions, l'individu et la société, qu'il s'agit avant tout d'analyser.

L'individu désigne un être isolé, constituant une unité. L'individu ne peut pas être divisé sans être détruit.

On parle d'individu pour désigner l'être humain dans sa solitude mais également dans sa particularité vis-à-vis des autres membres de son espèce. L'individualité désigne un isolement, une distinction et une particularité.

Le terme de société désigne quant à lui une organisation d'êtres distincts, d'individus. Nous trouvons des sociétés animales et des sociétés humaines. Cependant, ces dernières se distinguent par leur propension à évoluer, à se perfectionner et à être régies par des institutions qui émanent de la volonté humaine et non d'une logique de l'instinct.

La société humaine semble avoir pour but de préserver l'individu, de le protéger des aléas matériels en créant un dispositif de lois qui assure son respect. Mais la société régule également l'activité humaine et s'organise en fonction du bien de la communauté, c'est-à-dire de la somme des individualités qui la composent. En cela, la sociabilité a pu paraître naturelle à l'homme pour Aristote qui voit en la société le moyen de réaliser le bonheur du genre humain et des individus qui le composent.

Cependant, voir dans la société une protection, voire un accomplissement possible de l'individu pose problème.

Premièrement, toute société crée pour se diriger un pouvoir institutionnel qui ne coïncide pas avec la volonté particulière des individus. La démocratie tente de résoudre ce dilemme en affirmant que la volonté générale qui s'exprime dans le pouvoir représentatif, coïncide avec les volontés particulières des individus.

Cependant, le pouvoir mis en place risque toujours de prendre la « pente à dégénérer » (Rousseau) et peut ne plus représenter la volonté de chaque individu. L'individu est donc

fortement mis en question dans l'organisation sociale, qui tend à substituer à la communauté comme rassemblement des individus une instance qui ne les représente pas en réalité.

De plus, si la société peut protéger les individus, elle est pourtant source de tension et de conflits, comme l'a montré Rousseau. En rendant possible à l'individu de se comparer à l'autre, en rendant possible entre les hommes un rapport d'intérêts, elle conduit à des tensions violentes, qui menacent l'individu.

Enfin, la société est fortement liée à la généralisation d'un mode de vie, qui devient habituel à ses membres. Car pour qu'une organisation sociale soit possible, il faut qu'elle soit sous-tendue par un fonctionnement cohérent, et donc que les individus agissent selon des modes réguliers et semblables. En cela, la société porte en elle la menace du conformisme puisqu'elle conduit l'individu à calquer inconsciemment son mode de vie et de pensée sur celui des autres membres de la société dans laquelle il évolue. Tocqueville a étudié ce danger du conformisme, particulièrement présent dans le régime démocratique.

Dès lors, le rapport individu-société peut sembler paradoxal puisque d'un côté, la société protège l'individu, assure même son développement et son perfectionnement. Mais, dans le même temps, elle menace l'individu et l'expose aux dangers de la servitude, de la violence et du conformisme. La société remet même, au sein du conformisme, l'idée même d'individualité en question. De ce point de vue, nous devrions, en tant qu'individus, nous protéger et protéger autrui de la société.

Ce paradoxe, que Kant a nommé « l'asociale sociabilité de l'homme » semble néanmoins difficilement dépassable, sauf en nuancant la question posée. Il ne s'agit pas de protéger l'individu de la société, qui reste une donnée essentielle dans son accomplissement. L'homme a en effet besoin de son semblable pour se perfectionner et l'individu au sens absolu, c'est-à-dire strictement seul et isolé, n'existe pas. Il s'agirait plutôt de protéger l'individu contre les dérives de la société. Cet esprit critique est essentiel au bon fonctionnement de toute société, et même de tout État institué. Il doit s'appliquer aussi bien, comme résistance, au sein de régimes totalitaires qu'au sein de la démocratie, qui peut toujours dégénérer en ce qu'elle n'a pas vocation à être. Il s'agit bien d'une obligation morale, qui oeuvre pour le bien d'autrui et qui tente de rendre la société moins contradictoire.

ART ET PHILOSOPHIE

On nous demande ici d'examiner quels sont les rapports entre deux notions qui appartiennent toutes deux au domaine de l'activité de l'homme, à savoir, l'art et la philosophie.

Introduction

On nous demande ici d'examiner quels sont les rapports entre deux notions qui appartiennent toutes deux au domaine de l'activité de l'homme, à savoir, l'art et la philosophie.

Spontanément, nous sommes portés à faire la différence entre ce qui relève de l'art et ce qui relève de la philosophie : en effet, nous avons un rapport différent envers les œuvres de la philosophie et celles relevant de l'art. Nous sommes en effet portés à dire que les œuvres de la philosophie nous communiquent un certain savoir, et sont essentiellement intellectuelles, c'est-à-dire, nécessitent un effort intellectuel, et s'adressent à notre entendement ou à notre raison : bref, ici, nous sommes essentiellement dans l'abstrait. Au contraire, nous sommes portés à dire que les œuvres de l'art sont là essentiellement pour agrémenter notre existence, et qu'elles s'adressent à notre sensibilité : l'art relèverait essentiellement du sensible et apporterait un plaisir.

Ainsi, au premier abord, trouvera-t-on étrange que les deux notions d'art et de philosophie soient, dans notre intitulé, reliées par la conjonction de coordination « et » : en effet, cela ne présupposerait-il pas qu'il est légitime de les mettre côte à côte et de les interroger ensemble, comme si elles avaient des points communs ou comme si leurs existences respectives pouvaient être amenées à se croiser ?

Mais si nous nous éloignons de l'attitude du sens commun pour envisager ce que nous disent quant à eux les philosophes sur les rapports entre la philosophie et l'art, on ne peut que faire un constat : tantôt les philosophes ont prôné le remplacement de l'art par la philosophie, tantôt l'abolition de la philosophie au profit de l'art (ou la réalisation de la philosophie dans l'art).

Le lecteur philosophe comprend donc bien l'intérêt, et la légitimité, de l'intitulé du sujet : il interroge la philosophie, et lui demande de fournir ses titres de créance quant à ce qu'elle dit de l'art.

Nous aurons à nous demander si la philosophie et l'art sont essentiels l'un à l'autre, ou plus précisément, dépendent l'un de l'autre, et ce, conceptuellement ; ou si cela ne révélerait pas plutôt d'une « histoire malheureuse », celle d'une emprise de l'une des notions sur l'autre, d'un assujettissement de l'une à et par l'autre. Et si la dépendance ou l'interchangeabilité entre les deux ne pourrait pas être remplacée par un rapport de communication ou d'entraide, sans que cela mène à leur disparition l'un au profit de l'autre — c'est-à-dire, sans que l'on perde de vue leur autonomie, leur valeur propre, qui n'aurait pas à être évaluée à l'aune de l'autre.

Entre art et philosophie, doit-on concevoir qu'il y a harmonie, ou combat ? Mais cette question est-elle vraiment pertinente ou même légitime ?

I- Nous devons d'abord caractériser chacun des termes avant, et afin, de savoir quel type de rapport peut s'instaurer entre eux.

A —Caractérisation de la notion d'art

1) Signification générale du terme d'art

On notera tout d'abord que le terme d'art est ici pris dans toute sa généralité : il ne s'agit pas des beaux-arts à proprement parler. Il faut noter que le terme d'art n'a pas toujours signifié l'activité créatrice d'œuvres belles. En effet, jusqu'au 18e, il a été synonyme de « technique », et a englobé le domaine de l'activité humaine capable de production.

Ainsi pour Aristote l'art est le domaine de la poésie, ou activité fabricatrice, qui, par l'emploi de règles, crée des œuvres extérieures. Originellement, donc, l'art ne se distingue nullement de l'artisanat. Il est avant tout action extérieure, transformation de la nature, et il s'oppose par-là aux deux autres domaines d'activité humaine que sont la praxis, qui est également du domaine de l'agir, si ce n'est qu'elle connote la transformation de soi par soi ou ce qu'on appelle aujourd'hui l'action morale, ainsi qu'à la théorie ou vie contemplative, qui englobe la philosophie et la science.

Connoté ainsi péjorativement en tant que l'art est du côté du travail et non du côté du loisir philosophique de la Grèce antique, l'art en vint pourtant peu à peu à s'émanciper de son côté artisanal et strictement productif, pour désigner une activité libre et si l'on veut noble, dans laquelle l'artiste met sa propre empreinte intérieure sur l'extérieur, et où il transmet dans son œuvre sa propre vision du monde, de l'homme, et même, souvent, des rapports de l'homme et du monde.

2) Ses moyens d'expression essentiels

Après cette caractérisation sommaire de l'art, nous devons également préciser quels sont ses moyens d'expression essentiels, ce sans quoi il ne saurait y avoir art ou œuvre d'art.

On serait automatiquement tenté de faire ici référence à la beauté ; pourtant, comme l'a bien vu Kant dans sa Critique de la faculté de juger, la beauté est essentielle à l'expérience esthétique ou aux caractères esthétiques d'un objet, mais non à proprement parler à l'œuvre d'art ; Kant estime même que la beauté serait à la rigueur seulement prédicable de la nature, en tant notamment que quand nous jugeons belle la nature, ce jugement est spontané et n'est médié par aucun intérêt, alors que vis-à-vis des œuvres d'art, notre jugement esthétique estimant leur beauté est toujours douteux, médié par la culture et les raffinements de la vie en société.

D'ailleurs, sans faire référence à l'œuvre d'un philosophe, nous pouvons ici donner comme exemple des œuvres d'art dans lesquelles ce qui les fait être œuvres d'art n'est pas leur beauté : en effet, on ne peut dire que l'urinoir de Duchamp, intitulé « Fontaine », ou encore, le « Carré blanc sur fond blanc » de Malévitch, sont « beaux » ; et pourtant, nous estimons que nous avons affaire à de l'art.

Nous préférons alors dire à la suite de Hegel (in Cours d'esthétique, tome 1, Champs Flammarion) que l'art consiste essentiellement à exprimer des idées dans un matériau sensible. Son domaine d'expression privilégié est donc celui du sensible, de l'image. Son propos est de rendre visible, ou de manifester, de montrer, ce qu'il veut nous transmettre.

1) La philosophie quant à elle est une activité essentiellement rationnelle, ayant non seulement son origine dans notre raison, mais aussi, s'adressant à celle-ci.

Dans une première définition, à la fois historique et générale, elle se définit, depuis Socrate, et par l'intermédiaire de Platon, comme interrogation critique sur nos préjugés à propos de la réalité quotidienne, vis-à-vis de laquelle elle nous aide à prendre une distance salutaire, en nous permettant de voir lucidement le réel qui nous entoure, et même, pour les plus heureux, comme le montre la fameuse allégorie de la caverne du livre 7 de la République, elle permet de voir ce qui est réellement réel au-delà des apparences immédiates. C'est une activité réflexive, de prise de conscience de soi, le lieu où la pensée s'exerce explicitement et en toute conscience ; et ce, sous la forme adéquate à la pensée, qui est le concept.

Plus spécialement la philosophie est synonyme de métaphysique, en tant qu'elle s'interroge sur la condition humaine, sur le sens de la vie, sur l'origine de l'univers et sur sa nature, etc. Elle cherche à savoir quel est le fond des choses, de la réalité humaine. Elle est donc essentiellement une discipline interrogative et réflexive qui culmine dans les questions de type « pourquoi (y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?) » ainsi que « qu'est-ce que (essentiellement, est cette chose qui se présente au premier abord comme ayant telles déterminations sensibles ?) ».

Il semble donc que l'art n'ait rien à voir avec la philosophie, puisque celui-ci a essentiellement affaire au sensible, à la fois comme contenu et comme moyen d'expression, alors que la philosophie, elle, a essentiellement rapport au conceptuel comme moyen d'expression, et à un réel pensé comme plus vrai que les apparences immédiates, comme contenu. En tout cas, il est certain, au premier abord, qu'il n'y a pas de philosophie dans l'art ni d'art dans la philosophie ; ou, pour le dire autrement, la philosophie n'est pas de l'art, et l'art n'est pas de la philosophie.

II- Conséquence : le rapport entre l'art et la philosophie est un rapport d'irréductibilité et d'opposition

Il ne semble donc pas qu'on puisse être amené à les confondre, ni même qu'on puisse penser un passage entre les deux : les frontières entre eux sont bien délimitées, puisqu'ils n'ont vraisemblablement rien à voir l'un avec l'autre. Il semble donc que le rapport entre les deux notions ne puisse être que d'opposition, et ne puisse aboutir qu'à un conflit.

A —Ils sont irréductibles du point de vue de la méthode

Du point de vue de la méthode, on peut dire que l'art et la philosophie sont coupés l'un de l'autre, sans passage possible de l'un à l'autre. On va voir qu'ils renvoient vraisemblablement à différentes facultés de l'esprit.

D'abord, en effet, l'art renvoie à la sphère du sentiment, de l'imagination, alors que la philosophie, elle, renvoie à ce qui est de l'ordre de la raison. L'art serait donc de l'ordre du confus, de l'effusion des sens, alors que la philosophie, en tant qu'elle relève du concept, est liée à la clarification des idées.

Kant, quand il définit, dans le paragraphe 46 de la Critique de la faculté de juger, les beaux-arts comme relevant du génie, pourrait très bien être en train de nous dire que l'art est spécifiquement différent de la philosophie du fait qu'il relève du génie. En effet, le fait que l'artiste soit un « génie » signifie qu'il ne sait pas rendre compte de ce qu'il fait, qu'il ne peut expliquer son œuvre. Non seulement on est ici loin de l'esprit conscient de soi, mais encore, du domaine de la clarté. En effet, le génie est encore défini par Kant comme faculté des idées esthétiques, c'est-à-dire, des

représentations à jamais irréductibles au concept. Si elles donnent à penser, et même, beaucoup à penser, on ne pourra jamais avoir d'elles une notion adéquate ou un concept.

Ainsi on aura beau analyser une œuvre, qui aurait par exemple pour but de nous montrer la brièveté de la vie humaine, en tant qu'elle relève des beaux-arts, on ne pourra jamais épuiser le réseau de ses significations. La philosophie, si elle veut parler de la brièveté de la vie humaine, cherchera à le faire le plus clairement possible, et, surtout, elle n'a pas le droit, à moins de refuser justement son statut de philosophie, de recourir à la méthode de l'artiste. Un philosophe qui estimerait écrire, par exemple, sur le coup du génie, est un poète, ce n'est pas un philosophe.

B — Art et philosophie sont irréductibles du point de vue de leur contenu

Du point de vue du contenu également, il semble que l'opposition art et philosophie soit bien tranchée. L'art appartient en effet à un domaine qui, eu égard aux concepts que la métaphysique emploie ou évalue positivement, ne peut qu'être dévalué par rapport à la philosophie.

L'art en effet a à voir avec les apparences sensibles ; or on sait que dès ses débuts le philosophe s'est opposé à ce domaine en tant qu'il n'est pas voie d'accès à l'être, et n'est même pas de l'être à proprement parler : les apparences sensibles ne renvoient qu'à la surface des choses. La philosophie qui est recherche de la vérité, et, en tant que métaphysique, enquête ontologique, ne peut que s'opposer au domaine des apparences et même du sensible en général.

On comprend que Platon, initiateur du discours philosophique occidental, mette l'art hors du champ de la philosophie. L'auteur pense l'art comme opposé à la philosophie et comme dangereux

pour elle. En effet, l'art est pour lui du même ordre de valeur que la rhétorique ; l'art dupe et flatte les sens, et nous éloigne de la réalité vraie.

Si on regarde le portrait du poète qui est fait dans les livres 3 et 9 de La République, on ne peut que constater qu'il s'oppose en tous points avec le portrait du philosophe qui nous est dépeint dans le livre 7. L'artiste ou le poète, est éloigné de trois degrés de la vérité : quand il copie quelque chose, ce n'est même pas l'exemplification de l'Idée, qui elle est déjà une pâle copie de ce qui est réellement réel, mais seulement son reflet apparent ; le poète néglige la vérité et détourne l'amateur d'art de l'effort pour atteindre au vrai ; pire, il fait passer son entreprise pour vraie, alors qu'il n'a aucune connaissance véritable de l'Idée : il est donc en opposition avec le philosophe et peut même empêcher celui-ci de mener à bien son entreprise d'éducation du peuple.

L'art est dangereux (en tant, il faut le noter, qu'apparemment, l'art essaierait de s'approprier de l'objet propre du philosophe : car alors, ayant avec lui la belle apparence, pouvant donner lieu à un plaisir esthétique, il sera plus « convaincant » pour le peuple que la philosophie, qui elle, n'a pour elle que la raison, qui paraît souvent au peuple trop rêche et trop sérieuse...) ; et c'est le philosophe qui reçoit le rôle de nous avertir de ses dangers.

La philosophie, chez Platon, se définit donc par son opposition même à l'art, et par sa supériorité sur celui-ci : elle doit le remplacer. L'art de son côté essaierait d'empiéter sur son domaine, sans succès. Il est vrai que si, comme on l'a dit, les caractéristiques spécifiques de l'art sont nettement exclusives de la philosophie, alors, si l'art essaie de faire comme la philosophie, alors, l'art ne peut que, si la philosophie est déclarée supérieure en dignité, faire moins bien qu'elle !

III- Dépassement de l'opposition tranchée art et philosophie

Mais comment alors expliquer l'importance de l'art dans l'histoire de la philosophie ? Si l'opposition paraît évidente, pourtant, la philosophie peut-elle vraiment se passer de l'art ? Et les frontières entre les deux, loin d'être infranchissables, ne seraient-elles pas plastiques ?

A regarder de plus près l'histoire de la métaphysique et/ou de la philosophie, on est donc en présence de difficultés majeures pour notre sujet.

A — La philosophie a besoin de l'art

En effet, d'abord, il se pose la question de savoir comment il se fait que le texte fondateur de la figure du philosophe — la République de Platon — soit aussi en même temps un manifeste contre l'art. Cela signifie que si l'art est l'autre de la philosophie, c'est la philosophie qui le dit, et cela, originellement ; ainsi le conflit originel de la poésie et de la philosophie dont nous parle Platon dans le livre 9 (op.cit.) a pour origine le discours du philosophe et signifierait que la philosophie est venue prendre la place, dans la Grèce antique où naît une raison remplaçant le mythe et s'opposant au domaine des apparences sensibles, de ce qui peut relever de ce que Kant appelle si bien les « idées esthétiques ».

Mais cela signifie encore que l'art est essentiel à la philosophie. Depuis toujours, la philosophie se demande ce qu'est l'art — même si évidemment ce n'est qu'avec Hegel que l'art est vraiment considéré comme un objet digne qu'on le traite philosophiquement... — , à tel point qu'on peut presque dire que la philosophie de l'art est le cœur de la philosophie. L'art fait problème pour la philosophie, et ce, non pas seulement en tant que le droit, ou l'histoire, ou tout ce qui est en général, comme le dit Hegel dans la préface des Principes de la philosophie du droit, est l'objet même de la philosophie, mais surtout en ce que définir l'art, permet de définir la philosophie. L'art a toujours

permis à la philosophie de réfléchir sur ses propres concepts, il pose des questions philosophiques à la philosophie.

Par exemple Platon, à l'époque duquel les œuvres d'art étaient des copies du monde réel, était poussé par leur existence à s'interroger sur le statut de l'image, et par opposition, de la réalité (qui pour lui est l'Idée). Aujourd'hui plus que jamais, les œuvres d'art interrogent le philosophe sur statut du réel, de la représentation, etc.

B — Les frontières entre eux sont plastiques

Ensuite, il apparaît évident que quand l'un des deux domaines est en crise, l'autre domaine prend aussitôt la place ou la valeur de l'autre : il semble y avoir un échange de rôles permanent entre l'art et la philosophie — même s'il apparaît toujours sur le mode du conflit, cela incline à penser que les frontières sont « plastiques » entre eux...

Ainsi on constate par exemple que les Romantiques allemands comme Fichte, Schelling, Novalis, ont eu pour but de remplacer la philosophie par l'art. Selon eux, la philosophie étant prisonnière du discours conceptuel ou du rapport sujet-monde, elle ne peut réaliser ce que pourtant elle s'efforce de découvrir, à savoir, la vérité de l'être. Dès lors, ce sera l'art seul qui pourra réaliser ou découvrir ce que la philosophie ne parvient pas à découvrir.

Ce que l'histoire de la philosophie nous donne à voir, c'est que c'est toujours ou l'art, ou la philosophie : elle affirme, que ce soit implicitement ou explicitement, l'alternative art/philosophie.

Mais comment cela est-il possible, après nos analyses précédentes ? N'avions-nous pas affirmé que tout passage entre les deux était rigoureusement impensable, impossible ?

On trouve pourtant des philosophes poètes, comme Novalis, ou encore, Nietschze, qui, avec son Ainsi parlait Zarathoustra, a composé un « poème philosophique », qui trouvent que le meilleur moyen pour faire passer un contenu philosophique, est l'art, quoiqu'ait pu dire à ce sujet Hegel, pour qui certes, l'art a le même contenu que la philosophie, mais l'exprime dans une forme inférieure ou inadéquate — la forme adéquate étant le concept, donc, la philosophie.

De son côté, l'art prétend d'ailleurs de lui-même à remplacer ou du moins à faire pareil que la métaphysique : ainsi Kandisky, chef de file de l'art abstrait, écrit-il dans Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier, que l'art vise (seul) à une connaissance absolue des choses, à nous faire « voir » ce que les apparences sensibles nous cachent...

C- L'art, meilleur moyen que le concept pour exposer le contenu de la philosophie...

Le contenu de la philosophie est-il donc vraiment, comme nous le sous-entendions dans une première partie, par essence inadéquat à l'art comme méthode d'exposition ? L'art ne serait-il pas au contraire le moyen privilégié pour faire passer le genre d'idées que le philosophe ou le métaphysicien veut faire passer ?

C'est en tout cas l'avis de Carnap, positiviste logique, qui estime, dans son essai intitulé Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage (1929), que, en tant que le philosophe essaie de transmettre sa vision du monde, ou son sentiment à l'égard du monde, il ne peut que s'opposer à la science, et par conséquent ne peut qu'être rangé dans le domaine de l'art.

La philosophie n'est pas moins rigoureuse que l'art, et l'art, une fois encore, fait mieux que la philosophie...

IV- L'assujettissement philosophique de l'art

Mais interrogeons-nous donc sur cette alternative art/philosophie que nous rencontrons sans cesse dans l'histoire de la philosophie : d'où vient-elle ? Que signifie-t-elle ? –En tout cas, elle ne nous paraît pas « évidente », étant donné notre première détermination des deux termes. En fait, il nous semble que, comme le dit si bien Danto, nous sommes ici en présence d'un « assujettissement philosophique de l'art », ou encore, de l'emprise de la métaphysique sur l'art.

A —L'alternative art et philosophie n'est pas évidente, et a pour origine la philosophie.

La conséquence de ce qui s'avèrera être, à l'analyse, un assujettissement, nous semble devoir mener à une critique de l'attitude de la philosophie à l'égard de l'art et également à remarquer l'incapacité majeure de la philosophie à penser l'art : la philosophie rate la spécificité de l'art.

De plus, peut-être l'art est-il victime de cet assujettissement, comme on peut le voir aujourd'hui : c'est comme si les artistes étaient jaloux des philosophes, ou croyaient qu'ils devaient faire un art philosophique. Le risque, outre la perte de la spécificité de l'art chez les artistes eux-mêmes, nous semble être aussi que cela peut mener à un certain appauvrissement de l'art.

En effet, si l'art et la philosophie sont hiérarchisés et interchangeable, c'est qu'on les réfère tous deux à un même but, critère, ou domaine. Mais de quel droit ? Pourquoi seraient-ils du même domaine ? Pourquoi ne pas reconnaître leur différence et ce, positivement ?

Ce n'est que parce que la philosophie juge l'art en y important ses propres concepts, en ne voulant pas les mettre de côté, qu'elle méprise l'art — mais aussi parfois, comme nous l'avons vu avec les romantiques, le loue. Ainsi l'art du philosophe, ou l'art dont nous parle la philosophie, ne paraît pas vraiment « accepter » sa spécificité, jusqu'à rater l'expérience esthétique. Le philosophe parlant sur l'art ne s'intéresse en fait pas à l'art — du moins son art nous paraît bien être transformé pour plaire aux lunettes philosophiques. La philosophie ne peut que rater l'art en voulant y retrouver ce qui pour elle a de la valeur. La philosophie prétend déterminer le statut de l'art en cherchant sa distance ou proximité avec les valeurs suprêmes de la philosophie — ce qui revient à le penser « du dehors ».

Cela a mené Platon à déprécier l'art, comme nous l'avons vu : c'est bien la philosophie qui institue le « manque d'être » de l'art. Dans les hiérarchies des formes d'art faites par les philosophes, comme par exemple chez Kant et Hegel, on trouve toujours, comme par hasard, la poésie ou la littérature en haut de la hiérarchie ; d'ailleurs quand les philosophes veulent remplacer la philosophie par l'art, ce sont ces deux arts qui sont alors investis...

Ici, il nous paraît intéressant de référer à la thèse exposée par Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art* (in *Chemins qui ne mènent nulle part*). En effet, selon Heidegger, l'essence de l'art est de faire advenir la vérité de ce qui est. Or ici, nous retrouvons toutes les stigmates de ce que nous appelons avec Danto, l'assujettissement philosophique de l'art.

En effet, d'abord, Heidegger réfère l'art à la vérité, ce qui rappelle l'attitude originnaire de Platon ; seulement ici l'art surpasse en ceci la philosophie puisque la philosophie s'est révélée être, dans

ses autres écrits, incapable de mener à bien sa tâche. D'ailleurs, Heidegger dit lui-même dans les éclaircissements qui se trouvent à la fin de cet essai, que « la méditation sur ce qu'est l'art est entièrement et décisivement déterminée par la seule question de l'être ». On le voit bien tout au long de cet essai : la question de l'essence de l'art permet de reposer les questions, mal posées et mal résolues jusqu'alors par la métaphysique occidentale (cf. son analyse de la choseité de la chose, à laquelle l'œuvre d'art — celle de Van Gogh — permet de répondre mieux que toutes les théories philosophiques en vigueur), de l'essence de l'être, et de l'essence de la vérité.

On voit donc bien ici que ce qui intéresse le philosophe dans l'art, est une résolution des problèmes philosophiques ou métaphysiques ; la preuve en est, semble-t-il, que son analyse du tableau de Van Gogh est plutôt pauvre et fantaisiste... L'essai de Heidegger nous porte à penser que la promotion des arts au niveau d'une connaissance « extatique » scelle en réalité leur soumission au discours philosophique ; par là en tout cas on usurpe une description analytique des œuvres d'art, acceptant leur richesse et leur diversité, et refusant de hiérarchiser les formes d'art — en refusant de dire, comme nous l'avons vu ci-dessus avec Kant et Hegel, qu'une forme d'art serait plus proche de ce qu'est, en son essence, l'art, qu'une autre (nous précisons que, une fois encore, l'art est par essence, pour Heidegger, « Poème »).

L'opposition comme conflit ou combat pour « avoir la vedette » sur le plan de la vérité, entre art-philosophie est donc apparemment non évidente, elle vient de la philosophie. Mais la philosophie est-elle pour autant condamnée à dénigrer l'art, ou à refuser de voir sa spécificité ? L'art et la philosophie sont-ils donc condamnés à ne pas communiquer entre eux, ou à être en conflit ? Et si la philosophie nous a semblé être, ou du moins s'affirmer, anti-artistique par essence, l'art, de son côté, est-il par essence anti-philosophique ?

B — L'art est-il par essence anti-philosophique ?

La philosophie, hormis évidemment les romantiques, nous semble en tout cas être injuste avec l'art, ou exagérer son côté « sensible » et par nature ou à jamais fermé à la philosophie.

En effet, il nous semble que l'histoire de l'art nous enseigne à reconnaître la présence (non accidentelle) de caractères soi-disant « spécifiques » à la philosophie, au sein de l'art ou de certains courants artistiques. Mis à part le fait que comme on l'a déjà dit, l'artiste lui-même déclare assez souvent que l'art a une fonction métaphysique, il nous semble encore avoir les mêmes vertus que ce par quoi nous avons défini la philosophie dans notre première partie : en effet, il semble y avoir une certaine vertu de mise à distance, non seulement du monde qui nous entoure, mais encore, des préjugés, et même, l'art permettrait de prendre conscience de nous-mêmes et du monde qui nous entoure — et cela, peut-être avec une plus grande intensité ou vivacité que la philosophie, dû à son caractère de présence et à la place que peut y jouer l'ironie.

Ainsi par exemple le mouvement artistique que l'on a appelé « pop-art » permet de montrer la « vérité » de la société de consommation, d'une manière plus vivace que la philosophie ne saurait le faire, puisqu'elle nous le fait deviner en nous mettant à distance de cette expérience même ; par exemple, c'est la signification du geste de Warhol, qui a reproduit en plusieurs exemplaires des boîtes Brillo : il a voulu nous « faire voir » la société de consommation, nous faire réfléchir sur elle. Pour ce qui est de faire précisément prendre conscience de soi, de réfléchir, l'art abstrait de Reinhardt semble bien avoir pour but de permettre de permettre au spectateur de prendre conscience de soi-même à travers l'expérience artistique que ses tableaux suscitent.

De plus, par bien des aspects, l'art semble être philosophique, ou plutôt, faire ce que fait la philosophie de l'art. En tout cas, Danto, dans *La transfiguration du banal*, interprète l'art contemporain comme étant philosophique : cet art, selon lui, considère que sa tâche est avant tout d'élucider sa propre essence — qui, justement, consisterait dans cette élucidation même ! On rappellera ici le geste de Duchamp ou encore, pour reprendre l'exemple privilégié de Danto, les

« brushstrokes » de Lichtenstein : dans ces tableaux reproduisant les célèbres coups de peinture des néo-expressionnistes, l'artiste ferait la critique de l'art, et réfléchirait sur les fondements de l'art : l'art réfléchit donc sur lui-même. L'art de notre siècle se réduirait à la question de sa propre identité. Essentiellement théorique, il n'a plus besoin de la philosophie.

Si par bien des côtés la thèse de Danto est juste, en ce que notamment elle nous permet de dire que l'art n'est pas anti-philosophique par essence, elle semble toutefois rater, elle aussi, la spécificité de l'art : pourquoi si l'art est philosophique essentiellement, continuerait-on à faire des œuvres d'art ? Pourquoi ne pas aller droit à l'essentiel ? Il semblerait que sa thèse reconduise l'impasse consistant à dire que si l'art et la philosophie ont même contenu, ou que si l'art n'est en définitive rien d'autre que de la philosophie, alors, il ne sert à rien de faire des œuvres d'art - ce serait même un signe de l'incapacité de l'artiste à maîtriser le domaine du conceptuel, etc. Il faudrait semble-t-il mesurer le propos de Danto, qui est, encore, le propos d'un philosophe, et reconnaître, plus modestement, que l'art n'est pas seulement un moyen d'expression sensible, comme Hegel lui-même le reconnaissait (op.cit.). Il est aussi, et pour une grande part, intellectuel.

D'abord en ce que l'artiste est un penseur, il réfléchit, et fait passer des idées — tout ne se passe pas dans la jouissance perceptive, comme d'ailleurs l'avait vu Kant dans sa théorie du plaisir esthétique ou du jugement de goût — qui est justement un jugement.

Mais encore, en ce que l'artiste, notamment à travers toute la Renaissance, a toujours réfléchi sur son art, et écrit des théories sur son art, comme par exemple Léonard de Vinci.

Certes, la théorie ne pourra jamais remplacer l'œuvre artistique, mais notre propos est de montrer ici que l'activité artistique est intellectuelle en même temps qu'esthétique. —Si bien qu'à

proprement parler, le « vrai » concept de l'art auquel nous avons abouti pourrait permettre à terme de le réconcilier avec sa prétendue ennemie la philosophie...

C- Un cessez-le-feu semble donc possible

Par là en effet, on peut déjà voir un quelconque rapprochement possible entre les deux. Nous ne pouvons que constater que l'histoire de la métaphysique et celle de l'art s'entrecroisent, et que sans cesse, philosophie et art se substituent l'un à l'autre ; on peut interpréter ce constat, sinon comme une preuve de leurs points communs, du moins comme le signe de leurs frontières plastiques et une invitation à ne pas trop vite les séparer.

Mais surtout, cela nous met sur la voie d'un réel rapport d'amitié ou de communication entre eux, au sens où on pourrait bien les voir coopérer entre eux.

C'est, il semble bien, ce qui se passe dans l'art contemporain. Aujourd'hui plus que jamais, l'art nous paraît être un appel à philosopher, comme peut-être il l'aura toujours été, quoiqu'ait pu en dire Platon — qui vraisemblablement en a fait lui-même pour la première fois l'expérience !

Il nous semble très important de reconnaître un rapprochement possible, en ce que nous avons des expressions d'idées, et que nous avons aussi une communication possible, et souvent, effective, comme nous l'avons vu, entre eux ; mais il faut se garder de vouloir porter sur ces domaines d'activité à part entière un jugement de valeur, afin de garder leur spécificité ?

Conclusion

Si l'œuvre d'art est esthétique, et à ce titre, présentation sensible (de choses, de personnages, et de situations), elle ne s'en adresse pas moins même si à proprement parler elle est non conceptuelle, à la pensée et à la réflexion. Il est donc exagéré de référer l'art aux valeurs de la philosophie, comme si elle avait même but et contenu, mais seulement une forme différente, mais il est tout aussi exagéré de les opposer ou de les hiérarchiser. Disons avec Kant que l'art est essentiellement un jeu avec les concepts, alors que la philosophie les prend au sérieux... Art et philosophie semblent à même de faire travailler notre esprit, s'adressent essentiellement à notre esprit ou à notre entendement, et c'est sans doute pour cela que parfois l'art ou la philosophie transgresse ses limites... (chacune a beaucoup à apprendre de l'autre).

Même si dire de l'art contemporain qu'il est philosophique est peut-être exagéré, et ne signifie en fait, plus modérément, que l'art porte de plus en plus à penser pour la philosophie, on peut en déduire qu'il y a une communication évidente entre les deux, et que l'un accompagne l'autre de manière non conflictuelle. Peut-être est-ce un signe, non de la mort de l'art, mais de ce que leurs existences sont nécessairement liées l'une à l'autre (n'avons-nous pas vu que leurs destins étaient liés ?). Art et philosophie sont tous les deux en crise, et cherchent, apparemment, à la résoudre en commun, ou du moins en se tournant vers son « autre ». Peut-être pourrait-on dire ici après tout que leurs racines sont tellement communes que quand dans une sphère, on n'arrive pas à mener à bien son entreprise, on recourt spontanément (mais sans trop savoir pourquoi) à l'autre...

AUTRUI PEUT-IL ÊTRE AUTRE CHOSE QU'UN OBSTACLE OU UN MOYEN ?

Avertissement : vous trouverez ici des jalons pour construire votre dissertation....

Sous-entendu du sujet : on fait comme si ce n'était pas possible qu'il en soit autrement ; comme si autrui est par définition un obstacle ou un moyen : il s'agit donc de savoir pourquoi ou comment on peut être amené à dire ça, et de trouver une alternative

Autrui : terme très général : l'autre (que) moi ; dans une perspective moderne, c'est l'autre sujet/conscience/moi (Descartes) ; dans une perspective plus classique, avant Descartes, c'est l'autre homme, tout simplement (cf. Aristote). Il est important d'envisager les différents sens du terme, et de le préciser dans votre devoir (cf. ce que j'appelle la perspective « métaphysique » = celle de Descartes ; « politique » = Aristote, Hobbes)

Peut-il : 1) possibilité physique 2) morale

Obstacle : ce qui empêche quelque chose : mais quoi ? S'opposerait-il à ma liberté par exemple ? Ne serait-il pas d'abord ce qui m'empêche de faire tout ce que je veux ? (Sartre pour une problématique métaphysique ; Hobbes pour une problématique politique — peut-être plus facile à utiliser pour un premier devoir). Qu'il y ait d'autres que moi, c'est bien le signe que je ne suis pas seul.

Mais qu'autrui soit et soit seulement un obstacle, cela suppose :

– que je peux me définir tout seul (ce que semble croire Descartes — cf. le cogito, cours autrui — mais ce que critique Sartre — cf. texte cours autrui — et, dans une perspective plus politique, Aristote — cours Etat texte Politiques, I, 2 : l'homme est un animal politique)

– que le mode des rapports entre les hommes (autrui, c'est aussi l'autre homme) ne peut qu'être le conflit (Hobbes — cours Etat —, Sartre — cours autrui —) ; conception opposée : Rousseau ; notre

expérience même : avez-vous spontanément tendance à vous ruer sur les autres dans la rue ? Ne sont-ils que des adversaires, des ennemis ? On peut opposer à cela la pitié ; l'existence même de la cité : les autres nous permettent de faire des choses que nous ne pourrions faire seuls (survivre, notamment ; parler, ensuite — cf. les premiers § des Politiques d'Aristote, encore !)

Interroger ce que présuppose, sous-entend, une thèse, permet donc de trouver à la fois ce qui fait vraiment problème dans le sujet, mais aussi, vous le voyez ici, de trouver des arguments pour critiquer cette thèse dans une autre partie

Moyen : un moyen, c'est quelque chose qui vous sert à obtenir quelque chose d'autre ; il s'oppose à la fin, qui elle, ne sert à rien d'autre mais existe pour elle-même ; c'est quelque chose qui n'a pas de valeur absolue, mais seulement relative. Si autrui est un moyen, vous le considérez donc comme ayant seulement une valeur relative. Vous pouvez vous en servir pour autre chose, comme monnaie d'échange, etc. Autrui n'est alors qu'une chose.

Il faut alors se demander pourquoi on suppose ici qu'autrui ne pourrait être qu'un moyen : ne serait-ce pas parce qu'autrui nous apparaît d'abord comme une chose du monde, puisque je ne vois ou n'appréhende de lui que son corps, son aspect extérieur ? (ne serait-ce pas la conséquence ultime de la conception cartésienne de l'homme comme sujet et comme conscience ?). Cela serait aussi ce qui mène à concevoir autrui comme un obstacle (point commun de ces deux termes..., à creuser)

Ici, on répondra bien entendu que on peut se rapporter à autrui autrement : nous le respectons, nous le considérons comme quelqu'un et non comme quelque chose, comme quelqu'un qui est non un moyen mais une fin en soi, i.e., qui a une valeur absolue, envers qui j'ai des responsabilités, qui m'enjoins de ne pas me tuer... (Kant, impératif catégorique, cours autrui et droit)

Et dès lors, qu'on doit se rapporter à autrui autrement qu'en termes d'obstacle ou de moyen ! (non plus possibilité physique/réelle, mais devoir moral)

Le problème ultime posé par le sujet est donc de savoir si autrui est une chose ou une personne, et si je peux être sans autrui. Il s'agit de savoir si l'homme est un être intersubjectif ou non.

Conseils de rédaction :

– Il est important de ne pas traiter à part, i.e., dans deux parties différentes, autrui-obstacle et autrui-moyen ;

– le passage à une autre partie doit toujours être lié à la mise en évidence d'une faille dans la thèse qu'on vient de défendre (par exemple : si vous avez commencé par montrer qu'autrui est avant tout un moyen et un obstacle, pour les raisons [...], il faut que vous ayez commencé à montrer que peut-être [...] ; alors, nouvelle question, deuxième partie)

– quand vous critiquez la thèse précédente, essayez de vous attaquer au présupposé de cette thèse (exemple : mais dire que [...] cela ne présuppose-t-il pas telle conception de l'homme, telle définition d'autrui ? Or, autrui ne serait-il pas au contraire essentiel à mon être ? etc.)

– chaque partie doit commencer par la question dont le développement sera la réponse argumentée

– le « problème » sous-jacent (exemple : l'homme est-il un animal politique ? ou bien autrui est-il une personne ?) devra être votre fil conducteur, et vous permettre de progresser.

BONNE COPIE SUR LE LANGAGE

Bonne copie d'élève sur le SUJET: **Le langage n'est-il qu'un instrument ?**

Introduction

Saussure définit le langage comme n'étant que la faculté propre à tout homme en tant qu'homme, de pouvoir parler, et de faire usage de la langue. Selon Saussure, le langage, à proprement dit, serait uniquement humain et donc articulé. De plus, cette définition sous-entend que l'homme serait amené à l'utiliser comme un instrument puisqu'il en ferait « usage ». Par conséquent, la seule vocation du langage serait de servir l'individu et, à une échelle supérieure, l'ensemble de la société humaine. Le langage serait donc considéré que par l'usage que l'on en fait, c'est-à-dire seulement comme un moyen.

Pourtant, ne peut-il pas être considéré uniquement dans son essence et n'être, aux yeux des hommes, qu'un discriminant fondamental de l'être humain et de l'animal ? C'est ainsi que le définit Descartes en premier lieu. Le langage serait avant tout une des caractéristiques de l'homme qui lui permettrait de se différencier des autres êtres vivants et ne résulterait donc pas d'un usage quelconque.

Ces deux conceptions du langage humain justifient donc la question qui nous est posée, à savoir « est-ce que le langage n'est-il qu'un instrument ? », autrement dit, « est-ce que le langage, au sens le plus restrictif du terme, c'est-à-dire en tant que langage parlé, est utilisé uniquement à des fins précises ? ». Si le langage est un instrument, nous sommes amenés à nous demander quelles sont ses fins et si elles sont positives ou négatives pour l'homme. Mais, le langage ne peut-il pas échapper au contrôle de l'homme ? L'homme est-il libre de l'utiliser comme il est libre d'utiliser ou non une fourchette pour manger ?

Première partie

Si l'on se réfère à la définition de Saussure, exposée ci-dessus, le langage serait uniquement parlé : mais pour parler, ne faut-il pas avoir d'abord quelque chose à dire, et donc penser ? le langage serait-il un instrument de pensée ?

La pensée qui préexiste au langage, c'est-à-dire celle qui ne renvoie pas encore à une représentation générale et abstraite, à un concept, n'est en réalité qu'une pensée confuse, qui se cherche et qui a donc besoin d'être précisée et définie. Le langage du corps, celui du regard par exemple, ne suffit guère à préciser une pensée : il faut un langage précis et rigoureux, un langage constitué de signes linguistiques, de mots, un langage articulé que seul l'être humain peut posséder. Par l'intermédiaire de ce langage, la pensée se moule dans des mots et ainsi peut se trouver, se dire, s'exprimer et même être communiquée. Le langage servirait à penser de façon rationnelle. C'est cette vocation du langage que les philosophes mettent en évidence, notamment Socrate, à qui l'on attribue d'ailleurs l'invention de la définition. Au moyen de la dialectique, les dialogues socratiques ont pour objectif d'amener les interlocuteurs à conceptualiser leurs pensées : les questions de Socrate ont pour but de faire venir à la parole les idées de ses interlocuteurs afin d'en examiner la cohérence. On peut en déduire que le langage sert à penser de façon rationnelle, il apparaît donc comme instrument de la pensée, nécessaire et positif pour l'homme. Pour autant, peut-on affirmer que le langage, en tant qu'instrument de pensée, est toujours utilisé à des fins positives ?

Si nous avons pu définir le langage comme un instrument de la pensée car il permettait de l'exprimer et de la clarifier, n'oublions pas que le langage peut aussi servir à la déguiser, à la masquer. En effet, les mots peuvent nous servir à cacher intentionnellement certaines choses et peuvent nuire à l'homme. Ainsi, le langage apparaît comme une réalité négative pour l'être humain. C'est le cas de la plupart des mensonges qui, en remplaçant la vérité par une chose fausse, donnent au langage un caractère immoral. Le langage devient un outil de manipulation d'autrui ou de persuasion. C'est dans cette optique que les sophistes, en pratiquant la rhétorique, c'est-à-dire l'art de bien parler en vue d'obtenir par la parole les fins que l'on poursuit, concevaient le langage. Les sophistes profitaient des ambiguïtés du langage pour produire des raisonnements d'apparence logique, mais qui contenaient en réalité des vices cachés. C'est ainsi qu'ils ont révélé les failles du langage qui pouvait être utilisé pour faire n'importe quoi, défendre le vrai comme le faux, accuser l'innocent comme le coupable. Aujourd'hui, l'utilisation du langage comme moyen de persuasion

pourrait être celle des publicitaires, prêts à nous faire croire n'importe quoi pour parvenir à nous vendre leurs produits. Par conséquent, il semble évident que le langage ne sert pas uniquement à des fins positives.

Parce qu'il permet à nos pensées de prendre forme ou de se transformer, le langage parlé semble avoir pour fonction première d'être l'organe de la pensée, de la servir et donc d'en être son instrument. Cependant, si l'on définit l'instrument comme un outil, c'est-à-dire si nous prenons en compte le fait qu'un instrument nécessite avant tout d'être maîtrisé et que l'homme est libre de s'en servir ou non, le langage peut-il toujours être qualifié d'instrument ?

Dire que le langage parlé est un instrument implique que le sujet peut se saisir du langage comme d'un outil parmi d'autres mais aussi qu'il en possède une totale maîtrise. Or, l'homme n'emploie pas toujours le langage délibérément, consciemment. Dans certaines circonstances, le langage semble dépasser l'individu et échapper à son contrôle. C'est le cas du lapsus où l'individu emploie involontairement un mot pour en désigner un autre. Selon Freud, le lapsus serait l'expression d'un désir de l'inconscient et par conséquent, comme le « moi » conscient de l'homme ne peut pas continuellement dominer l'inconscient, celui-ci agirait aux dépens de l'homme, par exemple à travers le langage. De même, les troubles du langage, tels que la dysphasie, illustrent le fait que l'homme ne peut pas toujours maîtriser son expression verbale car ces troubles apparaissent indépendamment de sa volonté et ne parviennent pas à être soignés par l'être humain. Par conséquent, il arrive au langage de dépasser le sujet et d'échapper à toute maîtrise. L'homme n'est donc pas libre de s'en servir comme il est libre de se servir d'une fourchette pour manger.

Outre les lapsus et les troubles du langage qui, comme nous venons de le voir, empêchent l'homme de se servir librement du langage, le fait que l'homme vive dans une société semble également être une entrave à une quelconque liberté humaine d'user du langage ou non. Selon Aristote, l'homme, qui n'est homme que s'il vit en société, se voit contraint d'utiliser le langage car vivre en société nécessite l'apprentissage du langage et, plus précisément, l'apprentissage de la langue. Saussure définit la langue comme « un ensemble de conventions nécessaires adoptées par le corps social pour permettre l'usage de la faculté du langage chez les individus ». La langue apparaît donc

comme une convention qui régit les relations entre les hommes et qui semble être destinée à la communication : le langage parlé permet d'expliquer les pensées d'un individu, grâce à des signes communs à tous, afin qu'il puisse les communiquer à ses semblables. C'est dans cette optique que les hommes ont « inventé » des signes linguistiques, car sans la présence d'autrui, l'individu n'aurait pas besoin du langage et pourrait garder ses pensées telles quelles dans son esprit, il n'aurait pas besoin de les conceptualiser afin de se faire comprendre des autres. Bref, à partir du moment où il existe un état social, il faut qu'il y ait un moyen de communication entre les différents individus qui composent cet état : c'est cette fonction que remplit le langage. Langage et société vont ensemble : un individu ne peut avoir une place dans la société s'il ne parle pas, ce qui explique par exemple la mise à l'écart, voire même la non-intégration sociale des autistes. L'homme a besoin du langage pour exister en tant qu' « animal politique », en tant qu'homme à part entière : il se voit donc contraint d'utiliser le langage pour accomplir son humanité.

Le langage parlé correspond donc à la faculté humaine de pouvoir communiquer et semble naturellement lié à la vie en société. Si l'homme n'apparaît pas libre de s'en servir, il a tout de même la possibilité de le transformer en instrument social en s'en servant comme moyen de différenciation sociale, voire même de différenciation culturelle.

A première vue, le langage parlé au sein d'une société paraît être le même pour tous les individus qui y vivent et renvoyer à une seule et même langue : en France, par exemple, quand un individu veut communiquer avec un autre, quelle que soit la région où il habite, il utilise la langue française, considérée comme langue officielle des échanges entre les individus habitant en France. Pourtant, cette langue elle-même a été divisée de façon conventionnelle en trois registres - soutenu, courant et familier – lui conférant ainsi un caractère moins général car il est vrai que le langage parlé varie selon les interlocuteurs. En effet, on s'exprime différemment selon son âge, son milieu social, son niveau culturel, etc., mais également, selon que l'on s'adresse à un familier, à un inconnu, à un enfant, à un supérieur hiérarchique. La façon de s'adresser à son interlocuteur pourrait donc être un moyen de le différencier, de le classer dans une certaine catégorie d'individus et de plus, l'énonciateur disposerait d'une certaine liberté pour adapter sa manière de s'exprimer aux circonstances. Cependant, l'exemple du langage des adolescents reste la meilleure illustration de

cette fonction de différenciation sociale du langage. En effet, le langage des adolescents, inspiré notamment du verlan ou bien inventé de toute part, est souvent étranger à celui utilisé par les adultes. Selon certains psychologues, les adolescents auraient créé leur propre langage afin de marquer l'appartenance à un groupe, de créer une communauté à part. Cette volonté de s'attribuer un langage propre serait motivée par un besoin de se différencier. De ce fait, le langage apparaît comme un instrument social qui sert à différencier les hommes selon leurs conditions sociales.

Outre le fait que le langage se modifie selon les origines sociales des individus, le langage parlé varie aussi selon leurs origines géographiques. C'est d'ailleurs par le langage qu'on différencie les cultures, chaque civilisation possédant sa propre langue : ainsi « chien » en français devient « dog » en anglais, « perro » en espagnol ou encore « cane » en italien. Selon Lévi-Strauss, « Le langage est l'instrument essentiel par lequel nous assimilons la culture de notre groupe » : le langage humain a une histoire, il a évolué en même temps que les hommes et transporte les valeurs d'une civilisation, ses jugements et ses préjugés. Ceci explique la diversité des langues mais surtout les différentes significations d'un même concept : ainsi le mot « vache » n'a pas la même signification en France, où il renvoie à un animal banal, qu'en Inde où il renvoie à un animal sacré. Par conséquent, plus qu'un instrument social, le langage est aussi un instrument culturel qui permet de mettre en évidence les différences entre chaque civilisation.

Conclusion

Dans un premier temps, il nous a paru aller de soi que le langage, au sens le plus restrictif du terme c'est-à-dire au sens de langage humain, s'affirmait comme un instrument de pensée, du fait qu'il était le seul à pouvoir l'exprimer précisément mais également à pouvoir la déguiser. Or, nous avons vu, dans un second temps, que le langage ne pouvait être un instrument entendu au sens d'« outil », car il était capable d'échapper à toute maîtrise de l'homme qui, par conséquent, n'était pas libre de s'en servir. De même, nous avons pu affirmer que le langage était également une contrainte pour l'homme car il était imposé par la vie en société. Puis, nous avons remarqué que l'homme avait su tirer des avantages du langage parlé en s'en servant comme moyen de différenciations sociales et culturelles. Bref, langage comme instrument de pensée, langage comme instrument social, langage comme instrument culturel... nous avons plutôt répondu que le

COMPRENDRE L'ART

« L'imitation est donc loin du vrai, et si elle façonne tous les objets, c'est, semble-t-il, parce qu'elle ne touche qu'à une petite partie de chacun, laquelle n'est d'ailleurs qu'une ombre. Le peintre, dirons-nous par exemple,

Les enjeux de la notion – une première définition

Lorsque nous nous posons la question de savoir ce qu'est l'art, la définition que l'on propose est souvent « négative » dans le sens où cette définition est produite par démarcation avec la nature d'une part, avec la technique d'autre part. Il est ainsi possible d'affirmer que tandis que la nature suit des lois purement mécaniques, se plie à un déterminisme physique, l'art quant à lui suppose l'intervention d'un agir qui est libre qui réalise dans l'œuvre une fin qui préexiste à cette œuvre. On peut reprendre ici la distinction que Marx faisait entre l'architecte et l'abeille, le premier agissant selon un plan ou une idée tandis que la seconde, quelle que soit la complexité de son activité, agit mécaniquement. Mais, sans même évoquer le fait que certaines productions de la nature nous semblent animées d'une finalité (ex : les organismes animaux et végétaux, les cristaux), l'exemple précédent dévoile la proximité de l'art et de la technique comme en témoigne la traduction en latin du mot grec *technê* (la technique) par *ars*. Cependant, ce que vise la technique c'est l'utilité de son produit dans les activités humaines. Or, de ce point de vue, c'est une condition de l'œuvre d'art qu'elle soit « inutile » ou plus exactement désintéressée. On ne peut même pas dire que le plaisir esthétique (le « c'est beau ») soit un sentiment agréable (« utilité » pour le corps, les sens). Enfin, ce « plaisir » se distingue du sentiment d'un accomplissement du « bon », au sens d'un devoir moral. On comprend que l'ensemble de ces oppositions « négatives » de l'art à la nature, à la technique et même, du moins parfois, à la morale, dévoile ce qu'il y a de spécifique, de proprement « positif » dans l'activité artistique. Cependant, la question « à quoi reconnaît-on une œuvre d'art » reste ouverte. Est-ce le jugement esthétique du spectateur ou du critique qui doit fournir le critère de l'œuvre d'art ? Ne serait-ce pas au contraire la nature, le caractère de l'artiste, son génie qui en serait la mesure, l'art devant être jugé du point de vue de la création et non de la réception ? Ou n'est-ce pas l'œuvre elle-même qui se dévoile en tant que telle, se détachant du monde des choses et des outils ? Enfin, qu'en est-il de la relation de l'art aux idées, et par conséquent à la philosophie ?

La condamnation de l'art

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

La dernière question qui s'offrait à nous dans notre introduction fut la première que souleva la philosophie de l'art, avec Platon. Il est cependant difficile de parler d'une « philosophie de l'art » en tant que c'est à une condamnation extrêmement sévère que se livre le philosophe athénien qui, dans La République, la cité idéale, bannit le poète de la cité. Avant de chercher à comprendre le sens de cette exclusion, de ce « refoulement », il faut rappeler que le mot art tel que nous l'utilisons aujourd'hui (au sens des « beaux-arts ») n'existe pas chez Platon : peinture, poésie et musique ne forment qu'une partie de la technê.

Platon va définir l'art comme mimêsis, imitation. Prenons un exemple : lorsque je vois une chose singulière, par exemple un cheval, et que je dis « c'est un cheval », ce que je reconnais c'est l'être, l'essence, la forme ou encore l'Idée de cette chose. L'idée, c'est ce qui dans la chose est permanent, non soumis au devenir, au changement à la corruption, etc. Un cheval est un produit de la nature mais qu'en est-il du produit de l'artisan ? Celui-ci, lorsqu'il fabrique un lit par exemple, se tourne vers l'Idée (inaltérable, intemporel) du lit comme vers un modèle à imiter et ainsi il produit des choses utiles aux hommes. Dans le texte de Platon, Socrate nous demande ensuite de nous imaginer ce que serait un homme capable de produire toutes les choses du monde et même les dieux. Ironiquement, il affirme que cet homme existe et que toute son œuvre consiste à promener un miroir. Le reflet des choses dans le miroir (le tableau du peintre) est bien en un certain sens une production de celle-ci (poïesis) mais ce ne saurait être une fabrication comme celle de l'artisan. C'est une production des choses « dans leur apparence » et non dans leur vérité. Certes, il est vrai que l'artisan lui-même ne produisait pas l'idée du lit, mais ne faisait que la copier (et nécessairement la « déformer »). Mais affirme Platon, le peintre est à une plus grande distance de

la vérité ou de l'Idée que ne l'est l'artisan car celui-ci (pour que son lit remplisse bien la fonction de lit) devait copier l'Idée dans son entièreté, son unité, tandis que le peintre se contente de ne représenter que certains des aspects. Le peintre n'imité pas la réalité (l'Idée) mais l'apparence (les choses sensibles). Il imite ce qui n'est déjà qu'une « incarnation » imparfaite de l'Idée. Il en va de même pour le poète.

Selon Platon, le peintre et le poète sont, à l'instar des sophistes, des illusionnistes. Ils ne livrent aux spectateurs que des apparences, des simulacres mais ceux-ci exercent une profonde fascination, ils s'emparent des corps, de la sensibilité et par là même détournent de la Beauté qui est purement intelligible. La musique est jugée plus favorablement par Platon dans la mesure où elle est un instrument de l'éducation morale des jeunes Grecs. Cependant, cela ne compense aucunement ce que l'on doit bien appeler une condamnation générale de l'art chez Platon (et Socrate). Pour connaître le Beau, il est ainsi nécessaire de quitter le domaine de l'art, de la mimésis pour peut-être retrouver la figure d'Éros qui est amour de la Beauté.

Du jugement esthétique à la science de l'art

En droit on ne devrait appeler art que la production par liberté, c'est-à-dire par un libre-arbitre, qui met la raison au fondement de ses actions. On se plaît à nommer une œuvre d'art le produit des abeilles (les gâteaux de cire régulièrement construits) mais ce n'est qu'en raison d'une analogie avec l'art ; en effet, dès que l'on songe que les abeilles ne fondent leur travail sur aucune réflexion proprement rationnelle, on déclare aussitôt qu'il s'agit d'un produit de la nature (de l'instinct), et c'est seulement à leur créateur qu'on attribue l'art en tant qu'art. » Kant, Critique de la faculté de juger.

C'est à partir du 18^{ème} siècle que la réflexion sur l'art acquiert un rôle fondamental dans la pensée philosophique, et cela a lieu par son identification avec l'esthétique. L'esthétique (du grec *aisthesis*, sensation) désignait jusqu'alors, en allemand la science de la sensibilité. Mais Baumgarten, dans son *Aesthetica*, fait de l'esthétique l'étude du Beau. Cette discipline traite du goût et de sa culture ou de sa formation chez les individus : le Beau est une perfection saisie par les sens. À la même époque en France, Diderot, que l'on qualifie souvent de premier « critique d'art » étudie lui aussi

les manières et les goûts. Bien qu'aucune entrée ne soit réservée au terme esthétique dans l'Encyclopédie, on remarque une grande proximité dans les préoccupations de la pensée de l'art.

C'est dans ce contexte que s'inscrit la pensée de Kant qui va profondément renouveler la réflexion sur l'art. Pour comprendre l'esthétique, il faut la penser en tant que jugement. La faculté de juger est ici le point de départ de la pensée kantienne. Cette faculté permet de lier le particulier à l'universel. Mais ceci peut être réalisé de deux manières distinctes. Dans le cas où l'universel est connu, donné avant le particulier, ce dernier n'est qu'une exemplification de la loi. On a alors affaire à un jugement déterminant. Dans le cas où le particulier précède l'universel, où celui-ci est à découvrir, on est en présence d'un jugement réfléchissant. Le jugement déterminant porte sur les objets naturels et consiste dans une application des concepts a priori (avant toute expérience) de l'entendement à ces objets. Le jugement réfléchissant pose quant à lui de nombreuses difficultés comme nous allons à présent le montrer.

Le propre du jugement du goût, selon Kant, est de tendre à l'universalité et non simplement de considérer, à part soi, les choses comme agréables. On a coutume aujourd'hui de dire que le goût est très relatif ; il n'empêche pas moins que lorsqu'on nous dit « c'est beau », nous ne pensons pas que cette appréciation ne vaut que pour nous-mêmes. Le goût ne peut cependant pas être ramené à une connaissance a priori car il suppose d'être cultivé ; les règles du jugement de goût évoluent, s'affinent et ne peuvent être soumis à des principes rationnels (la conception « psychologique » de Kant s'accorde sur ce point avec celle de la plupart de ses contemporains). Kant ne veut pas même parler d'esthétique (il n'utilise ce terme que pour l'intuition du temps et de l'espace qui prend part à la connaissance objective) car l'étude du jugement de goût ne peut être une science du sensible. Et pourtant, il n'entend aucunement céder à un quelconque empirisme qui manquerait à coup sûr la tension des jugements esthétiques vers l'universel.

Pour résoudre ces questions, Kant s'intéresse au domaine principal où s'exerce le jugement réfléchissant, le domaine des jugements esthétiques sur le beau et le sublime dans la nature et dans l'art. Intéressons-nous à la catégorie du beau. Ce qui caractérise celui-ci affirme Kant, c'est tout d'abord qu'il est désintéressé ; en effet, le jugement de goût n'est pas un jugement sur l'objet mais un rapport à la représentation et à l'affect qu'il fait naître en nous ; c'est une question de plaisir qui n'a rien à voir avec la consommation (animale) de l'objet ou avec son évaluation morale. Deuxièmement, « est beau ce qui plaît universellement sans concept ». Puisque, d'après la

remarque précédente, le jugement esthétique se détache de toute considération de l'utilité personnelle, alors il peut être considéré comme valant pour tous ; ce jugement pose donc une universalité subjective. Troisièmement, le beau est une finalité sans fin. Il témoigne d'un plan, d'un projet (à l'instar par exemple la construction d'un pont) mais elle n'a pas de fin en ce sens qu'il ne vise rien au-delà de lui-même (à la différence du pont qui permettra de traverser la rivière).

Kant affirmait qu'il ne pouvait y avoir d'esthétique, de science du beau. Hegel s'oppose à Kant en donnant lieu à ce qu'il appelle une science ou philosophie du « beau artistique ». Le problème de Kant selon Hegel est d'être resté à un point de vue subjectif, au lieu de traiter du beau comme une Idée présente dans la réalité, dans les œuvres. L'art est une manifestation de l'esprit (Geist) se réalisant historiquement, et celui-ci n'est aucunement sujet individuel comme l'est la conscience. Mais puisque l'esprit est radicalement différent de la nature, alors le beau naturel est irrémédiablement inférieur au beau artistique (ce qui n'était pas le cas chez Kant). Ceci implique donc que l'art ne saurait être une imitation de la nature. L'art est proprement humain, et c'est le propre de l'homme de nier la nature. Si l'art peut être objet de science, c'est qu'il est tout comme celle-ci une œuvre de l'esprit. Pour Hegel, la signification de l'art n'est pas donnée d'emblée ; l'idée du beau se déploie elle-même et se réalise dans l'histoire, dans l'art symbolique, puis classique et enfin romantique. Mais l'art, dans la culture moderne est mourrant, il n'a plus de caractère vital, il est simplement objet de réflexion, il est dominé par l'abstraction. C'est la fin de l'art.

Qu'est-ce qu'un artiste ?

« L'homme n'est plus artiste, il est devenu œuvre d'art : ce qui se révèle ici dans le tressaillement de l'ivresse c'est, en vue de la suprême volonté et de l'apaisement de l'Un originaire, la puissance artiste de la nature tout entière. » Nietzsche, La naissance de la tragédie.

Il est possible d'affirmer que depuis le 19^{ème} siècle, l'accent a été porté dans la réflexion esthétique, sur le « faire » même de l'artiste, sur sa création et parfois même sur son être, sa nature. Certes Kant, à la fin du 18^{ème} siècle, évoquait déjà le génie comme « disposition innée de l'esprit par laquelle la nature donne les règles à l'art », mais de telles considérations demeuraient marginales.

Il en va tout autrement au siècle suivant comme en témoigne par exemple ceci que les artistes deviennent eux-mêmes des théoriciens de l'art. Ainsi en va-t-il notamment de Delacroix, prônant l'art idéaliste (contre l'art réaliste) en tant que manifestant les puissances de l'imagination. L'artiste pour Delacroix va au-delà de la nature, il est créateur, son art est l'expression de son âme. Ce qui importe, ce n'est pas le sujet du tableau, mais les émotions de l'artiste. D'une manière similaire, Baudelaire, en lecteur de Poe, présente l'imagination constructive comme une faculté supérieure. Baudelaire s'oppose à la conception platonicienne du Beau comme permanent, universel, immuable ; au contraire le Beau est pour lui toujours individuel, le transitoire, l'artificiel. Notons dès à présent qu'au 20^{ème} siècle, ce pouvoir de l'imagination sera remis en cause par Alain. Selon lui, l'imagination est illusion ; elle ne saurait dévoiler ce qui est absent, montrer ce qui ne peut se voir. L'œuvre d'art est au contraire une réponse à l'impuissance de l'imagination, une tentative pour pallier à sa faiblesse. Le monde intérieur des images n'existe pas ; il n'y a rien d'autre que des réactions corporelles et émotionnelles sans « forme » ; c'est leur extériorisation, leur « dessin » qui seule les ordonne ; l'art est avant tout une pratique pour discipliner les passions.

C'est Nietzsche qui a accordé le rôle le plus fondamental à l'art dans la philosophie. Pour lui, le philosophe doit être philosophe-artiste. Dans *La naissance de la tragédie*, il pose les deux principes de l'esthétique, Apollon et Dionisos, qui répondent à deux pulsions fondamentales, le rêve et l'ivresse. Apollon représente l'individualité, l'ordre, la forme la mesure, le règne humain. Dionisos manifeste quant à lui la réconciliation de l'homme avec la nature, la ruine de son identité, la démesure. On peut ainsi penser comme Schiller que l'art des Grecs se caractérisait par le calme, la sérénité, la grandeur. Tout au contraire, la figure de Dionisos dévoile ce qu'il y a de terrifiant dans la nature, le lot de souffrances qu'elle promet à chacun. Les catégories esthétiques de Nietzsche sont des catégories métaphysiques car Dionisos révèle ce qu'est la nature, un pouvoir de métamorphose, de devenir, de création et donc de destruction. Il révèle la volonté (non individuelle) unique qui gouverne le monde. Parmi les arts, Nietzsche, à la suite de Schopenhauer accorde un privilège incontestable à la musique qui ne participe plus au monde des formes d'Apollon mais n'est rien d'autre que le langage de la volonté, c'est-à-dire de la nature. Tout l'intérêt que Nietzsche porte alors à la tragédie attique repose sur ceci qu'elle a su réconcilier Apollon et Dionisos afin que l'ivresse ou l'extase dionysiaques ne se transforme pas en dégoût, en impuissance mais au contraire exprime son pouvoir de métamorphose sur la foule des spectateurs. Ce n'est ainsi que l'art sera la véritable philosophie, le grand transfigurateur de l'existence, qui

affirme celle-ci au lieu de la nier ascétiquement (ce que fait la morale, c'est-à-dire le platonisme et le christianisme). La pensée artistique de Nietzsche est une pensée qui exhorte l'homme à devenir artiste, ou même à devenir sa propre œuvre d'art. C'est pourquoi il peut écrire : « L'artiste ne parle qu'à des artistes ». Il n'y plus lieu de distinguer le créateur et le spectateur des œuvres artistiques. Le véritable artiste, c'est dit-il celui qui donne une forme et une loi au chaos de pulsions en lutte qu'il est. L'esthétique est corporelle, elle devient une « physiologie appliquée »

L'œuvre d'art et la technique

« De même en effet, qu'à l'âge préhistorique la prépondérance absolue de la valeur culturelle avait fait un instrument magique de cette œuvre d'art, dont on n'admit que plus tard, en quelque sorte le caractère artistique, de même aujourd'hui la prépondérance absolue de sa valeur d'exposition lui assigne des fonctions tout à fait neuves, parmi lesquelles il se pourrait bien que celles dont nous avons conscience – la fonction artistique – apparaisse par la suite comme accessoire. Il est sûr que, dès à présent, la photographie, puis le cinéma, fournissent les éléments les plus probants à une telle analyse. » Benjamin, L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique.

Dans notre introduction, nous soulignons ce qui opposait l'art à la technique. Cette question, qui a accompagné l'histoire de la philosophie de l'art, devient tout à fait cruciale au 20^{ème} siècle. Nous le voyons par exemple avec Alain qui, à la suite de Kant, situe l'artisanat entre l'industrie et l'art. À l'instar de la première, l'artisanat consiste à suivre des règles mais conformément à la seconde, il nécessite l'improvisation et en cela possède une dimension esthétique. On demeure ici dans une conception relativement classique des relations entre art et technique qui ne prend pas réellement acte de l'intrusion de la seconde dans le premier que manifeste par exemple la naissance de la photographie. Benjamin a lui pensé avec acuité les transformations induites par ce qu'il appelle la « reproductibilité technique » des œuvres d'art, destructrice de leur aura. Cette reproductibilité qui détruit l'unicité de l'œuvre, qu'on pouvait penser fondamentale, fait de celle-ci un objet parmi les autres, et de l'art, originellement sacré, un phénomène de masse.

Dans la philosophie de Heidegger, la pensée (critique) de la technique est un aspect essentiel ; sa réflexion sur l'œuvre d'art, opposée non seulement à la chose mais aussi à l'outil, en témoigne. La

première question de Heidegger porte sur l'origine de l'œuvre d'art. On peut certes dire qu'une œuvre d'art a son origine dans le travail de l'artiste, mais l'artiste n'est lui-même artiste que par son œuvre. Il doit donc y avoir un terme qui précède l'œuvre et l'artiste, qui est leur origine ; ce terme c'est « tout simplement » l'art. Mais, dira-t-on, pour savoir ce qu'est l'art, il faut connaître, au moins, une œuvre d'art. Nous trouvons donc dans un cercle qu'il ne faut pas refuser mais au contraire parcourir. Le point de départ de la réflexion sera la question : Qu'est-ce qu'une œuvre ? L'œuvre, écrit Heidegger, a été considérée traditionnellement comme une chose, c'est-à-dire comme une matière ayant reçu une forme, comme ayant certaines propriétés, etc. Intéressons au couple matière-forme qui chez Aristote caractérise toutes les choses singulières, qu'elles soient produites de la nature ou de l'homme. Cette conception, dit Heidegger, s'origine dans la technique (la construction d'une cruche par exemple) dans laquelle la matière est modelée, ajustée à une certaine fonction. La forme y ordonne la matière pour donner à un outil se caractérisant par son utilité.

L'erreur des philosophes a été, selon Heidegger, d'étendre la conception de la matière informée d'une part, à la chose naturelle, d'autre part à l'œuvre d'art. Heidegger ajoute que, malgré ce privilège donné à l'outil, l'être de celui-ci demeure masqué dans la mesure où un outil n'est réellement efficace que lorsqu'il se fait oublier, lorsque sa manipulation ne requiert pas de lui porter attention. Ce qui est alors masqué, c'est l'appartenance de l'outil au monde humain. C'est l'œuvre d'art qui va dévoiler cette appartenance qui n'est rien d'autre que la vérité de l'outil. Heidegger prend l'exemple de la peinture de Van Gogh représentant des souliers. La vérité ou être de ces souliers, c'est le monde du paysan et la terre qu'il laboure et c'est là précisément ce que révèle l'œuvre d'art. Celle-ci a donc pour Heidegger deux aspects essentiels : elles révèlent un monde et elles révèlent la Terre, ces deux mots ne devant pas être entendus dans le sens courant mais explicités. Le monde n'est pas un objet mais l'esprit d'une époque, un espace de sens proprement humain. Quant à la terre, elle le « lieu » ou la « matière » de l'œuvre, le « fond originel » d'où elle surgit, la nature primitive que masquent les objectivations scientifiques et techniques.

Ce qu'il faut retenir:

- L'art comme imitation : Pour Platon, le travail de l'artisan consiste à copier ou imiter l'Idée, éternelle, immuable, d'une chose. L'artiste procède également par imitation mais ce qu'il copie c'est la chose sensible, c'est-à-dire une reproduction déjà imparfaite de l'Idée. Au lieu de se rapprocher de la vérité, il augmente la distance qui le sépare d'elle.

- Le jugement de goût : Pour Kant, l'art relève du jugement réfléchissant s'opposant au jugement déterminant. Ce dernier est mis en œuvre dans le discours scientifique et consiste à appliquer des concepts (universels) a priori à des objets singuliers. Le jugement réfléchissant (ex : « c'est beau ») ne peut au contraire présupposer l'universalité. Le beau est désintéressé (l'utilité et l'agréable n'y prennent pas part) ; il plaît universellement sans concept (universalité subjective) ; enfin, c'est une finalité sans fin (il témoigne d'un ordre, d'un plan, mais ne vise rien au-delà de lui-même)

- La science de l'art : Hegel reproche à Kant d'avoir conservé un point de vue subjectif sur l'art. Or, une science de l'art est possible dans la mesure où l'art est une production de l'esprit (Geist), celui-ci n'étant pas individuel à la différence de la conscience. La science de l'art est historique, car l'idée de l'art se déploie elle-même dans l'histoire jusqu'à l'époque moderne qui signe la fin de l'art.

- Les puissances de l'imagination : Delacroix et Baudelaire affirme le primat de l'imagination (constructive) dans l'art. Le sujet premier de l'art ce n'est pas la nature mais l'artiste lui-même, le fond de son âme, ses émotions, etc. Alain critique cette conception en posant que l'imagination est une illusion et que rien d'autre n'est donné, dans le psychisme humain, qu'un désordre des émotions. L'art est l'extériorisation, le geste de mise en ordre et de discipline de ces passions.

- L'artiste comme œuvre d'art : Pour Nietzsche, les catégories esthétiques sont des catégories métaphysiques. La figure de Dionisos, essentielle à la tragédie, représente ce qu'il y a de terrifiant,

de démesurée dans la nature. La nature, que seule une vision artistique peut supporter et embellir, est pouvoir de métamorphose, de devenir, de création et de destruction. L'artiste, seul homme (voire surhomme) véritable est celui qui parvient à ordonner le chaos des pulsions qui l'habitent. L'esthétique est une « physiologie appliquée ».

- Art et technique : La question du devenir de l'art à une époque où la technique acquière une place prépondérante est essentielle. Benjamin montre ainsi qu'avec la reproductibilité des œuvres d'art (la photographie par exemple), celles-ci tendent à perdre leur aura, leur caractère sacré.

- L'œuvre d'art et l'outil : Pour Heidegger la conception traditionnelle de la chose naturelle, de l'outil et de l'œuvre d'art comme composée de matière et de forme provient de l'activité humaine de fabrication dans laquelle une matière est travaillée pour s'adapter à une fonction, et devient ainsi outil. Mais l'usage quotidien des outils masque leur être, leur vérité car l'outil n'est efficace que dans la stricte mesure où il se fait oublier. L'œuvre d'art est ce qui dévoile l'être de l'outil, son appartenance à un monde humain et à une nature primitive (la Terre).

ENJEUX, FINALITÉS, ET PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Pour mieux cerner les enjeux de la philosophie, il convient le mieux de la mesurer à travers les perspectives qu'elle dégage. La philosophie cherche un but précis dans ce monde qui consiste à réfléchir sur l'ensemble des préoccupations de l'homme. Ce faisant, une telle entreprise n'est pas sans

Risque surtout si on sait que la science avec son corollaire la technique ne cesse de nous émerveiller à travers une transformation efficace et efficiente de ce monde. Dès lors nous cherchons d'abord les finalités de la philosophie et pari cocher ses perspectives pour en finir avec les actualités.

A / Finalités et Perspectives de la philosophie

Pourquoi philosopher ? A quoi sert la philosophie ? Quelle est sa raison d'être ?

Autant de questions qui méritent de trouver des réponses pour mieux appréhender le philosophe. Il faut retenir que le but de ; la philosophie ou sa finalité est diversement apprécié par les philosophes et cela à entrainer des définitions et des conceptions différentes malgré sa définition traditionnelle qui est amour de la sagesse.

- Le but de la philosophie est d'aller à la recherche du savoir et, en ce sens, dans l'antiquité grec le philosophe se confondait au savant. Il était alors un savant sur tout car disposait d'une science générale c'est-à-dire d'un savoir encyclopédique. C'est ce qui faisait dire à ARISTOTE : « Nous concevons le philosophe comme celui qui possède la totalité du savoir dans la mesure du possible mais sans avoir la science de chaque objet en particulier. »
- La philosophie est éveillée de l'esprit pour le faire sortir de l'ignorance. Elle est une initiation à la réflexion critique, à la liberté de penser pour se débarrasser des connaissances du rationnel qui vient de la mythologie de l'opinion. La philosophie est une discussion, un débat pour éveiller l'esprit sur les problèmes de la société ou de l'époque. C'est pourquoi pour ALAIN : « La philosophie ne se délègue pas ».
- Le but de la philosophie est de nous proposer une vision du monde ce qui fait qu'elle porte souvent la marque de son auteur avec l'emploi du « isme » (platonisme, hégélianisme, marxisme... etc.). Cette cosmogonie KANT la résume en quatre questions :

- Qui sommes-nous ? (Essence)

- Que pouvons-nous connaître ? (Connaissance)
- Que devons-nous faire ? (L'action)
- Que pouvons-nous espérer ? (L'espérance)

Ainsi la finalité de la philosophie est de nous proposer une métaphysique qui nous rassure devant les contradictions et les contingences existentielles. L'homme reconnaît qu'il est confronté à des interrogations existentielles qui ne peuvent pas avoir de réponses scientifiques pour la paix de son âme. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle VOLTAIRE disait : « Si DIEU n'existait pas, l'homme l'aurait créé ».

- La philosophie nous propose une morale, une éthique, une sagesse dans la conduite de nos activités, dans nos rapports sociaux, dans l'utilisation des sciences et techniques. D'où l'affirmation de BERGSON : « L'humanité agrandit naturellement mais il lui manque un supplément d'âme ».

B/ Actualités philosophiques

S'agissant toujours des enjeux de la philosophie, et après avoir brièvement montré ses finalités et ses perspectives, il faudrait maintenant montrer comment mesurer le tout par rapport à ce que nous voyons dans le monde moderne.

Par conséquent, il est question de s'interroger sur l'utilité, la place, le statut et l'onction de la philosophie dans le monde contemporain. Ce dernier est marqué par le progrès scientifique et technique et les exigences de développement économique et social ; on parle du triomphe du scientisme et du technicisme. En d'autres termes, seules les sciences et les techniques peuvent libérer l'humanité de ses souffrances et de ses contradictions, pensent les tenants de ce courant.

C'est au nom de tout cela que certains détracteurs de la philosophie vont passer à une critique acerbe pour reléguer ces derniers au second plan, nous notons de ce point de vue qu'à l'instar de plusieurs sciences, la philosophie n'est pas une pensée parfaite, ce qui du coup ne la met pas à l'abri d'objection formulé à son endroit parmi ces objections nous pouvons relever :

- Sur le plan de la connaissance : on reproche à la philosophie son manque de certitude en comparaison avec la science dite objective. En effet la philosophie ne nous donne pas des connaissances sûres et certaines, et qui nous permettent de comprendre et d'expliquer les réalités de notre existence. Pendant ce temps la science accomplit constamment cette idéalité faisant de nous : « Maîtres et possesseurs de la nature ».

- Sur le plan de l'action : On reproche à la philosophie d'être de la veine spéculation c'est-à-dire de la pure théorie des idées sans rapport véritable avec les réalités dans lesquelles nous vivons.

La spéculation philosophique nous détache du monde car elle est synonyme d'abstraction, ce qui fait du philosophe lui-même un rêveur. C'est d'ailleurs ce qui justifie cette critique Marxienne de la philosophie idéaliste qui soutient que : « La philosophie manque d'efficacité car elle ne nous donne toujours pas des pouvoirs et des moyens d'action. Pour transformer le monde, il faut recourir à la technique et non à la philosophie qui est considérée comme évasion de l'esprit ».

- Sur le plan de l'ambition : On reproche à certains philosophes l'ambition de nous couper les réalités dans lesquelles nous vivons en nous proposant un autre que de l'air d'une utopie. Pour ARISTOPHAN : « La philosophie est toujours dans les nuées ». Le philosophe apparaît de ce point de vue comme un incompris à l'intérieur de sa société car il défend des idées qui ébranlent des certitudes (la foi, Dieu etc.).

Pour NIETZSCHE : « Le philosophe est un fou déplaisant ». Ainsi, il ressort de tout cela que la fonction philosophique est seulement de spéculer sur le problème de l'humanité au lieu de les résoudre. Elle ne donne pas de solution concrète amenant PAUL VALLÉRY à faire ce constat « La philosophie est un cercle jeu de mots, un bavardage inutile. ».

Il faut par ailleurs noter que ces critiques ne semblent pas prospérer aux yeux des partisans de la philosophie qui soutiennent que les sciences et les techniques sont loin d'avoir libéré l'humanité des fléaux (pauvreté, guerre, famine, etc.). Cela implique que la philosophie garde toute sa valeur car il questionne de s'interroger sur le devenir de notre monde. Celui-ci n'est pas juste et moralement meilleur du fait des hommes. La philosophie devient une réflexion sur les problèmes de l'humanité et celle-ci ne doit pas être la victime des progrès scientifiques et techniques. L'humanité a besoin d'une sagesse, d'une philosophie morale pour réfléchir sur son développement. Pour KARL JASPERS : « L'homme ne peut se passer d'une philosophie ».

CONCLUSION

De ses origines à nos jours la philosophie a connu une histoire, évolution. Les systèmes philosophiques se sont succédés pour penser le monde, chacun sachant d'une manière ou d'une autre à rendre intelligible les finalités de la philosophie, finalités qui sont atteintes de façon partielles ce qui fait que les perspectives ne peuvent être que relatives.

Toutefois on peut dégager la grande perspective de la philosophie sans laquelle se retrouverait toutes les autres sciences pour prendre en charge l'ensemble des préoccupations de l'homme. Par conséquent en temps de réflexion générale, aucun philosophe ne doit avoir la prétention de

posséder la vérité, ce qui mène CHARLES PEGUY à conclure à ces termes : « La vraie philosophie n'est celle qui installe une vérité définitive mais celle qui introduit une inquiétude. ».

EST-CE DANS LE LOISIR OU DANS LE TRAVAIL QUE L'HOMME RÉALISE SON HUMANITÉ ?

1) Définitions sommaires :

-travail : a) sens général : activité par laquelle l'homme produit des biens et des services qui assurent la satisfaction de ses besoins naturels mais aussi

Sociaux (en transformant la nature) ;

b) sens économique : activité rémunérée, obligatoire et souvent pénible (fatigante, etc.)

-loisir : activité non rémunérée, qui se définit négativement par rapport au travail ; c'est le " temps libre ", le temps passé hors du travail ;

-étymologie = " licere " = " être permis " ;

-sens grec = " scholè " = temps libre qu'un homme libre consacre en particulier à l'étude, hors de toute préoccupation de réussite sociale ou d'efficacité pragmatique (à l'origine du mot " école ", lieu d'étude et d'enseignement cf. Théétète, 172c-176a)

-aujourd'hui = temps qui n'est consacré à aucun travail professionnel et dont on peut disposer pour se reposer ou se livrer à diverses activités de son choix (cf. Encyclopédie universelle, article " loisir ")

-Humanité : homme en général. Ce qui nous différencie de l'animal. On peut préciser qu'en général, on distingue l'homme de l'animal par tout ce qui nous paraît être le signe de la culture et de l'esprit : la conscience, le langage, mais aussi, la liberté.

Elle n'est pas naturelle mais construite (cf. Rousseau), du fait même qu'elle n'est pas naturelle avant tout, mais culturelle. On acquiert l'humanité, on naît humain en puissance mais on l'a en acte en allant contre la nature. C'est bien ce que présuppose d'ailleurs l'expression, centrale dans le sujet, de " réaliser son humanité ".

On pouvait bien sûr parler du bonheur, mais à condition de se placer dans une perspective aristotélicienne (Politiques, I, 1 et 2 et Ethique à Nicomaque, notamment, I, 5), et de refaire son raisonnement. Sinon, on ne traite pas le sujet (à la fois parce qu'on lui en substitue un autre : " est-ce dans ... que l'homme est heureux ; et surtout parce que si vous ne réussissez pas à reprendre le point de vue d'Aristote –cf. partie I du cours bonheur et politique-, vous dites alors que nous ne nous sentons plus heureux à travers le loisir qu'à travers le travail : la question est celle, bien moderne, de l'épanouissement personnel ; ce n'est ni la question ou la thèse d'Aristote, ni celle du sujet. Ici, on s'interroge sur l'humanité, pas sur la personnalité ou l'individualité ; que vous souffriez au travail n'implique nullement que le travail ne soit pas ce qui réalise l'humanité !

2) Problématisation :

On demande quelle est, des deux activités centrales dans la vie de l'homme, le travail et le loisir, celle qui déshumaniserait l'homme, quelle est au contraire celle qui l'humanise. Ce qui est à interroger, c'est soit notre valorisation excessive du travail soit notre dévalorisation excessive au contraire. On doit donc principalement se demander si le travail a une valeur en soi, pas seulement sociale mais au sens où il serait ce qui nous rendrait plus humain ou humain tout court. Le travail est-il pour l'homme, non pas seulement un moyen en vue d'une fin extérieure (survivre, manger) mais aussi et surtout une fin en soi ? Fait-il partie des phénomènes culturels/ spirituels ?

NB : bien sûr, on devra peut-être aussi remettre en question l'opposition tranchée " travail contre loisir " ; mais à condition que cette remise en question soit réellement amenée par un problème rencontré au cours du développement.

I- Le travail ne serait-il pas activité humaine par excellence ?

A- un animal ne travaille pas et le travail va contre la nature, la nie : il est bien ce qui nous extrait du règne naturel, ce qui nous différencie de l'animal.

- 1) Le mythe de Prométhée (Platon, Protagoras, 320c-321c) : quelle est l'origine des techniques (et du travail lui-même) ?

"Il fut jadis un temps où les dieux existaient, mais non les espèces mortelles. Quand le temps que le destin avait assigné à leur création fut venu, les dieux les façonnèrent dans les entrailles de la terre d'un mélange de terre et de feu et des éléments qui s'allient au feu et à la terre. Quand le moment de les amener à la lumière approcha, ils chargèrent Prométhée et Epiméthée de les pourvoir et d'attribuer à chacun des qualités appropriées. Mais Epiméthée demanda à Prométhée de lui laisser faire seul le partage. "Quand je l'aurai fini, dit-il, tu viendras l'examiner". Sa demande accordée, il fit le partage, et, en le faisant, il attribua aux uns la force sans la vitesse, aux autres la vitesse sans la force; il donna des armes à ceux-ci, les refusa à ceux-là, mais il imagina pour eux d'autres moyens de conservation; car à ceux d'entre eux qu'ils logeaient dans un corps de petite taille, il donna des ailes pour fuir ou un refuge souterrain; pour ceux qui avaient l'avantage d'une grande taille, leur grandeur suffit à les conserver, et il appliqua ce procédé de compensation à tous les animaux. Ces mesures de précaution étaient destinées à prévenir la disparition des races. Mais quand il leur eut fourni les moyens d'échapper à une destruction mutuelle, il voulut les aider à supporter les saisons de Zeus; il imagina pour cela de les revêtir de poils épais et de peaux serrées, suffisantes pour les garantir du froid, capables aussi de les protéger contre la chaleur et destinées enfin à servir, pour le temps du sommeil, de couvertures naturelles, propres à chacun d'eux; il leur donna en outre comme chaussures, soit des sabots de corne, soit des peaux calleuses et dépourvues de sang; ensuite il leur fournit des aliments variés suivant les espèces, et aux uns l'herbe du sol, aux autres les fruits des arbres, aux autres des racines; à quelques-uns mêmes, il donna d'autres animaux à manger; mais il limita leur fécondité et multiplia celle de leurs victimes, pour assurer le salut de la race.

Cependant Epiméthée, qui n'était pas très réfléchi, avait, sans y prendre garde, dépensé pour les animaux toutes les facultés dont il disposait et il lui restait la race humaine à pourvoir, et il ne savait que faire. Dans cet embarras, Prométhée vient pour examiner le partage ; il voit les animaux bien pourvus, mais l'homme nu, sans chaussures, ni couvertures, ni armes, et le jour fixé approchait où il fallait l'amener du sein de la terre à la lumière. Alors Prométhée, ne sachant qu'imaginer pour donner à l'homme le moyen de se conserver, vole à Héphaistos et à Athéna la connaissance des arts avec le feu ; car, sans le feu, la connaissance des arts et était impossible et

inutile; et il en fait présent à l'homme. L'homme eut ainsi la science propre à conserver sa vie (...)"

Platon, Protagoras, 320c-321c, Folio 1967, Trad.E.Chambry, Le mythe de Prométhée, ou l'origine de la technique.

Le mythe raconte que deux dieux, nommés Epiméthée et Prométhée, avaient eu pour tâche de doter toutes les espèces d'attributs nécessaires à leur survie. Or, arrivé à la fin, il resta à Epiméthée, qui avait tout voulu faire seul, l'homme ; or, il avait déjà donné tous les attributs dont il disposait. L'homme était donc initialement nu, sans armes, sans couvertures, alors que l'animal, lui, était doté naturellement de tout ce qu'il lui fallait pour satisfaire tous ses besoins (instinct, griffes, poils, etc.).

Pour que l'homme puisse survivre, Prométhée, le deuxième dieu, vola le feu aux dieux.

Par la suite, du feu naquirent les techniques, par lesquelles l'homme compensa son inadéquation au milieu. Ainsi, Prométhée, en offrant aux hommes le feu, et les techniques, leur offrit le travail, puisque les techniques ne valent que dans le cadre du travail. Si l'homme travaille, c'est parce que nous ne pouvons-nous procurer ce dont nous avons besoin pour vivre qu'en le fabriquant. Par le travail, l'homme adapte la nature à ses besoins, la transforme, agit sur elle, etc.

NB : cela revient à voir le travail comme une punition (= c'est un châtement de Zeus que Prométhée a trompé), mais en même temps, comme le propre de l'homme ; que nous, en tant qu'individus, vivons le travail de façon pénible, ne veut rien dire quand à la signification réelle du travail par rapport à l'humanité elle-même

2) Marx, Le capital, : le travail est l'essence de l'homme

Mais en quoi plus précisément le travail est-il spécifiquement humain ? Car si on se contente de dire que si l'homme est l'être qui travaille (" homo laborans "), c'est parce qu'il doit créer lui-même ses conditions d'existence, on n'a pas de caractère suffisant pour vraiment différencier par lui l'homme de l'animal. Voici ce que répond Marx à cette question:

"Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit, préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté."

Marx, Le Capital (1867), traduction de J. Roy, Éd. Sociales, 1950.

Explication rapide : Marx distingue le travail de la nature ; puis de l'activité de l'animal. Ce qui fait que l'animal ne peut être dit "travailler", c'est qu'il ne réalise pas dans la matière une idée préconçue, le résultat () n'est pas le fruit d'une activité de pensée. Ce que l'araignée ou l'abeille font, et de manière plus parfaite que l'homme, relève de l'instinct, alors que ce que l'homme a fait relève de l'esprit. (L'animal n'est pas conscient de ce qu'il fait).

B- De plus, ne serait-ce pas l'activité par laquelle on est (devient) un homme ?

Non seulement le travail définit l'homme, ou lui est propre, mais encore, l'homme se réalise en travaillant

1) Rousseau, De l'origine de l'inégalité parmi les hommes : l'humanité se construit au cours du temps, n'est pas quelque chose de tout fait.

Cf. cours sur l'Etat, description de l'état de nature : tout ce qui est humain est acquis au cours du temps, est historique. L'humanité de l'homme est bien innée, mais au sens de " virtuelle ". Elle existe en puissance mais n'existe effectivement (Aristote dirait " en acte "), n'est en " exercice " qu'après coup. Exemple : l'enfant est humain, est un être doué de raison ; mais il n'est pas immédiatement raisonnable.

Confusion à éviter sur ce passage : certes, le travail dénature l'homme, mais ce faisant, il l'humanise (en le socialisant) !

2) Kant, Idée d'une histoire universelle, 4^e proposition : la paresse contre la réalisation de l'homme.

Kant reprend cette idée d'une humanité qui n'existe pas immédiatement en acte. Cf. cours sur l'histoire, II, le raisonnement par lequel il démontre que si la nature a donné à l'homme la raison, c'est qu'elle a voulu qu'il travaille parce que cette raison n'est pas immédiatement en exercice et demande des efforts, etc.

Dès lors, pour reprendre l'exemple de Kant dans Idée d'une histoire universelle, 4^e Proposition, une société de bergers d'Arcadie qui se satisferait dans le repos, ne pourrait évoluer. Rien ne distinguerait les bergers des animaux. (Dire que l'on définit ici le loisir par le repos, le délassement total, par " ne rien faire ", " se reposer ") ; amorcer alors une critique du loisir. L'homme resterait toujours dans l'état naturel, ne progresserait pas.

" (...) tous les talents resteraient à jamais enfouis en germe, au milieu d'une existence de bergers d'Arcadie, dans une concorde, une satisfaction, et un amour mutuel parfaits ; les hommes, doux comme les agneaux qu'ils font paître, ne donneraient à l'existence guère plus de valeur qu'en leur troupeau domestique (...) toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil. (L'homme) veut vivre commodément et à son aise ; mais la nature veut qu'il soit obligé de sortir de son inertie et de sa satisfaction passive, de se jeter dans le travail et dans la peine pour trouver en retour les moyens de s'en libérer sagement".

Kant, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, extraits de la 4^e proposition

3) N'est-ce pas alors par le travail que l'homme peut réaliser son humanité ? (Hegel, Phénoménologie de l'esprit, la dialectique du maître et de l'esclave).

En effet, le travail n'est-il pas, cf. Prométhée, une activité de transformation de ce qui est donné/naturel ? N'est-ce pas dès lors ce par quoi on parvient à dépasser la nature et donc à se faire homme ? N'est-ce pas plus précisément par là qu'émerge l'esprit, faculté caractéristique des hommes par rapport aux animaux, si l'on en croit Descartes, Méditations métaphysiques, ou, si on refuse son dualisme trop tranché, la liberté ?

C'est ce que nous montre Hegel dans la dialectique du maître et de l'esclave, où il a pour but de montrer comment l'animal devient homme.

Commentaire de la dialectique du maître et de l'esclave par Hegel.

Le Maître force l'Esclave à travailler. Et en travaillant, l'Esclave devient maître de la Nature. Or; il n'est devenu l'Esclave du Maître que parce que - au prime abord - il était esclave de la Nature, en se solidarissant avec elle et en se subordonnant à ses lois par l'acceptation de l'instinct de conservation. En devenant par le travail maître de la Nature, l'Esclave se libère donc de sa propre nature, de son propre instinct qui le liait à la Nature et qui faisait de lui l'Esclave du Maître. En libérant l'Esclave de la Nature, le travail le libère donc aussi de lui-même, de sa nature d'Esclave : il le libère du Maître. Dans le Monde naturel, donné, brut, l'Esclave est esclave du Maître. Dans le Monde technique, transformé par son travail, il règne ou, du moins, régnera un jour en Maître absolu. Et cette Maîtrise qui naît du travail, de la transformation progressive du Monde donné et de l'homme donné dans ce Monde, sera tout autre chose que la Maîtrise "immédiate" du Maître. L'avenir et l'Histoire appartiennent donc non pas au Maître guerrier, qui ou bien meurt ou bien se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même, mais à l'Esclave travailleur. Celui-ci, en transformant le Monde donné par son travail, transcende-le donné et ce qui est déterminé en lui-même par ce donné ; il se dépasse donc, en dépassant aussi le Maître qui est lié au donné qu'il laisse - ne travaillant pas - intact. Si l'angoisse de la mort incarnée pour l'Esclave dans la personne

du Maître guerrier est la condition sine qua non du progrès historique, c'est uniquement le travail de l'Esclave qui le réalise et le parfait.

A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Éd. Gallimard, 1947, p. 29.

Voici la thèse de Hegel : l'homme lui-même est le résultat de son propre travail, car, en travaillant, il transforme la nature et, par-là, se transforme lui-même. C'est par le travail que l'homme acquiert un attribut éminemment humain : la conscience. Celui qui ne travaille pas, et qui se croit plus libre que celui qui travaille (le " maître "), qui a une vie de loisir (sous-entendu =d'oisiveté) est resté trop proche de la nature, car il ne fait rien pour se distinguer d'elle, il n'y pense même pas, puisque, passant son temps à jouir de lui-même, il ne sait même pas que la nature est problème. L'esclave, lui, se rend bien compte que la nature lui résiste, et lutte contre elle. Au bout du compte, il va s'en distinguer. Le travail n'est donc abêtissant et déshumanisant, parce qu'il ne s'oppose pas à ce qui est le plus proprement humain : l'intellect.

Conclusion : l'homme se réalise donc bien dans le travail, il y trouve tout ce qu'il lui faut pour réaliser l'humanité. Le travail n'est pas seulement une nécessité sociale contingente, n'ayant lieu d'être que pour assurer nos besoins et n'existant par exemple que parce que la nature n'est pas abondante ou pas pourvue d'objets pré-construits. Si la nature a besoin d'être travaillée, c'est afin que l'homme se fasse lui-même. (C'est comme si la nature avait voulu que l'homme travaille, elle a fait exprès de n'être pas immédiatement adaptée à nos besoins, comme ça, on s'humanise, on " devient ce qu'on est ")

II- Et si c'était une mystification ?

A-Marx, Manuscrits de 1844 : tout travail n'est pas humanisant.

L'ouvrier s'appauvrit d'autant plus qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise. Plus le monde des choses augmente en valeur, plus le monde des hommes se dévalorise ; l'un est en raison directe de l'autre. Le travail ne produit pas seulement des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier comme une marchandise dans la mesure même où il produit des marchandises en général.

Cela revient à dire que le produit du travail vient s'opposer au travail comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, matérialisé dans un objet, il est la transformation du travail en objet, matérialisation du travail. La réalisation du travail est sa matérialisation. Dans les conditions de l'économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la déperdition de l'ouvrier, la matérialisation comme perte et servitude matérielles, l'appropriation comme aliénation, comme dépouillement. ~. .1

Toutes ces conséquences découlent d'un seul fait : l'ouvrier se trouve devant le produit de son travail dans le même rapport qu'avec un objet étranger. Cela posé, il est évident que plus l'ouvrier se dépense dans son travail, plus le monde étranger, le monde des objets qu'il crée en face de lui devient puissant, et que plus il s'appauvrit lui-même, plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. C'est exactement comme dans la religion. Plus l'homme place en Dieu, moins il conserve en lui-même. L'ouvrier met sa vie dans l'objet, et voilà qu'elle ne lui appartient plus, elle est à l'objet. Plus cette activité est grande, plus l'ouvrier est sans objet. Il n'est pas ce qu'est le produit de son travail. Plus son produit est important, moins il est lui-même.

La dépossession de l'ouvrier au profit de son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et qu'il devient une puissance autonome face à lui. La vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère.

K. Marx, Manuscrits de 1844, traduction de M. Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, 1968, pp. 58-59.

Ce texte répond à deux questions :

1) Le travail tel qu'il existe dans la société capitaliste n'aliène-t-il pas le sujet de ce travail, l'ouvrier ?

(Aliéner : être étranger à ; soi-même ou au résultat de son travail ; ne plus s'appartenir ; ne plus être libre)

Réponse : le travail moderne, lié à l'émergence du capitalisme, est avant tout le travail à la chaîne, la division du travail (cf;le taylorisme); or, cette forme de travail est aliénante, au sens où elle dépoussède l'homme de lui-même, et a pour conséquence qu'il ne s'appartient plus. En effet :

-d'abord, l'ouvrier qui travaille à la chaîne ne se reconnaît pas dans ce qu'il fait (si tant est qu'il a fait quelque chose : il n'a pas fait quelque chose, mais un bout de chose) ; la chose lui est complètement extérieure, il ne peut se reconnaître ni s'épanouir dans son travail, qui n'en est pas un ; il " travaille " seulement pour subsister

-ensuite, l'ouvrier n'est qu'une marchandise pour son patron ; en tout cas, il vend sa force de travail (marchandise) contre de l'argent (le salaire), afin d'acheter des marchandises (nourriture, chaussures, livres, voyages, etc.) dont il fera usage pour produire sa vie ; et quelqu'un d'autre que lui va en tirer profit (on dit que cette force de travail possède une valeur d'échange =); donc, au bout du compte, on peut dire qu'il se vend lui-même, et qu'il est considéré comme une marchandise (voire même qu'il se considère lui-même comme une marchandise !).

2) Or, cela revient à dire que cette forme moderne du travail déshumanise l'homme

On peut se référer, pour le montrer :

1. D'abord, à l'impératif catégorique de Kant : l'homme est une fin en soi, on ne doit jamais le traiter comme une chose qui peut s'échanger contre une autre ; c'est la pire manière de déshumaniser un homme ;

2. Ainsi qu'à Rousseau, Contrat Social, I, 4 : si la liberté est ce qui au plus haut point caractérise l'homme, et le différencie de l'animal, alors, il faut dire que la forme moderne du travail est totalement déshumanisante, qu'elle déshumanise l'homme plutôt qu'elle ne l'humanise.

Ainsi Marx définit-il le système capitaliste comme étant " le système d'exploitation de l'homme par l'homme ".

3) Tout travail n'est donc pas réalisation de l'humanité (le travail et l'œuvre)

- La forme de travail à travers laquelle l'homme s'humanise : créer une œuvre d'art, écrire des romans, etc. Or, et ce n'est sans doute pas pour rien : nous, contemporains, nommons plutôt ces activités des loisirs. Pourquoi ? Parce que nous les vivons comme agréables, nous nous épanouissons à travers eux. Or, ce sont bien des activités rentrant dans le genre " travail ". Seul bémol : si nous les nommons loisirs, c'est parce que aujourd'hui, un travail se pense par rapport au gain. Si nous faisons quelque chose sans penser au gain, alors, pour nous, ce n'est pas un travail.

-on peut critiquer les philosophes qui ont glorifié le travail comme étant ce qui humanise l'homme au plus haut point (Locke, Hegel, Marx lui-même dans sa jeunesse) en disant que cette glorification repose sur une confusion : celle entre " travail " proprement dit et " œuvre ".

C'est ce sur quoi insiste H.Arendt dans son chapitre sur le travail in La condition de l'homme moderne.

Cf.distinction présente dans le langage : en anglais : " labor " / " work " ; en allemand : " arbeiten " et " werken " : " labor " a une connotation, comme le latin " tripalium ", de la peine, de malheur, de souffrance ; " arbeiten ", à peu près pareil mais plus précisément, désigne les travaux des champs exécutés par les serfs ; alors que " work " et " werken " renvoient à l'artisan, et à l'œuvre.

Dans cette distinction certes d'abord étymologique mais aussi conceptuelle, le " travail " est déprécié parce qu'il est mis au rang des activités difficiles, qui déforment le corps (ce sont donc surtout les cultivateurs et les sculpteurs qui " travaillent ")

Conclusion : on peut peut-être soupçonner que la thèse selon laquelle le travail humanise l'homme, réalise son humanité, est une croyance utile à la société ou bien une illusion " capitaliste ". Cf. sur ce point, le fait que la valorisation du travail est datée historiquement (révolution industrielle, émergence du salariat) ; cf. économistes tels A.Smith, qui a écrit La richesse des nations : peut-être a-t-on cru que le travail avait pour l'homme une valeur en soi, parce que l'on a su démontrer que le travail est source de toute valeur (cf.valeur d'usage, et valeur d'échange : utilité d'un objet quelconque et faculté de celui qui le possède d'acheter d'autres marchandises). Mais, après tout, pourquoi l'homme ne se réaliserait-il pas ailleurs ?

B- Peut-être que ça réalise l'humanité, mais moi, je suis certes un homme, mais aussi une personne, un individu. Peut-être que mon bonheur ne se rencontre pas dans ce qui réalise la nature humaine.

Le travail m'apparaît souvent comme une souffrance, une aliénation. Je ne le choisis pas, c'est difficile, etc. Je ne m'épanouis pas dans le travail sauf exception et sauf s'il est pour moi vécu comme un loisir.

-ici, on peut donc faire une place au fait que le travail n'est pas vécu comme ce par quoi je parviens au bonheur, je me réalise, m'épanouis, etc. ; mais en prenant bien la précaution de préciser que l'individu peut souffrir pour le bien de l'espèce, du groupe, etc.

-ça peut être utile pour passer à la troisième partie louant une vie de loisir plutôt qu'une vie de travail Ainsi, on vient de montrer, en A), que tout travail n'est pas humanisant, peut-être même, avec H.Arendt, le travail en tant que tel, si tant est bien sûr qu'on puisse parler d'une " nature " du travail ; puis, en B), que le travail me rend, moi, individu, malheureux ; ne peut-on pas dès lors soupçonner que c'est plutôt par le loisir que l'homme réalise son humanité ?

Le loisir est-il nécessairement l'opposé du travail entendu comme œuvre ? Et n'est-il pas plus enrichissant que le travail entendu comme labeur ?

III- Réhabilitation du loisir : Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre X : le loisir philosophique.

1) Le travail contre la réalisation de l'esprit.

Cf. textes issus d'Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre X :

§6, " Bonheur, activité et jeu " (extraits) : " ... sont désirables en elles-mêmes les activités qui ne recherchent rien en dehors de leur pur exercice. Telles apparaissent être les actions conformes à la vertu, car accomplir de nobles et honnêtes actions est l'une de ces choses désirables en elles-mêmes. Mais parmi les jeux, ceux qui sont agréables font aussi partie des choses désirables en soi : nous ne les choisissons pas en vue d'autres choses, car ils sont pour nous plus nuisibles qu'utiles, nous faisant négliger le soin de notre corps et de nos biens (...) Ce n'est donc pas dans le jeu que consiste le bonheur. Il serait en effet étrange que la fin de l'homme fût le jeu, et qu'on dût se donner du tracas et du mal pendant toute sa vie afin de pouvoir s'amuser ! (...) au contraire, s'amuser en vue d'exercer une activité sérieuse, voilà la règle à suivre. Le jeu est, en effet, une sorte de délassement, du fait que nous sommes incapables de travailler d'une façon ininterrompue et que nous avons besoin de relâche. Le délassement n'est donc pas une fin, car il n'a lieu qu'en vue de l'activité. Et la vie heureuse semble être celle qui est conforme à la vertu ; or, une vie vertueuse ne va pas sans un effort sérieux et ne consiste pas dans un simple jeu. Et nous affirmons, à la fois, que les choses sérieuses sont moralement supérieures à celles qui font rire ou s'accompagnent d'amusement, et que l'activité la plus sérieuse est toujours celle de la partie la meilleure de nous-mêmes ou celle de l'homme d'une moralité plus élevée. Par suite, l'activité de ce qui est le meilleur est elle-même supérieure et plus apte à procurer le bonheur. De plus, le premier venu, fût-ce un esclave, peut jouir des plaisirs du corps, tout autant que l'homme de plus haute classe, alors que personne n'admet la participation d'un esclave au bonheur, à moins de lui attribuer aussi une existence humaine. "

§7, " La vie contemplative ou théorétique " : " ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse ".

NB : dans ce texte (célèbre) Aristote démontre que la vie où l'on peut consacrer tout son temps/loisir à méditer, à philosopher, est la vie la meilleure possible pour l'homme car il développe alors ce qui lui est propre (l'intellect = esprit). Cf. suite : " Et cette activité paraît être

la seule à être aimée pour elle-même : elle ne produit en effet rien en dehors de l'acte même de contempler " ; cette suffisance à soi de la vie contemplative mène Aristote à la nommer " vie de loisir ", but dernier de toute activité en général (qu'elle soit technique, i.e., visant à produire quelque chose, ou pratique, i.e., n'ayant pas pour but la fabrication –sont pratiques au plus haut point les actions morales). Aristote utilise donc de deux manières le terme de " loisir " (négativement, et positivement).

Pour Aristote, qui est grec, ce qui fait de l'homme un homme, c'est l'intellect, l'esprit. Rien de nouveau par rapport à notre analyse. Seulement, il inverse le rapport travail/ esprit : si l'homme est avant tout un esprit et est homme par cet esprit, il doit le cultiver. Et cela, il ne peut le faire que s'il ne travaille pas. Pour cultiver librement son humanité, son esprit, on doit pouvoir méditer à notre aise, réfléchir, bref, faire de la philo ; pour ce faire, il faut être délivré du souci des contraintes matérielles. Comment penser tranquillement si on doit perdre son temps à faire le repas, à nettoyer la maison, à travailler toute la journée pour se procurer du pain ?

Conséquence : le travail nous asservit à la nécessité, aux besoins du corps, il est donc "vile" et nous rend esclaves du besoin et de la nature; au bout du compte, il nous rend semblable à un animal ou à la pire des brutes. Bref le travail n'humanise pas, car il a rapport avec ce que nous partageons avec les autres animaux.

2) Les deux sortes de loisir.

a) Or, ce temps libre et de méditation qui se définit en totale opposition par rapport au travail, Aristote l'appelle " loisir " (skholè).

b) Il ne dit pas du tout que c'est à travers le loisir au sens de divertissement ou de jeu ayant pour seule fin de nous procurer des plaisirs, que l'homme peut réaliser son humanité. Ca, c'est le loisir habituel des hommes, mais c'est le loisir au sens négatif.

Cf. Cours " Le bonheur consiste-t-il à faire tout ce qui nous fait plaisir ? ", où Platon, dans le Gorgias, montre bien que s'adonner à tous les plaisirs et tous les divertissements (qui peuvent être

la chasse, le jeu, la boisson, la multiplication des amants, etc.), mène à la perte de soi-même, et nous rend animal.

Cf. aussi, toujours dans le cours sur le bonheur et le plaisir, la définition pascalienne du divertissement = se perdre soi-même, sortir de soi pour se disperser dans des activités qui font oublier notre triste condition humaine.

Aristote oppose encore le loisir (skholè) proprement dit à la paresse (er) ou l'oisiveté; alors que nous, nous leur donnons le même sens.

3) Objections.

Deux problèmes se posent toutefois :

a) ce qu'Aristote entend par " loisir ", n'est-ce pas une forme de " travail " ?

Un travail, certes, abstrait de son côté économique et financier, mais n'oublions pas que le travail n'a pas toujours été tel ; il est avant tout une transformation de la nature, une opposition, même, à la nature. Si bien que le loisir philosophique aristotélicien est un ou est le travail au sens propre du terme. Il consiste à se former soi-même en opposition à la naturalité ou l'animalité puisque ce qui est à réaliser, c'est ce qui fait de nous des hommes, à savoir, l'esprit, la raison.

(cf. distinction entre travail qui assure la subsistance, et travail sur soi –qui a lui une signification et une dignité spirituelle)

b) le loisir par lequel l'homme réalise au plus haut point son humanité, repose sur l'esclavage.

Il n'est possible qu'à condition qu'il y ait des esclaves, qui, eux, travaillent, pour satisfaire les besoins de la maisonnée, et du maître. Ce n'est donc pas possible aujourd'hui de revenir à une telle manière de vivre et de réaliser son humanité, car nous sommes à l'ère des droits de l'homme, donc, du caractère universel et abstrait de l'humanité

A nous d'inventer et de trouver des loisirs formateurs et réellement humanisants ; ou bien, comme on est en train d'essayer de le faire, de réinventer le travail !

Bibliographie

H.Arendt, Condition de l'homme moderne (parle beaucoup de la conception du travail dans la Grèce antique).

Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre X (le loisir philosophique)

La Genèse

Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, chapitre " la conscience de soi ", La dialectique du maître et de l'esclave (Commentaire utile dans A.Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Tel Gallimard)

Kant, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, 1ères à 4ème proposition (le travail humanise car sans lui l'homme ne progresserait pas)

Marx, Le capital, I, 3,7 (le travail est-il une activité naturelle ?)

Manuscrits de 1844 (le travail aliéné et déshumanisant)

Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité (l'humanité est acquise)

Taylor, Principes de la direction scientifique du travail (1911) (rationalisation du travail = division des tâches ; le travail n'a pas de valeur en soi : il est un simple moyen de gagner sa vie dans la société de consommation)

Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Presses Pocket

Filmographie :

Chaplin, Les temps modernes (critique du taylorisme, i.e., d'une société entièrement mécanisée et complètement déshumanisée ; cf. Chaplin employé dans une chaîne de montages, qui doit suivre la cadence, qui rêve de boulons ; à la fin, il fuit cette cité des machines avec sa compagne)

EXPLICATIONS DE TEXTE - SARTRE - AMOUR LIBERTÉ ET DÉTERMINISME

Expliquer le texte suivant :

Celui qui veut être aimé ne désire pas l'asservissement de l'être aimé. Il ne tient pas à devenir l'objet d'une passion débordante et mécanique. Il ne veut pas posséder un automatisme. [...] Mais, d'autre part, il ne saurait se satisfaire de cette forme éminente de la liberté qu'est l'engagement libre et volontaire. Qui se contenterait d'un amour qui se donnerait comme pure fidélité à la foi jurée ? Qui donc accepterait de s'entendre dire : « Je vous aime parce que je me suis librement engagé à vous aimer et que je ne veux pas me dédire ; je vous aime par fidélité à moi-même ? » Ainsi l'amant demande le serment et s'irrite du serment. Il veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre. Il veut à la fois que la liberté de l'Autre se détermine elle-même à devenir amour – et cela, non point seulement au commencement de l'aventure, mais à chaque instant – et, à la fois, que cette liberté soit captive par elle-même, qu'elle se retourne sur elle-même, comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité. Et cette captivité doit être démission libre et enchaînée à la fois entre nos mains. Ce n'est pas le déterminisme passionnel que nous désirons chez autrui, dans l'amour, ni une liberté hors d'atteinte mais une liberté qui joue le déterminisme passionnel et qui se prend à son jeu.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (1943),
Gallimard, pp. 434-435

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

Lire le texte en repérant les concepts clés et les principales articulations

Répondez aux questions :

- Quel est le thème du texte ?
Quelles sont les notions du programmes concernées par le texte et quel est le questionnement auquel, explicitement ou implicitement le, texte invite?
- Quelle est la thèse de l'auteur ?
Quelle est la position de l'auteur face à ce questionnement ?
- Quel est l'enjeu du texte ?
En quoi une telle prise de position nous engage-t-elle?
Qu'est-ce que cela change pour nous ?
Que risquons-nous dans cette discussion?
- Quelle est la structure du texte ? Comment s'organise la démarche de l'auteur ? (Progression, articulations logiques...)

Ces éléments vous serviront pour rédiger l'introduction et organiser votre explication.

Quelques pistes de réflexion

Remarquez comment tout le texte s'organise autour de l'opposition entre le déterminisme et la liberté. L'amour ne peut être ni un mécanisme, ni une obligation. Comment peut-il être spontané sans cesser de nous être imputable? Comment peut-il être un choix qui nous est imputable sans cesser d'être spontané?

Cette opposition suggère une organisation de la lecture:

1. Dilemme

Double refus : Ni déterminisme, ni liberté

« Celui qui veut être aimé ne désire pas l'asservissement de l'être aimé. Il ne tient pas à devenir l'objet d'une passion débordante et mécanique. Il ne veut pas posséder un automatisme. [...]

Mais, d'autre part, il ne saurait se satisfaire de cette forme éminente de la liberté qu'est l'engagement libre et volontaire. Qui se contenterait d'un amour qui se donnerait comme pure fidélité à la foi jurée ? Qui donc accepterait de s'entendre dire : « Je vous aime parce que je me suis librement engagé à vous aimer et que je ne veux pas me dédire ; je vous aime par fidélité à moi-même ? »

2. Contradiction

Double exigence contradictoire : déterminisme et liberté

« Ainsi l'amant demande le serment et s'irrite du serment. Il veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre. Il veut à la fois que la liberté de l'Autre se détermine elle-même à devenir amour – et cela, non point seulement au commencement de l'aventure, mais à chaque instant – et, à la fois, que cette liberté soit captive par elle-même, qu'elle se retourne sur elle-même, comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité. Et cette captivité doit être démission libre et enchaînée à la fois entre nos mains. »

3. Résolution

Dépassement de la contradiction par le jeu (thèse de Sartre)

« Ce n'est pas le déterminisme passionnel que nous désirons chez autrui, dans l'amour, ni une liberté hors d'atteinte mais une liberté qui joue le déterminisme passionnel et qui se prend à son jeu. »

Pistes d'analyse

Thème du texte : Les contradictions de l'amour

Thèse de Sartre : Le désir amoureux relève d'un jeu dont nous sommes dupes qui s'articule autour d'une double exigence contradictoire: celle du déterminisme et de la liberté. En cela, il relève de la mauvaise foi.

Plan de l'explication

Une possibilité est de suivre la structure de la démarche de Sartre

1. Dilemme. Double refus : Ni déterminisme, ni liberté

Déterminisme ou liberté ? Les deux branches de l'alternative aboutissent toutes les deux à un résultat inacceptable : la disparition de l'amour.

- Refus du déterminisme : aimer n'est pas asservir; on n'aime pas par contrainte , on aime une autre liberté. Le refus du déterminisme est le refus de la passion aveugle.
- Refus de la liberté : aimer n'est pas un devoir ; on n'aime pas par obligation. Le refus de l'engagement volontaire est le refus de la raison froide. On peut penser ici à Corneille : amour et devoir n'appartiennent pas à la même sphère.

2. Contradiction: double exigence contradictoire : déterminisme et liberté

Déterminisme et liberté. On veut les deux, et pourtant les deux sont exclusifs l'un de l'autre (comme A et non A).

L'amour est donc irrationnel (illogique).

3. Résolution: dépassement de la contradiction par le jeu

=Thèse de Sartre. L'amour est un jeu de l'imagination.

Éléments pour une étude détaillée

Les distinctions conceptuelles importantes qui sont vos outils d'analyse :

- Sujet / Objet :

Sujet	Objet
On aime Autrui c'est-à-dire un autre sujet, une autre conscience, un semblable, ce « Moi qui n'est pas Moi », une volonté qui n'est pas la mienne, une liberté qui s'oppose à la mienne. = Une personne	On n'aime pas un simple objet, « chose parmi les choses » (Merleau-Ponty). On ne veut pas non plus être réduit à un simple objet. Un objet est soumis au déterminisme naturel (« mécanisme », « automatisme »)

- Passion / Raison

Raison	Passion

La raison est active, volontaire, associée à la liberté.	La passion est passive, subie (« débordante »), associée au déterminisme.
--	---

- Désir / Instinct :

Désir	Instinct
Préférence personnelle, culturelle.	Simple attirance sexuelle générique, naturelle et impulsive.
Le désir amoureux suppose « le choix, les préférences, l'attachement personnel. » (Rousseau)	« Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement de la nature. »(Rousseau)
Le désir est contingent.	L'instinct est nécessaire.

- Liberté / Déterminisme :

Liberté	Déterminisme
Capacité de s'autodéterminer par des raisons intérieures : non seulement choisir d'agir de telle ou telle façon, mais aussi choisir ses motifs d'action.	Enchaînements de causes et d'effets extérieurs qui entraînent de façon nécessaire une certaine conséquence.
Il n'y a liberté que s'il y a choix entre plusieurs options dont aucune n'est déterminée à se produire nécessairement.	Ce qui advient de façon déterminé n'aurait pas pu ne pas se produire.

- Obligation / Nécessité

Obligation	Nécessité
L'obligation est un concept moral.	La nécessité est liée au déterminisme.
Est obligatoire ce qui apparaît comme un devoir, mais que l'on a le choix de faire ou de ne pas faire.	Ce qui arrive nécessairement ne laisse aucune place au choix volontaire et ne peut pas être imputé au sujet qui le fait. Celui-ci ne peut donc pas en être tenu pour responsable.
Je ne suis obligé de faire que ce que je ne suis pas forcé d'accomplir.	
Pas d'obligation sous la contrainte.	

- Volonté / Désir:

Volonté	Désir
Autodétermination consciente et délibérée. Liée au libre-arbitre, à l'obligation et à la responsabilité.	Impulsion éventuellement inconsciente que le sujet ne choisit pas. On ne peut pas décider de désirer. L'amour, dit-on, ne se commande pas

- Le concept de jeu

Le jeu est une activité libre, mais qui a ses règles.

On peut penser ici au mouvement Précieux qui a poussé le plus loin cette idée de « règle du jeu » amoureux.

Le jeu est aussi une activité qui procure du plaisir, et le plaisir du jeu est d'autant plus fort que l'on se « prend au jeu ». Se prendre au jeu, c'est oublier la frontière entre le réel et l'irréel. C'est la puissance de l'imagination créatrice.

Exemple : l'enfant qui joue à « Loup y es-tu ? ». Le danger est imaginaire, mais le frisson est bien réel, et c'est ce qui fait l'intérêt du jeu.

Synthèse sur l'analyse de Sartre

L'amour machinal que Sartre dénonce et récuse ici n'est pas l'amour-habitude, mais l'amour-passion qui serait assimilable à un pur désordre hormonal incontrôlable. Ce serait la passion telle que la décrit Goethe dans sa théorie des « affinités électives », attirance irrépressible comparable aux réactions chimiques. (Goethe, Les Affinités électives, Les Souffrances du jeune Werther)

L'engagement volontaire est l'expression suprême de la liberté : une volonté qui se détermine elle-même non pas seulement à faire un choix particulier, mais dans l'orientation de ses choix futurs. (= Autonomie)

L'engagement limite les choix futurs. On pourrait croire alors qu'il limite la liberté. Mais l'engagement est lui-même un libre choix et si je ne choisis pas mes orientations, quelqu'un les choisira pour moi. Ne pas s'engager, c'est accepter d'être mineur au sens de Kant, c'est-à-dire

renoncer à prendre ses responsabilités en laissant à autrui la tâche de penser et choisir à sa place.
(Kant, Réponse à la question: "Qu'est-ce que les Lumières"?)

Cependant, l'amour, en tant que désir passionnel, est incompatible avec cette idée de choix raisonné. Aimer par obligation, ce n'est pas plus aimer qu'aimer par nécessité. D'où le refus de l'un comme de l'autre.

L'amant refuse donc à la fois le déterminisme et la liberté.

Mais il veut aussi l'un et l'autre. Or, ils sont incompatibles, d'où la contradiction.

Sartre reprend donc une thèse classique sur l'amour : l'amour est folie, irrationalité. Mais l'originalité de l'analyse de Sartre tient dans le concept de jeu introduit à la fin du texte qui permet de dépasser l'opposition entre raison et passion grâce au libre jeu de l'imagination.

Eléments de discussion

Si intéressante soit-elle, l'analyse que Sartre fait de la relation amoureuse dans ce texte est singulièrement égocentrique : il n'est question que des exigences de « celui qui veut être aimé ».

Si celui qui veut être aimé aime en retour, l'enchaînement réciproque des libertés cesse d'être un asservissement et chacun reçoit dans la relation autant que ce à quoi il a accepté de renoncer.

Cette perspective n'invalide pas l'analyse de Sartre, mais elle la complète.

Quelques lectures pour approfondir

- Aimer, c'est vouloir posséder la subjectivité de l'autre (Sartre)
- Mon aimé est à moi et je suis à mon aimé (Thérèse d'Avila)
- Le désir: principales problématiques

FICHE DE PRÉPARATION DISSERTATION PHILOSOPHIQUE

Résumé: Vous trouverez ici une fiche qui, à travers un exemple, vous accompagnera lors des différentes étapes de la rédaction de votre dissertation...

I- Que faire face à l'intitulé du sujet ?

1) souligner tous les termes du sujet

- les définir ; en donner les différents sens

- notamment, le " peut-on " est important : a) possibilité réelle (j'ai les moyens de faire quelque chose) ; b) possibilité morale (j'ai le droit de faire)

2) les mettre en rapport pour reformuler la question

Cet exercice vous permet de chercher : le présupposé (que sous-entend la question ?) ; l'enjeu (que se passe-t-il si je réponds oui ou non à la question ? qu'est-ce qui serait alors à redéfinir, qu'est-ce que l'on perd, qu'est-ce que l'on gagne, etc.) ; enfin, le problème (le fond du sujet, la question de la question) ou la " problématique ", qui est le fil directeur, ce que vous devrez résoudre et ce à quoi vous devrez répondre.

3) exemple : " autrui n'est-il qu'un moyen ou qu'un obstacle ? "

- autrui : a) définition générale : l'autre que moi ; b) dans une perspective moderne, c'est l'autre sujet/ conscience/ moi (Descartes) ; dans une perspective plus classique, avant Descartes, c'est l'autre homme, tout simplement (cf. Aristote).

- n'est-il : remarquer la formulation négative de la question ; et qu'il s'agit de l'être d'autrui (interrogation ontologique)

- obstacle : ce qui me gêne, m'empêche de faire quelque chose ; mais quoi ? tout ce que je veux, ou de m'accomplir ; ma liberté ; ce qui est donc à éliminer

Mais qu'autrui soit et soit seulement un obstacle, cela suppose :

- que je peux me définir tout seul (ce que semble croire Descartes –cf. le cogito, cours autrui- mais ce que critique Sartre –cf. texte cours autrui- et, dans une perspective plus politique, Aristote – cours Etat texte Politique, I, 2 : l'homme est un animal politique)

- que le mode des rapports entre les hommes (autrui, c'est aussi l'autre homme) ne peut qu'être le conflit (Hobbes, Sartre) ; conception opposée : Rousseau ; notre expérience même : avez-vous spontanément tendance à vous ruer sur les autres dans la rue ? Ne sont-ils que des adversaires, des ennemis ? On peut opposer à cela la pitié ; l'existence même de la cité : les autres nous permettent de faire des choses que nous ne pourrions faire seuls (survivre, notamment ; parler, ensuite –cf. les premiers § des Politiques d'Aristote, encore !)

Interroger ce que présuppose, sous-entend, une thèse, permet donc de trouver à la fois ce qui fait vraiment problème dans le sujet, mais aussi, vous le voyez ici, de trouver des arguments pour critiquer cette thèse dans une autre partie

- Moyen : un moyen, c'est quelque chose qui vous sert à obtenir quelque chose d'autre ; il s'oppose à la fin, qui elle, ne sert à rien d'autre mais existe pour elle-même ; c'est quelque chose qui n'a pas de valeur absolue, mais seulement relative. Si autrui est un moyen, vous le considérez donc comme ayant seulement une valeur relative. Vous pouvez vous en servir pour autre chose, comme monnaie d'échange, etc. Autrui n'est alors qu'une chose.

Il faut alors se demander pourquoi on suppose ici qu'autrui ne pourrait être qu'un moyen : ne serait-ce pas parce qu'autrui nous apparaît d'abord comme une chose du monde, puisque je ne vois ou n'appréhende de lui que son corps, son aspect extérieur ? (ne serait-ce pas la conséquence ultime de la conception cartésienne de l'homme comme sujet et comme conscience ?). Cela serait aussi ce qui mène à concevoir autrui comme un obstacle (point commun de ces deux termes ..., à creuser)

Ici, on répondra bien entendu que on peut se rapporter à autrui autrement : nous le respectons, nous le considérons comme quelqu'un et non comme quelque chose, comme quelqu'un qui est non un moyen mais une fin en soi, i.e., qui a une valeur absolue, envers qui j'ai des responsabilités, qui m'enjoins de ne pas me tuer ... (Kant, impératif catégorique, cours autrui et droit) cf. enjeu : rapports entre les hommes = harmonieux ou non etc.

Et dès lors, qu'on doit se rapporter à autrui autrement qu'en termes d'obstacle ou de moyen ! (Non plus possibilité physique/ réelle, mais devoir moral)

Le problème ultime posé par le sujet est donc de savoir si autrui est une chose ou une personne, et si je peux être sans autrui. Il s'agit de savoir si l'homme est un être intersubjectif ou non, qui a besoin des autres pour se définir ou bien si nous sommes seulement des sujets, n'ayant besoin de rien d'autre que nous-mêmes pour exister. L'homme est-il un animal politique ?

Présumé : autrui serait bien un obstacle ou un moyen, mais n'est-il que cela ? cela est-il la définition même, ou encore la constitution même, d'autrui ?) ; il s'agit donc de savoir pourquoi ou comment on peut être amené à dire ça, et de trouver une alternative

II- L'introduction

C'est une mise en forme du travail préparatoire. Doivent donc figurer dans une introduction :

- les définitions des termes (qu'on appelle des concepts)
- la (les) reformulation (s) de la question, le présumé, l'enjeu, le problème (qui doit être amené par toute une série d'interrogations ; à la suite de quoi vous aboutissez à la formulation du problème véritable posé par la question, pour montrer au lecteur de votre copie que c'est ce problème-ci que vous allez vous attacher à résoudre)

- vous pouvez évoquer votre plan, mais toujours sous forme de questions (soit vous l'évoquez suite à la position explicite du problème, soit avant juste avant d'arriver au problème)

III- Le développement

1) Le développement est la réponse argumentée au problème.

a) C'est-à-dire que vous devez y répondre médiatement, en prenant en compte diverses solutions du problème (qui sont confrontées) ; chaque partie doit envisager une solution différente, et vous devez à chaque fois justifier cette solution (même si vous n'y adhérez pas).

Pourquoi et comment peut-on soutenir telle réponse ? En prenant les termes du sujet en quel sens ? Quelles difficultés pose cette réponse ? Peut-être son présupposé n'est-il pas valide ? Peut-elle rater-elle un aspect important des termes en question ?

Pourquoi et comment peut-on soutenir telle autre thèse ? Vous partez pour cela des difficultés soulevées par la solution première : peut-être devrez-vous attaquer son présupposé, ou bien le caractère partiel de ses définitions, etc.

Vous ne faites donc pas quelque chose du genre : " oui " ; " non " mais vous argumentez réellement : vous dites pourquoi et comment on peut soutenir une thèse, et si vous la critiquez ou ne la soutenez pas, vous montrez pourquoi ; si vous soutenez une autre thèse, ce n'est pas la thèse strictement opposée ; exemple : vous avez répondu oui et ensuite non, certes ; mais dans les deux parties, les termes du sujet ont un sens différent, le présupposé n'est plus le même, etc. Sinon, on ne voit pas pourquoi " oui " et ensuite " non "...

b) Souvent, votre plan sera de la forme suivante :

I- Opinion commune (qui sera rejetée) : exposition de la thèse (en précisant, j'insiste, en quel sens sont pris ici les termes du sujet) ; arguments en sa faveur (pourquoi et comment peut-on soutenir une telle thèse) ; difficulté (s) soulevée (s) (elle ne rend pas compte d'un autre aspect du concept ; elle part d'un présupposé qui est contestable ; son raisonnement ne tient pas, etc.) – attention : cette ou ces difficulté (s), vous commencez à la/ les soulever, en vous posant des questions (" mais, si certes on peut dire que ..., ne faudrait-il pas pourtant ... ")

II- A partir des difficultés soulevées, on passe alors à une seconde partie ; nouvelle question, développement de la difficulté, et comment on peut résoudre cette difficulté à l'aide de la nouvelle thèse

Etc.

Exemple : " autrui.... " :

II- mais dire que (...) cela ne présuppose-t-il pas telle conception de l'homme, telle définition d'autrui ? Or, autrui ne serait-il pas au contraire essentiel à mon être ? etc.

2) Quelques précisions

a) l'utilisation des exemples :

ils ne doivent jamais remplacer une idée et /ou faire office de justification d'une idée. Un exemple ne démontre rien, car on peut toujours lui opposer d'autres exemples.

Cf. Socrate et l'invention du concept : à la question " qu'est-ce que la beauté ", Hippias lui répond par une énumération successive : la beauté, c'est une belle fille, une belle jument, etc. Socrate ajoute alors ironiquement : et une belle marmite ! Ce qu'on veut savoir, c'est ce qui peut s'appliquer à toutes les choses qu'on dit belles, i.e., pourquoi elles sont belles. Ce qui est essentiel à la définition de la beauté, et non ce qui lui est accidentel.

b) utilisation des références philosophiques :

Elles sont essentielles, si vous voulez justifier vos réponses, et, il faut bien le dire, pouvoir trouver les questions de votre plan, ainsi que le problème même posé par le sujet. Mais attention : vous ne devez pas faire un exposé d'histoire de la philosophie. Ce serait encore une énumération.

Vous devez absolument bannir les plans du type : I- Oui (Platon) ; II- non (Kant).

Ainsi que les formulations du type : " Pour Platon ..."

Comment faire alors ? Vous devez amener ces références par votre questionnement. Il faut en quelque sorte savoir " ruser " : par exemple, si vous connaissez bien la thèse d'un auteur ou d'un mouvement de pensée concernant le sujet, vous allez soigneusement reconstituer toutes les étapes de l'argument, qui est une réponse possible à la question posée ; puis, vous allez formuler une question (celle à laquelle répond cet argument, ou celle dont l'argument peut être la réponse argumentée) s'insérant dans votre plan. Alors, vous pourrez répondre à votre question à l'aide de cet auteur.

Citez l'œuvre à laquelle vous vous référez en la soulignant.

Plutôt que le résumé d'une doctrine, on préfère un texte ou un argument précis (d'où l'utilité des fiches !)

N'oubliez pas de traiter toujours du sujet, en répondant de temps en temps explicitement à la question (exemple : développement de la thèse d'un auteur ; retour au sujet). Ni de montrer en quel sens l'auteur prend les termes du sujet.

c) utilisation des concepts

Elle me paraît encore plus impérative que l'utilisation des références aux auteurs ou mouvements de pensée. Vous devez non seulement utiliser des définitions précises, en cherchant toutes les caractéristiques des notions en jeu dans l'intitulé, mais encore, vous référer à ce à quoi elles s'opposent.

FICHE DE RÉVISION : 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.

LE TRAVAIL - FICHE DE SYNTHÈSE

Définitions et problématiques :

L'étymologie du mot travail nous rappelle qu'il s'agit d'une activité vécue comme une contrainte pénible par la plupart des hommes : « tripalium », en latin, signifie « torture » ...

Dans l'antiquité, le travail était considéré comme une activité indigne de l'homme, car imposant des contraintes pénibles liées à la nécessité vitale de se procurer quotidiennement de quoi satisfaire ses besoins.

De nos jours, même si elle n'est pas toujours appréciée, cette activité apparaît davantage comme une activité valorisée et valorisante : elle nous permet de nous procurer de quoi vivre (c'est un « gagne-pain »), et elle nous enrichit tant au sens propre (par l'épargne, le travailleur salarié peut se constituer un pécule) qu'au sens figuré : dans la mesure du moins où nous avons la chance d'exercer un métier que nous avons choisi et qui nous plaît !

Peut-on envisager une société sans travail ? Dans le prolongement de la question précédente, on se demandera si le vieux rêve de l'humanité de se débarrasser du travail pourra se réaliser: Aristote rêvait qu'un jour les métiers à tisser puissent « travailler » seuls, sans l'aide de l'homme. Or ce rêve une fois réalisé ne se transformerait-il pas rapidement en cauchemar ? La « fin du travail » (l'un des thèmes dominants de la réflexion économique et sociale des années 1980-1990) est-elle non seulement possible mais encore souhaitable ?

Peut-on définir l'homme comme un « homo faber » ? Cette expression latine (définissant l'être humain comme « fabricant [d'outils] » et forgée par le philosophe français Henri Bergson) permet de souligner que toute activité humaine, en particulier le travail, requiert un savoir-faire technique et la médiation de certains outils.

Par-là, le travail permettrait à l'homme de se réaliser pleinement, en l'incitant à développer son intelligence pratique, ce qui serait la condition de possibilité du développement de l'ensemble de ses aptitudes morales et spirituelles.

Sujet : **L'homme peut-il se réaliser dans le travail ?**

I. Le travail comme activité contrainte et pénible

- a) La conception antique du travail (Aristote)
- b) La conception chrétienne et médiévale du travail

II. Le travail comme activité libre et épanouissante

- a) La consécration du citoyen-travailleur à la fin du XVIIIe siècle (Smith)
- b) L'homme en tant que produit de son propre travail (Hegel et Marx)

III. Le travail aujourd'hui : une activité aliénée ?

- a) L'aliénation du travail dans la société contemporaine
- b) Se libérer par le travail ou bien du travail ?

Références et concepts

- · Esclavage antique et moderne
- · Ethique protestante et esprit du capitalisme (Max Weber)
- · Dialectique du maître et de l'esclave (Hegel)
- · La critique du capitalisme par Karl Marx
- · Loisir antique et moderne selon Hannah Arendt

Ouverture vers d'autres sujets

- Le travail est-il pour l'individu le moyen de devenir une personne ?
- L'homme se reconnaît-il mieux dans le travail ou dans le loisir ?
- Le travail peut-il légitimer la richesse ?

Le conseil du prof:

Attention à ne pas tomber dans le « psychologisme », c'est-à-dire à ne pas mettre en avant le fait que certaines

personnes peuvent aimer travailler ou exercer leur métier, contrairement à d'autres... et ainsi à conclure que

la réponse à la question du sujet serait variable en fonction de la psychologie de chacun ! Il s'agit en effet, dans

le cadre de la réflexion philosophique, de se situer à un certain niveau de généralité, afin de voir dans quelle

mesure le travail engage une certaine conception de l'être humain et de son existence au sein de la société en général.

LA LIBERTÉ

A première vue, la liberté consiste donc à pouvoir faire ce qu'on veut. C'est la liberté d'agir.

Hobbes a défini ainsi la liberté :

Le mot LIBERTÉ désigne proprement l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles au extérieurs au mouvement), et peut être appliqué aux créatures sans raison ou inanimées aussi bien qu'aux créatures raisonnables. Si en effet une chose quelconque est liée ou entourée de manière à ne pas pouvoir se mouvoir, sauf dans un espace déterminé, délimité par l'opposition d'un corps extérieur, on dit que cette chose n'a pas la liberté d'aller plus loin. C'est ainsi qu'on a coutume de dire des créatures vivantes, lorsqu'elles sont emprisonnées ou retenues par des murs ou des chaînes, ou de l'eau lorsqu'elle est contenue par des rives ou par un récipient, faute de quoi elle se répandrait dans un espace plus grand, que ces choses n'ont pas la liberté de se mouvoir de la manière dont elles le feraient en l'absence d'obstacles extérieurs. Cependant, quand l'obstacle au mouvement réside dans la constitution de la chose en elle-même, on a coutume de dire qu'il lui manque, non pas la liberté, mais le pouvoir de se mouvoir ; c'est le cas lorsqu'une pierre gît immobile ou qu'un homme est cloué au lit par une maladie. D'après le sens propre (et généralement admis) du mot, un HOMME LIBRE est celui qui, s'agissant des choses que sa force et son intelligence lui permettent de faire, n'est pas empêché de faire celles qu'il a la volonté de faire.

I. Les lois s'opposent-elles à la liberté ?

A. Les lois limitent la liberté individuelle

A première vue, la liberté ainsi définie s'oppose à la loi, car la loi constitue bien une entrave extérieure à l'action individuelle.

Les lois humaines seraient donc des entraves à la liberté, et nous serions plus libres à l'état de nature qu'à l'état social. La liberté culminerait dans l'anarchie. Le slogan des anarchistes est d'ailleurs : « La liberté ou la mort ! »

B. Les lois sont la condition de la liberté collective

Mais si la loi m'interdit de nuire à autrui (et limite ainsi ma liberté), elle interdit aussi à autrui de me nuire. Ce que je perds en liberté, je le gagne donc en sécurité. La liberté de chacun s'arrête là où commence celle d'autrui, et pas avant, comme l'affirme la Déclaration des droits de l'homme de 1789 :

Certes, la sécurité n'est pas la liberté. Mais en un sens la sécurité est une condition de la liberté. Je me sens plus libre de sortir le soir dans la rue si la loi est appliquée qu'en temps de guerre civile. De même, je me sens plus libre d'aller et venir dans un Etat réglé par des lois que dans une jungle où je risque à chaque instant d'être attaqué par une bête sauvage.

Ici, la question est de savoir si l'homme est fondamentalement bon ou mauvais. Pour être anarchiste il faut penser que l'homme n'est pas un loup pour l'homme, ou en tout cas qu'il est capable de vivre harmonieusement sans qu'un Etat ne soit nécessaire pour régler les éventuels conflits.

La loi est donc la condition de la liberté dans la mesure où elle assure la sécurité. Mais il faut aller plus loin : au-delà de la sécurité, la loi permet à l'action collective de se déployer. Pensons par exemple à la liberté d'entreprendre, qui est rendue possible par la loi qui assure le respect des contrats. De manière plus générale, si au lieu de penser seulement à la liberté individuelle on essaie de penser ce que peut être la liberté collective, c'est-à-dire comment organiser l'action entre les hommes, alors on peut penser que la loi est la condition de cette liberté.

C'est ce que disait Spinoza :

L'homme raisonnable est plus libre dans la cité où il vit sous la loi commune que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même.

II. La liberté intérieure est-elle inaliénable ?

La liberté a d'abord été conçue dans le domaine de l'action et de la politique. Il s'agit alors de la liberté de faire, et l'homme libre s'oppose au prisonnier ou à l'esclave. C'est là un concept de liberté

qui a le mérite d'être clair et facile à comprendre. Mais on en est venu à se demander si la volonté elle-même est libre. Or il n'est pas évident du tout de savoir ce que signifie la liberté de la volonté.

Le champ où la liberté a toujours été connu, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine politique. [...]

En dépit de la grande influence que le concept d'une liberté intérieure non politique a exercé sur la tradition de la pensée, il semble qu'on puisse affirmer que l'homme ne saurait rien de la liberté intérieure s'il n'avait d'abord expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde.

Nous prenons conscience d'abord de la liberté ou de son contraire dans notre commerce avec d'autres, non dans le commerce avec nous-mêmes. Avant de devenir un attribut de la pensée ou une qualité de la volonté, la liberté a été comprise comme le statut de l'homme libre, qui lui permettait de se déplacer, de sortir de son foyer, d'aller dans le monde et de rencontrer d'autres gens en actes et en paroles. [...]

[L]e cœur humain, nous le savons tous, est un lieu très obscur, et tout ce qui se passe dans son obscurité ne peut être désigné comme un fait démontrable. La liberté comme fait démontrable et la politique coïncident et sont relatives l'une à l'autre comme deux côtés d'une même chose.

Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, « Qu'est-ce que la liberté ? »

A. La liberté intérieure semble inaliénable

1. La liberté de penser

Qu'est-ce donc que la liberté intérieure ?

C'est d'abord la liberté de penser. Je suis parfaitement libre, remarquait Descartes, d'adhérer ou non à une idée. Personne ne peut me forcer à croire ou non une chose, et d'ailleurs personne ne peut même savoir ce que je pense. On peut donc me forcer à agir (par exemple à adopter les signes extérieurs d'une religion qui n'est pas la mienne, ou à abjurer publiquement mon dieu), mais non à penser telle ou telle chose.

La liberté de penser est donc une liberté évidente et indubitable, qui s'éprouve directement.

Et pourtant, on peut déjà critiquer ce point de vue. Le mathématicien est-il véritablement libre ? D'un certain point de vue, non, car il est soumis à la raison. On est plus libre quand on traite une rédaction de français qu'une dissertation de philosophie. Dans la mesure où on pense, on se guide en effet sur la vérité que l'on cherche à reconnaître et à exprimer. Personne ne peut m'obliger à accepter ou non une idée, mais quelque chose en moi m'y oblige tout aussi impérieusement : ma raison.

Toute la difficulté est de savoir si cette obéissance à la raison est une restriction de ma liberté – auquel cas on devra dire que le fou ou le sot sont plus libres que le sage – ou si au contraire ma liberté culmine dans la lucidité et l'obéissance à la raison...

2. La liberté de vouloir

Outre la liberté de penser, il y a la liberté de vouloir.

Les stoïciens disent ainsi que ma liberté fondamentale réside en mon esprit : je suis libre de vouloir telle ou telle chose, d'accorder de la valeur à telle ou telle chose. Or toute action découle de ma volonté. Par conséquent mon action est, elle aussi, toujours parfaitement libre :

Homme, tu possèdes par nature une volonté qui ne connaît ni obstacles ni contraintes : voilà ce qui est écrit dans ces entrailles. Je te le ferai voir d'abord à propos de l'assentiment. Y a-t-il quelqu'un qui puisse t'empêcher d'adhérer à la vérité ? Personne ; tu vois bien que, en cette matière, ta volonté ne rencontre ni contrainte, ni obstacle, ni empêchement. Eh bien ! en est-il autrement dans le cas des désirs et des tendances ? Qui peut vaincre une tendance, sinon une autre tendance ? un désir ou une aversion, sinon un autre désir ou une aversion ? Si l'on me menace de mort, dis-tu, on me contraint ? Ce n'est pas cette menace qui te contraint d'agir, c'est l'opinion que tel ou tel acte est préférable à la mort ; c'est donc bien encore ton jugement qui t'y oblige ; c'est la volonté qui oblige la volonté.

Epictète, Entretiens, livre I, chap. 17

On ne décide pas des circonstances, mais la situation étant donnée on a toujours le choix. Pour être libre il suffit donc de savoir distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas :

Souviens-toi donc de ceci : si tu crois soumis à ta volonté ce qui est, par nature, esclave d'autrui, si tu crois que dépende de toi ce qui dépend d'un autre, tu te sentiras entravé, tu gémiras, tu auras l'âme inquiète, tu t'en prendras aux dieux et aux hommes. Mais si tu penses que seul dépend de toi ce qui dépend de doit, que dépend d'autrui ce qui réellement dépend d'autrui, tu ne te sentiras jamais contraint à agir, jamais entravé dans ton action, tu ne t'en prendras à personne, tu n'accuseras personne, tu ne feras aucun acte qui ne soit volontaire ; nul ne pourra te léser, nul ne sera ton ennemi, car aucun malheur ne pourra t'atteindre.

Epictète, Manuel, I, 1

Il existe donc un lien intime entre la liberté et la mort. L'homme qui est prêt à mourir est parfaitement libre, car personne ne peut le contraindre, les menaces n'ont aucun effet sur lui.

Mais il en va ici un peu comme pour la liberté de penser : certes, personne ne me contraint de l'extérieur à vouloir ceci ou cela. Mais suis-je vraiment libre de préférer la mort à la souffrance du travail ? Je ne ressens guère cette liberté de volonté, et j'ai plutôt l'impression d'être soumis à mon corps, à mes peurs et mes souffrances. Là encore, c'est une force intérieure qui me lie, mais elle n'en est pas moins impérieuse, bien au contraire.

Je ne serais donc pas soumis à autrui mais à moi-même, à la nature humaine.

3. L'homme est condamné à être libre

Sartre prend le contre-pied de cette idée. Prolongeant la théorie des stoïciens, il affirme que l'homme est parfaitement libre, car il n'existe pas de nature humaine, ni de Dieu, ni d'inconscient, ni aucune excuse de la sorte qui nous permettrait de nous défaire de notre liberté et de notre responsabilité fondamentale.

L'homme est donc libre, absolument libre, car libre de se créer lui-même. En effet l'homme n'est pas ce qu'il est mais ce qu'il fait. « L'existence précède l'essence. » La nature humaine n'existe pas car l'homme n'est rien d'autre que la somme de ses actes.

La seule chose dont nous ne sommes pas libres, c'est donc de renoncer à notre liberté. D'où la formule de Sartre : « L'homme est condamné à être libre. »

Dostoïevski avait écrit : « Si Dieu n'existait pas tout serait permis. » C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait.

Jean-Paul Sartre (1905-1980), *L'Existentialisme est un humanisme* (1946)

B. La liberté intérieure dépend de la liberté extérieure

1. Critique du stoïcisme et de l'existentialisme

On peut tout de même adresser quelques critiques aux théories précédentes :

- La liberté de vouloir dont parlent les stoïciens est la liberté d'éviter le mal par le pire (par exemple : l'esclave est « libre » de mourir plutôt que de travailler) : belle liberté !
- Comme on l'a vu, la volonté n'est pas vraiment libre : elle ne dépend que de nous, mais de cela elle dépend fortement ! Nous ne sommes pas plus libres de vouloir autre chose que ce que nous voulons, que nous ne sommes libres d'être autre chose que ce que nous sommes. (Vous me suivez?)
- Finalement l'existentialisme sartrien apparaît davantage comme une posture morale qu'autre chose : ce n'est pas vraiment une théorie qui décrit la réalité mais surtout une attitude, un regard porté sur l'homme qui le responsabilise. (Je ne veux pas dire que cette posture n'est pas intéressante. C'est là une autre question...)

2. Liberté de penser et liberté d'expression

Cela dit, on peut remarquer que la liberté intérieure dépend en grande partie de la liberté extérieure.

En particulier, la liberté de penser dépend directement de la liberté d'expression. Contrairement aux apparences on ne pense jamais seul. C'est dans le dialogue aux autres que l'on pense. Je penserais donc bien mieux dans un pays où règne la liberté d'expression, et où je peux discuter avec autrui, lire des journaux et des livres, etc., que si je vis en ermite replié sur moi-même ou dans une dictature sans véritable liberté d'expression.

C. L'insoutenable légèreté de l'être

1. Voulons-nous vraiment être libres ?

Concernant la liberté intérieure, il est intéressant de remarquer que l'homme ne désire pas vraiment cette liberté. La liberté de penser par soi-même est un fardeau qui fait peser une lourde responsabilité sur nos épaules, et il est bien plus facile de fuir cette liberté en pensant comme tout le monde et en se réfugiant dans l'idéologie du moment.

Ainsi selon Kant, paresse et lâcheté sont les causes de notre persistante aliénation mentale.

2. L'aliénation

Ceci permet de comprendre les multiples formes d'aliénation : outre l'idéologie, il y a la soumission quotidienne à l'opinion et aux valeurs dominantes : l'homme moderne a tendance à penser comme « On » pense, à lire ce qu'« On » lit, à parler de ce dont « On » parle, etc.

Martin Heidegger, philosophe existentialiste, a élaboré cette théorie de l'aliénation, qui prolonge la théorie de Marx.

On trouve également chez Kierkegaard, précurseur de l'existentialisme, cette formule : « La foule, c'est le mensonge. »

Enfin, si vous êtes intéressés par ce regard critique sur l'homme contemporain, je vous recommande chaudement la lecture de la très courte nouvelle de Tolstoï intitulée La Mort d'Ivan Illich et qui résume bien plus agréablement que n'importe quel ouvrage philosophique l'attitude que dénoncent les existentialistes.

Pour désigner notre refus de la liberté, Kundera parle d'une insoutenable légèreté de l'être, titre de l'un de ses romans.

On retrouve cette idée un peu partout :

- Chez Dostoïevski : « Il n'y a rien de plus séduisant pour l'homme que le libre arbitre, mais aussi rien de plus douloureux. » (Les Frères Karamazov, V, V : « Le Grand Inquisiteur »)
- Chez Albert Camus : « J'ai appris moi aussi que j'avais peur de la liberté. Vive donc le maître, quel qu'il soit, pour remplacer la loi du ciel. » (La Chute)

Et enfin chez Hegel, avec qui nous pouvons conclure : « Il est plus facile d'être esclave que maître. »

III. Déterminisme et liberté

Il y a une opposition fondamentale entre notre intuition de la liberté (je sens que je peux déplacer ma main à gauche ou à droite) et l'idée scientifique du déterminisme (les mêmes causes produisent les mêmes effets, c'est-à-dire que la cause détermine l'effet).

A. Quelques mots sur le déterminisme

Cette idée du déterminisme de la nature était en vogue au XIX^e siècle. Laplace concevait l'univers comme une horloge : un esprit omniscient qui connaîtrait l'état de l'univers à un instant donné, ainsi que ses lois d'évolution, pourrait en déduire son état à tout instant futur. Au XX^e siècle, de nombreuses théories scientifiques ne sont plus formulées par des équations déterministes mais par des modèles statistiques. Par exemple, la mécanique quantique prédit seulement la probabilité pour qu'un tel événement se produise ou non. Certains philosophes se basent là-dessus pour affirmer que le monde n'est pas déterminé, et qu'il existe une indétermination fondamentale au cœur même de la matière.

A ce sujet je tiens à insister sur quelques points :

- Premièrement, il faut être extrêmement prudent dans l'interprétation des résultats de la science en général et de la mécanique quantique en particulier, car les scientifiques eux-mêmes n'y comprennent pas grand-chose et les philosophes encore moins (en général).
- Deuxièmement, les conclusions à tirer de la mécanique quantique sont loin d'être claires. On peut penser que ces modèles statistiques ne prouvent pas quelque indétermination fondamentale que ce soit mais témoignent seulement de notre incompréhension des mécanismes fondamentaux, un peu comme si on décrivait le lancer d'un dé par une loi statistique faute de pouvoir calculer sa trajectoire exacte et de prédire ainsi le résultat de l'expérience. D'ailleurs Einstein lui-même est toujours resté déterministe, malgré les succès de la mécanique quantique : « Dieu ne joue pas aux dés », disait-il.
- J'ajouterais même que le fait qu'une loi statistique s'applique prouve, en un sens, l'existence d'un déterminisme à l'œuvre. Pour reprendre l'exemple simple du dé, celui-ci ne sera régi par une loi statistique que s'il est parfaitement symétrique ; il suffit qu'il soit déséquilibré ou déformé pour que les résultats soient faussés. Peut-être que si la nature était véritablement indéterminée les lois statistiques (loi des grands nombres notamment) elles-mêmes ne pourraient la décrire.

Le déterminisme est une hypothèse métaphysique, au sens où elle ne peut sans doute pas être tranchée par l'expérience. Plus précisément, on ne pourra jamais prouver que le monde est déterminé. Même un très grand nombre de causes produisant toujours les mêmes effets ne prouveront jamais qu'il n'est pas possible qu'un autre résultat surgisse à la prochaine expérience.

En revanche, on pourrait bien démontrer l'indéterminisme : il suffirait de réaliser deux expériences rigoureusement identiques et d'observer deux résultats différents. Le seul problème, mais il est de taille, est que nous ne parviendrons sans doute jamais à produire deux expériences rigoureusement identiques. Souvenez-vous de Pascal : il n'y a pas deux grains de raisins identiques...

Ces difficultés étant soulignées, j'insisterai sur un dernier point, un argument philosophique cette fois : c'est qu'il nous est très difficile d'imaginer l'indéterminisme. Quand on y pense, l'idée qu'une même cause puisse produire deux effets différents est très difficilement concevable, elle heurte l'esprit scientifique dans son fondement même. D'où viendrait, en effet, la différence ? Peut-être est-ce là un préjugé, mais nous ne sommes guère capables de renoncer à l'hypothèse déterministe. Remettre en cause le déterminisme, c'est remettre en cause l'idée même de causalité...

B. Le libre arbitre

Commençons par exposer la conception de la liberté qui s'oppose au déterminisme : la liberté comme libre arbitre. Je distinguerai ici deux types de libre arbitre.

1. La liberté comme acte gratuit

Souvenez-vous : la liberté métaphysique, la liberté de la volonté, a été conçue par un déplacement du concept de liberté des actions vers la volonté. Or la liberté d'action était définie comme l'absence d'entraves ; par suite on conçut naturellement la liberté de la volonté aussi comme absence d'entrave, absence de détermination.

Si ma volonté est influencée par mes parents, mes amis, mes professeurs ou la télévision, je ne suis pas libre, je suis aliéné. En suivant ce fil de pensée certains philosophes en sont venus à imaginer que la liberté de la volonté réside dans son indépendance absolue à l'égard de toute cause. L'acte libre serait l'acte gratuit, c'est-à-dire un acte sans cause ni raison, qui échapperait à la grande chaîne de la causalité. La liberté serait cette capacité humaine, un peu miraculeuse, d'initier une chaîne causale à partir de rien. Le modèle de cette liberté est la liberté divine qu'aurait eue Dieu de se créer lui-même : selon les théologiens Dieu est *causa sui*, cause de soi, ce qui existe par soi-même.

Le romancier André Gide avait une telle conception de la liberté :

J'ai longtemps pensé que c'est là ce qui distingue l'homme des animaux, une action gratuite... Et comprenez qu'il ne faut pas entendre par là une action qui ne rapporte rien, car sans cela... Non mais gratuit, un acte qui n'est motivé par rien. Comprenez-vous ? Intérêt, passion, rien... L'acte désintéressé ; né de soi ; l'acte aussi sans but ; donc sans maître ; l'acte libre, l'acte autochtone.

André Gide, *Le Prométhée mal enchaîné*

André Gide a mis en scène une telle liberté dans son roman *Les Caves du Vatican* : alors qu'il est dans un train, le héros, Lafcadio, décide de commettre un acte – un meurtre – à partir de raisons purement arbitraires :

– Là, sous ma main, cette double fermeture – tandis qu'il est distrait et regarde au loin devant lui – joue, ma foi ! plus aisément encore qu'on eût cru. Si je puis compter jusqu'à douze, sans me presser, avant de voir dans la campagne quelque feu, le tapir est sauvé. Je commence : Une ; deux ; trois ; quatre ; (lentement ! lentement !) cinq ; six ; sept ; huit ; neuf... Dix, un feu...

André Gide, Les Caves du Vatican

Mais cet acte est-il vraiment gratuit ? Il a bien une cause : la lumière dans la campagne. Et il y a même une volonté à l'origine de cet acte : prouver que l'homme est libre.

De plus, que vaut une telle liberté ? C'est la liberté de prendre nos décisions au hasard. Il faut bien comprendre que cette idée ne nous intéresse guère. Certes, il serait beau, en un sens, de pouvoir prouver que l'homme a la capacité d'échapper au déterminisme universel de la nature, mais nous ne voulons pourtant pas que nos décisions soient prises de manière aléatoire en nous-mêmes !

Conclusion : l'acte gratuit n'existe sans doute pas, et surtout il ne nous intéresse pas.

2. La liberté comme indépendance à l'égard de nos instincts

Ce second concept du libre arbitre est, au contraire, très intéressant car il est la condition de possibilité de l'action morale. Si je trouve un portefeuille dans la rue, j'ai le devoir moral de le rendre. Or pour cela, il faut que j'aie la liberté de m'opposer à mes désirs, en l'occurrence à mon désir égoïste de garder l'argent pour moi.

La seule conscience de ce devoir prouve d'ailleurs que nous avons cette liberté. Nous ne sentirions pas en nous le devoir de faire une chose, si nous n'avions pas la possibilité de faire cette chose. C'est ce que voulait dire Kant par cette formule énigmatique : « Tu dois donc tu peux ».

Rousseau voit dans cette liberté, plutôt que dans l'intelligence, la véritable différence entre l'homme et l'animal :

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits, ou de grain, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il

s'était avisé d'en essayer. [...]

Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins. Quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête ; ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Discours sur l'origine de l'inégalité (1755)

Tout le problème est de savoir comment nous pouvons nous opposer à un désir. Ne faut-il pas toujours un autre désir pour s'opposer à un désir ? Kant tente de conceptualiser la possibilité d'une volonté autonome, c'est-à-dire capable d'être déterminée par la raison seule. Mais il faut bien reconnaître que du point de vue psychologique, l'idée d'un acte purement désintéressée est incompréhensible : comment un être vivant peut-il faire un effort s'il n'a rien à obtenir en retour ?

Nietzsche propose un argument subtil pour expliquer l'illusion de liberté que nous ressentons : nous croyons que notre volonté se réalise toujours parce que nous appelons « notre volonté » celui de nos désirs qui l'a emporté sur les autres et qui donc se traduit en actes : nous avons en nous une guerre civile de désirs, mais nous nous identifions à celui qui emporte la bataille, créant ainsi l'idée fictive d'un « moi » unitaire :

Ce qu'on nomme « libre arbitre » est essentiellement notre sentiment de supériorité à l'égard de celui qui doit obéir. [...] Un homme qui veut commander en lui-même à quelque chose qui obéit ou dont il se croit obéi. Mais [...] si [...] nous sommes à la fois celui qui commande et celui qui obéit, et si nous connaissons, en tant que sujet obéissant, la contrainte, l'oppression, la résistance, le trouble, sentiments qui accompagnent immédiatement l'acte de volonté ; si, d'autre part, nous avons l'habitude de nous duper nous-mêmes grâce au concept synthétique du « moi », on voit que toute une chaîne de conclusions erronées, et donc de jugements faux sur la volonté elle-même, viennent encore s'agréger au vouloir. Ainsi celui qui veut croit-il de bonne foi qu'il suffit de vouloir pour agir. Comme dans la très grande majorité des cas, la volonté n'entre en jeu que là où elle s'attend à être obéie, donc à susciter un acte, on en est venu à croire, fallacieusement, qu'une telle conséquence était nécessaire. [...] L'effet, c'est moi : ce qui se produit ici ne diffère pas de ce qui

se passe dans toute collectivité heureuse et bien organisée : la classe dirigeante s'identifie aux succès de la collectivité.

Friedrich Nietzsche, Par-delà bien et mal, § 19

Autant dire que l'idée d'une capacité, en l'homme, à s'opposer à ses désirs au sens fort, c'est-à-dire l'idée d'une véritable autonomie de la volonté, est tout aussi difficile à admettre que celle d'un acte gratuit.

Par conséquent, peut-être vaut-il mieux renoncer au libre arbitre, accepter l'hypothèse déterministe et tenter de penser la liberté dans un cadre déterministe.

C. La philosophie déterministe

Spinoza est le philosophe déterministe le plus célèbre.

Pour lui, le monde est déterminé. Et l'homme n'est pas un empire dans un empire. Il n'est qu'une partie de la nature. Et par conséquent il est déterminé, comme toute chose.

Le libre arbitre n'existe donc pas. C'est une illusion. L'homme se croit libre car il ignore les causes qui le déterminent à agir et à désirer.

Reprenons notre exemple du début : je me crois libre de déplacer ma main à gauche ou à droite uniquement parce que je ne perçois pas le déterminisme à l'œuvre qui me poussera fatalement à accomplir l'un ou l'autre de ces mouvements. En réalité je ne suis absolument pas libre de cela. Il était déterminé, de toute éternité, que j'allais déplacer ma main, par exemple, d'abord à gauche puis à droite.

Pour illustrer son propos, Spinoza prend l'image de la pierre. L'homme est comme une pierre qui tombe, et qui se croit libre uniquement parce qu'il a conscience de son mouvement sans avoir conscience des causes qui le poussent à suivre un tel mouvement. Plus tard, Wittgenstein prend l'image d'une feuille morte tombant à terre pour illustrer la même idée.

Mais descendons aux choses créées qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Pour rendre cela clair et intelligible, concevons une chose

très simple : une pierre par exemple reçoit, d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans le mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure. Et ce qui est vrai de la pierre, il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité qu'il vous plaise de lui attribuer, si nombreuses que puissent être ses aptitudes, parce que toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée. Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait un effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre, assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent.

Baruch Spinoza, Lettre à Schuller

Toutefois, la vision déterministe des choses n'empêche nullement de concevoir une certaine liberté. Au contraire, cela nous permet de repenser la liberté et de mieux comprendre ce que nous entendons véritablement par ce mot.

1. Liberté et déterminisme ne s'opposent pas

Premier point : il n'y a pas d'opposition entre déterminisme et liberté, et ce pour plusieurs raisons :

- La liberté n'est pas le hasard. Comme nous l'avons dit plus haut, la liberté n'est pas l'indéterminisme. Ce qui nous intéresse n'est pas que nos décisions soient prises au hasard, mais selon une modalité propre, qui nous convienne...
- La détermination n'est pas la contrainte. La liberté est l'absence d'entraves extérieures, mais non pas de toute détermination, et en particulier la liberté n'est pas l'absence de détermination intérieure. Au contraire, Spinoza définit l'acte libre comme celui qui est déterminé intérieurement.
- On peut même dire que le déterminisme est la condition de la liberté : pour pouvoir agir, il faut que le bras obéisse à la main ; il faut que le monde soit régulier et prévisible ; enfin pour être libre il

faut être, il faut exister, il faut être quelque chose. La liberté divine de s'auto-crée est un mythe inconcevable. On ne peut parler de liberté qu'à partir d'un être donné. La facticité (être ce que je suis, tel que je suis, ici et maintenant) est la condition de la liberté.

2. Vers une nouvelle conception de la liberté

Finalement le déterminisme nous pousse à repenser la liberté.

Il nous fait prendre conscience du fait que la liberté n'est pas l'absence de toute détermination mais l'existence d'un certain type de déterminisme. Précisons deux points essentiels.

Premièrement, la liberté ne consiste pas à supprimer le déterminisme (ce qui serait complètement impossible) mais à prendre conscience des déterminismes afin d'orienter notre action en fonction de ces données. Ici le contre-exemple, le repoussoir, est la mouche : la pauvre soie passe sa journée à butter contre la vitre qu'elle ne voit pas.

Les stoïciens nous invitent à ne pas être des mouches dans la vie de tous les jours. C'est-à-dire à accepter le destin, c'est-à-dire accepter la nécessité. Cela veut dire d'abord distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas et accepter ce qui ne dépend pas de nous.

Attention ! Il ne faut pas confondre déterminisme et fatalisme. Comme l'a bien souligné Alain, le déterminisme est en vérité le contraire du fatalisme. Selon le fatalisme, quoi que nous fassions nous subirons le même sort. Selon le déterminisme au contraire, chacun de nos actes compte et détermine notre avenir. Le monde est déterminé, mais par nous-mêmes !

Deuxièmement, dans la lignée de Spinoza, Bergson définit la liberté comme l'adhésion à soi-même. L'homme libre est celui qui est en accord avec lui-même et qui sait ce qu'il veut. L'acte libre est celui qui exprime notre personnalité profonde et dans lequel nous pouvons nous reconnaître. Par opposition, l'homme aliéné est celui qui est embrouillé, qui n'a pas tiré les choses au clair et ne sait pas ce qu'il veut ; l'acte accompli sous influence est celui qui ne nous ressemble pas et dans lequel nous ne pouvons pas nous reconnaître, car nous n'en sommes pas véritablement la cause.

Finalement, selon cette conception la liberté se conquiert par un travail de clarification opéré sur soi. On pourrait dire que pour être libre il faut suivre l'injonction de Nietzsche : « Deviens ce que tu es ! »

Conclusion

Pour conclure, il y a deux grandes manières de penser la liberté :

- On peut penser la liberté à partir de la spontanéité. On verra alors dans la liberté un sentiment subjectif de faire ce que l'on veut, et on pourra être mené à penser la liberté comme libre arbitre ou comme puissance. Le fou et le sot offrent peut-être des figures percutantes de cette liberté !
- On peut penser la liberté comme obéissance à la raison. Alors la liberté n'est plus à chercher dans le hasard ou la folie, mais au contraire dans la sagesse, dans la lucidité et la conscience des nécessités du monde.

La liberté, c'est l'absence de mur. Il y a donc deux manières d'être libre : briser les murs (première solution) ou les contourner (deuxième solution). On peut concilier les deux approches : les stoïciens recommandent de distinguer les murs inébranlables des autres afin de concentrer nos coups de marteaux sur ces derniers.



LA SOCIÉTÉ - SYNTHÈSE

La vie en société est une donnée fondamentale de l'existence humaine, depuis les premières tribus préhistoriques... jusqu'aux actuels « réseaux sociaux » sur internet. Ceci nous amène à nous interroger sur le sens et la valeur de l'existence sociale de l'homme : pourquoi vivons-nous ensemble ?

Le mot français société vient du latin « societas » qui signifie : association, réunion, société, et qui a lui-même été formé à partir du mot latin « socius » : compagnon, camarade ou allié.

La société désigne en général un groupe d'individus formant un tout uni par des liens de dépendance mutuelle et structuré par une forme d'organisation commune.

En ce sens, il existe aussi bien des sociétés chez les humains que chez la plupart des animaux (abeilles, termites, fourmis, loups, lions, girafes, éléphants, dauphins etc.).

Cependant, les sociétés humaines comportent certaines caractéristiques spécifiques, absentes chez les animaux : elles supposent une conscience des liens qui unissent les individus entre eux (par opposition à l'instinct unissant les animaux sociaux), ainsi que l'existence d'institutions, c'est-à-dire de règles et de structures qui permettent d'organiser la vie collective (les coutumes, la langue, la religion, la famille, l'Etat etc.).

Sujet : L'homme est-il naturellement sociable ?

I. L'hypothèse de la sociabilité naturelle

- a) La thèse de la sociabilité naturelle selon Aristote
- b) La question des échanges économiques

II. L'hypothèse de l'insociabilité naturelle

- a) L'insociabilité naturelle de l'homme selon Hobbes
- b) La thèse de Rousseau : l'homme naturel est un animal asocial
- c) L'émergence de l'"homo oeconomicus" dans la pensée moderne

III. Synthèse : « l'insociable sociabilité »

- a) « l'insociable sociabilité » selon Kant
- b) La famille, la société civile et l'Etat selon Hegel

Références et concepts

Animal social et politique (selon Aristote)

« L'homme est un loup pour l'homme » (Hobbes)

Economie politique (A. Smith)

Institution

Sociologie

Ouverture vers d'autres sujets

- Les hommes ne vivent-ils en société que par intérêt ?
- Le don peut-il être gratuit ou n'est-il qu'une forme d'échange ?
- Peut-il exister une société sans État ?

Le conseil du prof

Attention (remarque de vocabulaire) : il convient de bien orthographier et de ne pas confondre les quatre termes suivants : 1) sociable (capable de vivre en harmonie avec ses semblables au sein d'une société), 2) insociable (le contraire du précédent : incapable de vivre en harmonie avec ses semblables), 3) social (qui vit en société ou qui concerne la vie sociale), 4) asocial (se dit d'un homme qui n'a pas du tout de relations avec ses semblables).

L'ART - FICHE DE SYNTHÈSE

Définitions et problématiques

Tout se passe souvent comme si l'art en général était relégué au rang d'occupation inutile : les arts dans leur diversité auraient ceci de commun, de n'avoir aucune prétention à la vérité, et pas davantage de finalité pragmatique.

L'art ne sert à rien, il est inutile.

La science en revanche, parce qu'elle a pour rôle d'établir un savoir certain et démontré, permet de connaître la nature et d'en dégager les lois ; or, connaître la légalité naturelle, c'est être capable de prévoir les phénomènes ; donc de les dominer en devenant capable de mettre ces lois à notre service. La science est alors nécessaire à l'homme tandis que l'art l'est moins. Mais l'expression est peu rigoureuse : si est nécessaire, ce qui ne peut pas ne pas être, alors la nécessité n'est pas susceptible de degré, en sorte que parler de « moins nécessaire » n'a aucun sens. Entre la nécessité et la contingence, il n'y a pas de tiers terme ni de position intermédiaire. Se pourrait-il que l'art ait changé de statut, qu'il n'ait plus maintenant pour nous la nécessité qu'il a eue jadis pour d'autres ?

Pour que cette hypothèse puisse cependant être retenue, encore faudrait-il expliquer ce qui s'est modifié dans notre rapport à l'art, et pourquoi une telle modification s'est produite : peut-être est-elle due aux progrès de la science précisément, c'est-à-dire au désenchantement d'un monde de moins en moins étrange ou inquiétant, dans lequel les œuvres et leur dimension symbolique seraient de moins en moins nécessaires ? Peut-être aussi l'homme dispose-t-il désormais de moyens plus adéquats que les œuvres pour parvenir à une claire conscience de lui-même ? A moins, et tout au contraire, que les hommes de notre modernité, livrés tout entiers à une volonté de domination, d'emprise et de calcul, ne soient désormais incapables d'avoir un rapport aux œuvres ?

Sujet : L'art est-il moins nécessaire que la science ?

I. Le désenchantement du monde et la perte de nécessité de l'art

a) Le sacre de l'utilité

b) Quand la science devient nécessaire, l'art ne l'est plus

II. L'art constitue une étape dépassée de la prise de conscience en soi

a) Le prise de conscience de soi théorique et pratique

b) Le besoin spirituel supérieur au besoin pragmatique

III. « L'origine de l'œuvre d'art »

a) La critique de la pensée calculante

b) Les œuvres d'art sacralisent la liberté de l'homme

Références et concepts

· L'échec de la mimésis aristotélicienne

· La critique des artistes par Platon

· Le génie chez Kant

Ouverture vers d'autres sujets

· Peut-on convaincre autrui qu'une œuvre d'art est belle ?

· L'art n'obéit-il à aucune règle ?

· Une œuvre d'art peut-elle être laide ?

Le conseil du prof

Veillez à distinguer dans la majorité des sujets l'art au sens large (soit l'ensemble des connaissances et des savoir-faire nécessaires à la maîtrise d'une pratique donnée – art médical, art poétique etc. Art est ici synonyme de technique, comme dans l'expression « arts et métiers ») et l'art au sens restreint, soit l'ensemble des activités visant à la création d'œuvres esthétiques (cf. les beaux-arts, l'amour de l'art etc.) Ces deux sens ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : ainsi l'art du peintre renvoie aussi bien à la technique picturale qu'à l'intention esthétique de l'artiste.

LE TRAVAIL - FICHE DE SYNTHÈSE

Définitions et problématiques :

L'étymologie du mot travail nous rappelle qu'il s'agit d'une activité vécue comme une contrainte pénible par la plupart des hommes : « tripalium », en latin, signifie « torture » ...

Dans l'antiquité, le travail était considéré comme une activité indigne de l'homme, car imposant des contraintes pénibles liées à la nécessité vitale de se procurer quotidiennement de quoi satisfaire ses besoins.

De nos jours, même si elle n'est pas toujours appréciée, cette activité apparaît davantage comme une activité valorisée et valorisante : elle nous permet de nous procurer de quoi vivre (c'est un « gagne-pain »), et elle nous enrichit tant au sens propre (par l'épargne, le travailleur salarié peut se constituer un pécule) qu'au sens figuré : dans la mesure du moins où nous avons la chance d'exercer un métier que nous avons choisi et qui nous plaît !

Peut-on envisager une société sans travail ? Dans le prolongement de la question précédente, on se demandera si le vieux rêve de l'humanité de se débarrasser du travail pourra se réaliser: Aristote rêvait qu'un jour les métiers à tisser puissent « travailler » seuls, sans l'aide de l'homme. Or ce rêve une fois réalisé ne se transformerait-il pas rapidement en cauchemar ? La « fin du travail » (l'un des thèmes dominants de la réflexion économique et sociale des années 1980-1990) est-elle non seulement possible mais encore souhaitable ?

Peut-on définir l'homme comme un « homo faber » ? Cette expression latine (définissant l'être humain comme « fabricant [d'outils] » et forgée par le philosophe français Henri Bergson) permet de souligner que toute activité humaine, en particulier le travail, requiert un savoir-faire technique et la médiation de certains outils.

Par-là, le travail permettrait à l'homme de se réaliser pleinement, en l'incitant à développer son intelligence pratique, ce qui serait la condition de possibilité du développement de l'ensemble de ses aptitudes morales et spirituelles.

Sujet : **L'homme peut-il se réaliser dans le travail ?**

I. Le travail comme activité contrainte et pénible

- a) La conception antique du travail (Aristote)
- b) La conception chrétienne et médiévale du travail

II. Le travail comme activité libre et épanouissante

- a) La consécration du citoyen-travailleur à la fin du XVIIIe siècle (Smith)
- b) L'homme en tant que produit de son propre travail (Hegel et Marx)

III. Le travail aujourd'hui : une activité aliénée ?

- a) L'aliénation du travail dans la société contemporaine
- b) Se libérer par le travail ou bien du travail ?

Références et concepts

- · Esclavage antique et moderne
- · Ethique protestante et esprit du capitalisme (Max Weber)
- · Dialectique du maître et de l'esclave (Hegel)
- · La critique du capitalisme par Karl Marx
- · Loisir antique et moderne selon Hannah Arendt

Ouverture vers d'autres sujets

- Le travail est-il pour l'individu le moyen de devenir une personne ?
- L'homme se reconnaît-il mieux dans le travail ou dans le loisir ?
- Le travail peut-il légitimer la richesse ?

Le conseil du prof:

Attention à ne pas tomber dans le « psychologisme », c'est-à-dire à ne pas mettre en avant le fait que certaines

personnes peuvent aimer travailler ou exercer leur métier, contrairement à d'autres... et ainsi à conclure que

la réponse à la question du sujet serait variable en fonction de la psychologie de chacun ! Il s'agit en effet, dans

le cadre de la réflexion philosophique, de se situer à un certain niveau de généralité, afin de voir dans quelle

mesure le travail engage une certaine conception de l'être humain et de son existence au sein de la société en général.

LE TRAVAIL - FICHE DE SYNTHÈSE

Définitions et problématiques :

L'étymologie du mot travail nous rappelle qu'il s'agit d'une activité vécue comme une contrainte pénible par la plupart des hommes : « tripalium », en latin, signifie « torture » ...

Dans l'antiquité, le travail était considéré comme une activité indigne de l'homme, car imposant des contraintes pénibles liées à la nécessité vitale de se procurer quotidiennement de quoi satisfaire ses besoins.

De nos jours, même si elle n'est pas toujours appréciée, cette activité apparaît davantage comme une activité valorisée et valorisante : elle nous permet de nous procurer de quoi vivre (c'est un « gagne-pain »), et elle nous enrichit tant au sens propre (par l'épargne, le travailleur salarié peut se constituer un pécule) qu'au sens figuré : dans la mesure du moins où nous avons la chance d'exercer un métier que nous avons choisi et qui nous plaît !

Peut-on envisager une société sans travail ? Dans le prolongement de la question précédente, on se demandera si le vieux rêve de l'humanité de se débarrasser du travail pourra se réaliser: Aristote rêvait qu'un jour les métiers à tisser puissent « travailler » seuls, sans l'aide de l'homme. Or ce rêve une fois réalisé ne se transformerait-il pas rapidement en cauchemar ? La « fin du travail » (l'un des thèmes dominants de la réflexion économique et sociale des années 1980-1990) est-elle non seulement possible mais encore souhaitable ?

Peut-on définir l'homme comme un « homo faber » ? Cette expression latine (définissant l'être humain comme « fabricant [d'outils] » et forgée par le philosophe français Henri Bergson) permet de souligner que toute activité humaine, en particulier le travail, requiert un savoir-faire technique et la médiation de certains outils.

Par-là, le travail permettrait à l'homme de se réaliser pleinement, en l'incitant à développer son intelligence pratique, ce qui serait la condition de possibilité du développement de l'ensemble de ses aptitudes morales et spirituelles.

Sujet : **L'homme peut-il se réaliser dans le travail ?**

I. Le travail comme activité contrainte et pénible

- a) La conception antique du travail (Aristote)
- b) La conception chrétienne et médiévale du travail

II. Le travail comme activité libre et épanouissante

- a) La consécration du citoyen-travailleur à la fin du XVIIIe siècle (Smith)
- b) L'homme en tant que produit de son propre travail (Hegel et Marx)

III. Le travail aujourd'hui : une activité aliénée ?

- a) L'aliénation du travail dans la société contemporaine
- b) Se libérer par le travail ou bien du travail ?

Références et concepts

- · Esclavage antique et moderne
- · Ethique protestante et esprit du capitalisme (Max Weber)
- · Dialectique du maître et de l'esclave (Hegel)
- · La critique du capitalisme par Karl Marx
- · Loisir antique et moderne selon Hannah Arendt

Ouverture vers d'autres sujets

- Le travail est-il pour l'individu le moyen de devenir une personne ?
- L'homme se reconnaît-il mieux dans le travail ou dans le loisir ?
- Le travail peut-il légitimer la richesse ?

Le conseil du prof:

Attention à ne pas tomber dans le « psychologisme », c'est-à-dire à ne pas mettre en avant le fait que certaines

personnes peuvent aimer travailler ou exercer leur métier, contrairement à d'autres... et ainsi à conclure que

la réponse à la question du sujet serait variable en fonction de la psychologie de chacun ! Il s'agit en effet, dans

le cadre de la réflexion philosophique, de se situer à un certain niveau de généralité, afin de voir dans quelle

mesure le travail engage une certaine conception de l'être humain et de son existence au sein de la société en général.