

COURS DE PHILOSOPHIE

Leçon 1 : LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE

I. DES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE

La philosophie, en tant que questionnement rationnel, visant à apporter des réponses aux énigmes que la réalité propose éternellement au souci des hommes, il est tout à fait important pour nous de s'intéresser aux questions de ses origines dès le début de ce travail. En fait, la philosophie n'a pas toujours existé. A l'en croire, Jean Lacroix nous souligne que « la philosophie ne nous est pas tombée du ciel », au contraire, elle a une histoire, un processus d'émergence. Elle s'enracine dans les problèmes scientifiques, politiques, religieux d'une société à une époque bien déterminé. Dès lors pour savoir ce qu'elle est, il est nécessaire ainsi que le suggère Jean Pierre Vernant d' « examiner les conditions de sa venue au monde, suivre le mouvement par lequel elle s'est historiquement constituée ». Pour ce faire, il nous importe d'aborder la question des origines de la philosophie sous un angle dichotomique, autrement dit à travers deux axes. De ce fait, il s'agira d'exposer d'une part l'origine logique ou la source théorique qui définit la manière dont la philosophie s'est constituée en tant que discours spécifique, procédant d'une attitude intellectuelle tout à fait nouvelle. D'autre part, il sera question de l'origine chronologique comme tentative de détermination d'un lieu, d'un espace et d'un moment dans le temps où la philosophie s'inscrit pour la première fois.

L'origine logique de la philosophie suppose que c'est en Grèce antique que la pensée humaine aurait effectué le passage du (mythos) mythe au logos avec les présocratiques en l'occurrence les milésiens comme Thalès, Anaximandre, Anaximène. En fait, les mythes étaient des récits fictif d'origine religieux qui, pour expliquer les origines et les fondements des choses, remontaient jusqu'aux temps immémoriaux. De plus, leurs récits inspiraient des craintes parmi les hommes à cause des pouvoirs surnaturels qu'ils accorder à la nature et aux dieux, ce qui bloquait ainsi l'intelligence humaine en interdisant toute tentative de questionnement. Par ailleurs, il y a eu la réflexion sur la physis (la nature) qui, avec les interrogations des présocrates va effectuer un processus de dénaturalisation de la nature jusqu'ici sacralisée par le mythe. Ainsi, la philosophie commence quand les hommes se détournèrent du mythe pour se lancer aux discours rationnels, d'où le passage de l'explication mythique à l'explication rationnelle. Ce passage du mythe à la philosophie a été rendu possible par l'étonnement et les interrogations

que se faisaient les présocratiques faces aux phénomènes extraordinaires. C'est pourquoi selon Aristote, « c'est l'étonnement qui poussa comme aujourd'hui, les premières penseurs aux premières spéculations philosophiques ». De même, Karl Jaspers nous dit dans son Introduction à la philosophie que l'origine de la philosophie est la source d'où jaillit constamment le besoin de philosopher.

L'origine chronologique nous présente la naissance de la philosophie à travers le temps et l'espace. Communément, la philosophie serait née au 6^{ème} siècle avant J-C dans la cité grecque de Milet, lorsque les milésiens ont proposés à la place des explications mythiques, des explications de types rationnelles. Pourquoi alors, la philosophie soit née en Grèce et non ailleurs ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de prendre en compte les particularités socio-économiques (la richesse de ses colonies, l'agriculture, l'élevage, la navigation, le commerce, ainsi que la structure politique et sociale entre esclaves et nobles). Ces derniers grâce à leur catégorie sociale élevée (les hommes libres), peuvent se livrer à une activité désintéressée voire à des réflexions de types philosophiques. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'Aristote défendait que « ce fut seulement lorsque ce qui appartient au confort et au loisir de la vie a été bien présent que l'on a commencé à rechercher la connaissance philosophique ». De plus, sur le plan politique, l'avènement de l'agora comme lieu de débat public constituait une manifestation de la liberté de penser, donc la liberté d'expression. Par ailleurs, géographiquement, la Grèce antique était un carrefour ayant liaison avec la mer, ouvert aux peuples allogènes. Ainsi la navigation et le commerce permettent des rencontres avec d'autres cultures, ce qui aboutit par conséquence à leur cosmopolitisme. En fin sur le plan culturel, les grecques avaient développaient les sciences de l'esprit comme les mathématiques, propices à l'abstraction. Bref, les grecques développaient des thèmes relatives aux conditions humaines telle que la mort, le destin, la tragédie, l'absurde, la faute, le péché etc... Toutefois, l'origine chronologique de la philosophie est l'objet de vive controverse dans la mesure où il est impossible de ne pas prendre en compte les courants spirituels dans la pensée orientale comme en Inde, en Chine, en Moyen-Orient comme l'Égypte pharaonique, qui se réclament également fondateurs de la philosophie. En effet, en Inde, la religion de Véda (le savoir ou la science) apparut aux environs de 1500 avant J-C donne naissance à partir du 12^{ème} siècle avant J-C à une pensée philosophique qui donnât aussi naissance aux Upanishads (une somme philosophique remarquable) dont le thème est l'idée d'âtman qui signifie souffle mais également l'âme universelle présente en tout être vivant, le principe spirituel quasi cosmique. De plus, le bouddhisme originel et l'idée de nirvâna (extinction) serait né vers 556 avant J-C comme opposition à la pensée des Upanishads et rejette toutes questions métaphysique en

prônant l'idée de vacuité qui postule que tous les phénomènes sont vides d'une existence propre et autonome. Par ailleurs en Chine, la pensée ou la philosophie de Confucius qui approfondie l'expérience morale par l'intériorisation de l'humanité et celle de Lao-Tseu (le sage caché) qui invente le taoïsme dont la doctrine est que le Tao n'a ni fin ni commencement, ont fondé de véritables pensées philosophiques. En Moyen-Orient, l'Israël et l'Égypte n'en sont pas en reste dans la mesure où en Israël, l'idée de transcendance de Dieu fait l'objet de pur pensées métaphysique dans les écrits de la Bible alors qu'en Égypte à travers la pensée religieuse, la croyance d'une vie après la mort fait naître l'idée de responsabilité du bien et du mal. De plus, les égyptiens avaient développé des sciences de l'esprit comme la géométrie et l'algèbre. En fin beaucoup de philosophes de la Grèce d'antan ont séjourné en Égypte antique pour acquérir de la connaissance. Ce qui d'ailleurs, fait dire à cheikh Anta Diop que l'Égypte antique a été l'éducatrice de la Grèce antique. En tout état de cause, Emil Bréhier nous apprend que « la question de l'origine de la philosophie reste sans solution précise ». Après avoir examiné les conditions de sa naissance, il nous paraît dès lors légitime de savoir ce qu'est la philosophie.

II. QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE

Définir une discipline, c'est déterminer avec précision son objet et ses méthodes. Si pour le cas des sciences c'est possible, cela pose un problème en philosophie. En effet, il est difficile de définir ce qu'est la philosophie. Cependant, plusieurs tentatives de définitions ont été formulées.

1. PHILOSOPHIE COMME AMOUR DE LA SAGESSE

Le mot philosophie est d'origine grecque (*philosophia*, φιλοσοφία). Il se décompose en *philo-* (verbe *philein* : aimer, chercher) d'une part, et, d'autre part, *sophie* (nom *sophia* : connaissance, savoir, sagesse). De plus, le verbe *philosophein* signifie chercher la culture, philosopher, être philosophe, étudier à fond, méditer. Et le mot *philosophia* signifie de même recherche de la culture, étude profonde. On attribue l'invention du mot philosophie à Pythagore, qui refusait de se considérer comme un sage (*sophos*) car la possession de la connaissance est le privilège des dieux. Il préférerait être appelé « amoureux de la connaissance » (*philosophos*), c'est-à-dire amoureux des réalités divines. Mais, avant Pythagore, on appelait *sophoi* ceux qui cherchaient à connaître les réalités divines et humaines, sans que ce mot soit péjoratif. Dans le banquet, Platon nous suggère que l'amour traduit un manque en matière de connaissance et que

la philosophie fait un aveu de pauvreté notamment avec l'affirmation de Socrate selon laquelle « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien ». Cette ironie socratique renvoie dès lors à une prise de conscience de soi-même par rapport à la connaissance. Finalement, en tant qu'amoureux de la sagesse, le philosophe est un pèlerin insatisfait de la vérité dont il est toujours avide.

2. LA PHILOSOPHIE EST-ELLE UNE SIMPLE VISION DU MONDE, UNE WELTANSCHAUUNG COMME LE PENSE LE SENS COMMUN ?

Selon la terminologie de KANT, c'est ce que l'on appelle « la mundus sensibilis » (le monde des sens). Or selon Platon et Descartes, nos sens nous trompent. Descartes impulse de ce fait, le doute méthodique pour s'échapper des apparences trompeuses surtout quand il écrit : « Le doute est le sel de l'esprit, sans la pointe du doute, toute les connaissances sont bientôt pourries. Le vrai doute c'est qu'il ne faut jamais croire, il faut toujours examiner. » Par ailleurs, il rage de « n'admettre aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ». De son côté, Jacqueline RUSS missionne que « philosopher c'est rompre avec le cercle des évidences établies, recevoir le baptême philosophique, c'est repartir à degré zéro ». Ainsi, par rapport à ces élucidations, on ne saurait concevoir la philosophie comme une simple vision du monde comme le suggère le sens commun, mais plutôt à une discipline féconde fondée sur la critique et, capable de contribuer à l'élucidation du sens de la vie.

3. LA PHILOSOPHIE EST-ELLE UNE ENCYCLOPÉDIE DU SAVOIR ?

Au 6^{ème} siècle avant Jésus-Christ, la philosophie se présentait comme un savoir total contenant toutes les sciences qui n'ont pas encore acquis leur indépendance. C'est la raison pour laquelle, la philosophie est perçue comme la mère des sciences. Dans l'antiquité, Aristote soutenait que « nous devons concevoir le philosophe comme celui qui possède la totalité du savoir dans la mesure du possible ». Toutefois, au 17^{ème} siècle, on assiste à une démarcation progressive des sciences particulières de la tutelle philosophique. C'est pourquoi dans sa « philosophie silencieuse », Jean Toussaint de Santi déclare qu' « aujourd'hui, la philosophie a fait sa deuil du savoir ». Après cette rupture, la philosophie perd sa notion d'encyclopédie et s'engage dans une nouvelle version, celle de se présenter comme questionnement et réflexion critique.

4. LA PHILOSOPHIE COMME QUESTIONNEMENT ET RÉFLEXION CRITIQUE.

Depuis l'émancipation des sciences, au 17^{ème} siècle, la philosophie nourrie une nouvelle ambition, beaucoup plus modeste car, la philosophie en voulant totaliser le savoir risquerait d'être ridicule. De ce fait, en se repositionnant, la philosophie devienne subjective et se présente comme une réflexion critique s'interrogeant non seulement sur l'ensemble des savoirs spécialisés mais, également sur tout le reste de l'expérience humaine comme l'art, la morale, la politique, etc. Ainsi, la philosophie se conçoit par conséquent comme une attitude de questionnement, de remise en cause des préjugés, de la doxa (opinions, idées reçues). La philosophie permet alors à l'homme, de prendre conscience de son ignorance comme le postulait Socrate et devient alors critique, rigueur, clarté... L'idéal philosophique est donc de penser par soi-même, de se fixer à soi-même sa propre norme. La pensée critique est une libération de la pensée de ses entraves sociale et même morale.

Au de-là de ces tentatives de définitions, il est question de voir maintenant les spécificités de la philosophie. C'est-à-dire les domaines de connaissances qui sont propre à la réflexion philosophique comme le mythe, l'opinion, science et la religion.

III. SPÉCIFICITÉS DE LA PHILOSOPHIE

Une bonne méthode pour déterminer le sens d'un concept est de rechercher ce que ce concept n'est pas. Voyons si nous pouvons appliquer cette méthode à la philosophie avec les concepts mythe, opinion, science, et religion

1. PHILOSOPHIE ET MYTHE :

Le mythe et la philosophie ont un point commun : ce sont des explications cohérentes du monde. Le mythe est un récit fabuleux qui décrit l'origine du monde, de l'homme, de la société. Mais il y a des oppositions dans la mesure où la philosophie est une connaissance rationnelle alors que le mythe a un caractère merveilleux, inexplicable même pour les causes qu'il invoque, comme les forces surnaturelles. De plus, la philosophie suppose que l'on adhère à une doctrine seulement par la force des arguments, tandis que le mythe est une croyance,

l'adhésion se fait en l'absence de preuve. En fin, la philosophie explique les phénomènes naturels par des causes naturelles et, le mythe par des causes surnaturelles.

2. PHILOSOPHIE ET OPINION

Le philosophe possède un certain genre d'opinion dans la mesure où on a une opinion quand on pense que quelque chose est vrai, sans en avoir la certitude. C'est une croyance dont la certitude subjective est insuffisante. En ce sens, il n'y a pas d'opinion philosophique, car l'affirmation philosophique est censée pouvoir exhiber ses raisons.

3. PHILOSOPHIE ET SCIENCE

La philosophie a un certain rapport à la connaissance, et elle est même comprise en premier lieu comme le savoir même. Mais c'est le cas également pour la science devenue indépendante de la philosophie. Pendant l'antiquité, il était prématuré de faire des distinctions entre la philosophie et la science du fait que la confusion était large. C'est vers la fin du 17^{ème} que s'est effectuée le divorce entre philosophie et science. En effet, dès le départ, la physique va se séparer de la métaphysique, la chimie est affranchie de la tutelle philosophique par Lavoisier au 18^{ème} siècle, Claude Bernard émancipe la biologie au 19^{ème} siècle, de même que les sciences humaines, notamment la sociologie avec Émile Durkheim. A ce titre, Jean Toussaint de Santi note dans son livre intitulé la philosophie silencieuse que « la philosophie a fait aujourd'hui sa deuil du savoir ». Cette séparation entre philosophie et science va entraîner d'une part une redéfinition de la philosophie et d'autre part une définition de la science. Ainsi, selon André Lalande, « la science est un ensemble de connaissance et de recherche ayant un degré suffisant d'unité, de généralité susceptible d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes qui ne résulte ni de convention arbitraire ni des goûts ou des intérêts individuels qui leurs sont communs, mais leurs relations objectives qu'on découvre graduellement et que l'on confirme par des méthodes de vérifications bien définies. » Par rapport à cette définition, on peut constater que la science est objective, générale et universelle. C'est pourquoi Lalande ajoute : « De la connaissance exacte, nous admettons en bon droit que tout homme capable de la comprendre l'admet également. La vérité des sciences n'est pas toute la vérité mais un caractère de ce vérité qui leur est propre doit être reconnu par tous indépendamment du tempérament philosophique ou religieux, les questions de partis ou d'intérêts ». Contrairement à l'objectivité et à l'universalité de la science, la philosophie est au

contraire subjective et personnelle comme le suggère Nietzsche à savoir « toute philosophie est confession de son auteur ». Toutefois la science a des limites sur les questions métaphysique, éthique, bioéthique, épistémologique, etc. qui échappent à ses compétences. Cependant, la philosophie peut apporter des contributions favorables. De plus, si la science se sépare de la tutelle philosophique, il n'en demeure pas moins que la philosophie s'intéresse sur toutes leurs réflexions par rapport à des principes d'ordres éthiques et moraux. C'est pourquoi selon George Gusdorf, « la philosophie est la sagesse située au-dessus et à côté de la science ». Cette omniprésence de la philosophie a fait qu'au 18^{ème} siècle, Descartes présente la philosophie comme « un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont les autres sciences qui se réduisent à travers les trois principales à savoir la mécanique, la médecine et la morale ». En fin, Martin Heidegger nous dira que « la philosophie n'est pas seulement une pensée rationnelle, elle est la véritable garante de la raison ». S'agit-il alors du même genre de connaissance, ou y a-t-il une connaissance spécifique à la philosophie, ou la science interdit-elle que la philosophie puisse prétendre être elle aussi une connaissance ? En tout cas, leurs liens sont proches.

Points communs : la philosophie et la science rejettent ensemble l'opinion de même que ce qui n'est pas démontré. De plus, elles ont comme principe l'usage de la raison, l'utilisation d'abstractions et la recherche du vrai. En fin, la philosophie et la science ont un discours sans clôture donc ouvert à des réfutations et à des contradictions d'idées. Cependant, malgré ces points communs, on peut dégager des particularités pour chacune d'elle.

Ce qui les distingue : ce qui distingue la philosophie de la science est tout d'abord le fait que la science s'occupe des faits, alors que la philosophie s'occupe des valeurs (morale). Ensuite, la science est quantitative, c'est-à-dire relative aux nombres et la philosophie est qualitative, relative aux discours. En philosophie, on se fonde sur des croyances rationnelles tandis qu'en science on s'intéresse aux certitudes scientifiques à travers des résultats apodictiques. Ces réflexions font comprendre pourquoi la philosophie n'est pas une activité comme une autre, que l'on pourrait classer facilement dans le champ des connaissances.

4. PHILOSOPHIE ET RELIGION

Il semble que depuis les origines de la conscience, toutes les sociétés humaines se soient interrogé sur le sens de la vie et de la mort et aient constitué un corpus de croyances communes qu'on appelle religion. N'oublions pas que l'homme de Neandertal inhumait déjà ses morts avec un cérémonial qui ne laisse que peu de doutes sur ses croyances en un au-delà

de la mort. Toute laisse supposée également que les peintures pariétales des hommes de notre espèce, qui remontent au moins à 32 000 ans, avec des constantes dans les thèmes développés pendant près de 20 000 ans, traduisent un rituel d'ordre religieux. Mais qu'appelle-t-on « religion » ? Si on s'en tient à l'étymologie la plus courante, la religion est une activité culturelle qui établit des liens d'une double nature : des liens verticaux entre les hommes et des puissances supérieures ou des dieux ; des liens horizontaux entre les hommes partageant les mêmes croyances. Une religion suppose donc des croyances communes fondées souvent sur l'expérience des ancêtres, des édifices et des rites collectifs permettant de célébrer les croyances en question et d'en rappeler et maintenir le sens et le contenu et le plus souvent des intermédiaires entre les hommes et ces forces supérieures qu'on appelle des prêtres ou imames. Le mot religion (religio) aurait une étymologie incertaine. Certains le font dériver du verbe latin religare qui signifie relier. Dans Larousse, la religion est « un ensemble de croyance établissant un rapport entre l'homme et le sacré ». Ainsi définie, la pratique religieuse révèle plusieurs formes : polythéistes et le monothéistes. Tous renvoient à la foi qui est une croyance, une confiance à des vérités indémonstrables, sans preuve concret. De ce fait, la vérité religieuse est comme le constate Marcien Towa, une donnée extérieure, révélée par l'intermédiaire d'un prophète (cas des religions révélées). Dès lors, contrairement à la philosophie qui privilège la raison (faculté qui exige des démonstrations et des preuves), la religion se fonde sur la foi (croyance aux vérités de la religion). Finalement, l'opposition entre foi religieux et raison philosophique se manifeste en conflit. Le conflit entre philosophie et religion est inéluctable dans la mesure où, la religion est dogmatique c'est-à-dire se repose sur des vérités indiscutables, garanties par l'autorité compétente voire un être transcendant ; alors que la philosophie se veut rationnelle et se fonde sur le raisonnement, le doute et la critique. Par-là, la philosophie n'est pas bien accueillie par la doctrine religieuse qui la perçoit comme une activité dangereuse conduisant à l'athéisme (absence de croyance en un ou plusieurs dieux ou divinités ; la doctrine de celui qui ne croit en aucun dieu ou aucune divinité). Une brève chronologie nous montre que le conflit entre philosophie et religion ne date pas de nos jours. En effet, la condamnation de Socrate pendant l'antiquité, l'interdiction des activités intellectuelles par l'église au moyen-âge comme l'interdiction de la lecture d'Aristote, ainsi qu'au conflit entre foi et raison notamment avec la découverte de l'héliocentrisme par Copernic de même que les bouleversements astronomiques (Kepler, Galilée) en sont des exemples illustratifs. De son côté, la philosophie remet en question la tradition religieuse surtout avec les philosophes qu'Emmanuel Kant nomme les philosophes du soupçon (Nietzsche, Freud et Marx) qui ont

largement critiqué la religion. En fait pour Marx, la religion est l'opium du peuple. Autrement dit que la religion engourdit l'esprit des hommes, subsiste le rêve à la réalité, c'est un obscurantisme qui s'oppose au progrès de la raison humaine.

Toutefois, foi et raison sont des principes religieux que tout croyant a besoin, philosophe ou non pour d'une part dépasser les limites de la raison grâce à la foi comme le suggère Emmanuel Kant : « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas » et d'autre part, éclairer la foi par la lumière de la raison. En fin, les religions révélées partagent l'idée d'existence des deux mondes (ici-bas et l'au-delà là) avec la théorie platonicienne des idées.

IV. LES GRANDES INTERROGATIONS PHILOSOPHIQUES

Selon Kant, la philosophie se résume en quatre grandes questions à savoir : Que pouvons-nous savoir ? Que nous est-il permis d'espérer ? Que devons-nous faire ? Qu'est-ce que l'homme ? Parmi ces questions, ce sont les interrogations métaphysiques et anthropologiques renvoyant respectivement aux questions que nous est-il permis d'espérer et qu'est-ce que l'homme qui seront notre objet d'étude.

1. L'INTERROGATION MÉTAPHYSIQUE

L'originalité de la question métaphysique nous renvoie à plusieurs interrogations. En effet, au de-là de la question que nous est-il permis d'espérer, d'autres questionnements surgissent comme d'où venons-nous ? Où allons-nous ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi sommes-nous mortel ? L'existence a-t-elle un sens ? Toutes ces questions sont de nature métaphysique et l'homme se les pose. Pour répondre pourquoi on se les pose, il est opportun de partir à ce que le philosophe espagnol, Miguel de Unamuno appelle les sentiments tragiques de l'existence qui déchirent l'homme et le plonge dans l'angoisse existentielle. En fait, l'homme est conscient de sa finitude, de sa faiblesse, de son imperfection alors qu'il désire le contraire. Le phénomène de la mort l'empêche de réaliser ses ambitions. Pour Arthur Schopenhauer, « l'homme est un animal métaphysique ». En effet, les églises, les mosquées, les sacrifices, les croyances sont des métaphysiques populaires. Mais qu'est-ce que la métaphysique ?

Le mot métaphysique vient du grec Ta méta ta physica, c'est-à-dire au-delà, avant, après la physique. Le mot serait employé pour la première fois par Andronicos de Rhodes, un éditeur des écrits d'Aristote. Pour Schopenhauer, « par métaphysique, j'entends tout ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes donnés

et, qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée dans un sens ou dans l'autre ou, pour parler vulgairement ce qu'il y a derrière la nature et qui la rend possible ». Ainsi, la métaphysique se présente comme la science des choses abstraites, conditionnement de toutes choses concrètes. Au sens substantif, le mot métaphysique signifie science abstraite, spéculative. Elle est donc l'étude des principes premiers et des causes premières, fondements de tous les êtres selon Aristote. En métaphysique, Aristote distingue l'ontologie ou la science de l'être en tant qu'être et la théologie qui réfléchit sur Dieu, premier moteur, acteur incréé. Nous pouvons y ajouter la psychologie rationnelle ou la philosophie de la conscience. Toutefois, la métaphysique est l'objet de vive critique chez certains philosophes comme Karl Marx et Auguste Comte qui la considère comme discours traditionnel sur l'être et Dieu. A l'en croire, dans sa 11^{ème} thèse sur Feuerbach, Marx martel que « jusqu'ici, les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe, c'est de le transformer » et son ami Engel rage qu' « il faut cesser de théoriser, il faut pratiquer ». Au-delà du questionnement métaphysique, l'interrogation philosophique aborde la question qu'est-ce que l'homme qui est de nature anthropologique.

2. L'INTERROGATION ANTHROPOLOGIQUE.

L'interrogation anthropologique se rapporte à la question qu'est-ce que l'homme ? D'ailleurs, le mot anthropologie vient du mot anthropo (l'homme) et logos (discours), ce qui renvoie à l'étude scientifique de l'homme. Mais qu'est-ce qui chez l'homme, peut être l'objet de science ? Dès le début, l'anthropologie se confronte à un problème d'épistémologie, de scientificité notamment avec la diversité des cultures qui façonnent les hommes et l'égoïsme qui sont tant d'obstacles qui risquent de la renversée dans l'ethnocentrisme. De toutes les façons, rappelons que la notion anthropologie est polysémique et renvoie par conséquent à deux dimensions. Il y a d'abord l'anthropologie physique qui se contente d'étudier les variations des caractères physiques de l'homme dans le temps et dans l'espace comme la couleur de la peau, la taille etc. Ensuite, il y a l'anthropologie culturelle qui explore l'homme en tant qu'être social. C'est là que se pose le problème de la scientificité en anthropologie car l'homme est en même temps sujet et objet d'étude ce qui explique dès lors la subjectivité de l'anthropologie. Pour ne pas réduire l'étude anthropologique à ces systèmes, il est nécessaire d'examiner l'anthropologie philosophique. En s'interrogeant sur le passage de la nature à la culture, sur la vie de l'homme en société, sur sa nature, les philosophes ont sans conteste contribués à l'édification de la science de l'homme. Même si l'anthropologie est selon Rousseau la science la moins avancée, elle est très utile et, cette utilité est mis en exergue par Margarete Mead en

affirmant que « quand on n'est pas satisfait de soi-même, on se fait psychologue, quand on n'est pas satisfait de la société on se fait sociologue, quand on n'est pas satisfait ni par soi-même ni par la société, on se fait anthropologue ». Ces interrogations philosophiques montrent encore une fois que la philosophie est une réflexion sur la totalité du vécu humain. Mais en s'intéressant sur l'homme qui, aujourd'hui est fasciné par le développement fulgurant des sciences et la logique du marché, la philosophie semble être réduite à l'inutilité qui pose le problème de ses enjeux, de ses finalités ainsi que de ses perspectives.

V. ENJEUX, FINALITÉS ET PERSPECTIVES DE LA PHILOSOPHIE

La question de l'utilité de la philosophie a fait l'objet de beaucoup de controverse dans le champ de la pensée. Cette question s'impose d'autant plus que les esprits sont agités par des mutations profondes qui ont influencées nos sociétés tels que les progrès scientifiques et techniques ainsi que la logique du marché et son cortège de liberté économique dont la quête du profit, la quête effrénée de l'argent ont entraîné la crise des valeurs et du sens. Par rapport à ces crises, la philosophie est marginalisée comme elle l'a toujours été. En effet, en partant de l'antiquité, la servante de Thrace et Calliclès, portes paroles du sens commun dans Gorgias de Platon réduisent la philosophie en un jeu d'enfant qui, selon Calliclès, les personnes comme Socrate ne devrait pas s'y adonner et en conclut que celui qui philosophe à l'âge de la maturité mériterait le fouet et le mépris. La critique du sens commun est peut-être la critique de la philosophie la plus ancienne. En voici un exemple : On rapporte sur Thales une anecdote célèbre, reprise par Platon, dans le Théétète : « le philosophe qui tombe dans le puits ouvert sous ses pas parce qu'il est occupé à regarder les choses du ciel. » Platon raconte qu'une domestique se serait moquée de lui en disant : « Comment comptez-vous comprendre ce qui se passe dans le ciel si vous ne voyez même pas ce qui est à vos pieds ? ». Ainsi, comme nous l'explique Platon, le philosophe, s'occupant des choses qui dépassent le sens commun, peut se montrer un être maladroit, qui ignore la valeur des comportements de ses semblables : il ne les comprend pas, et ces derniers voient en lui un personnage risible. Pourtant, il savait aussi tirer profit de ses observations. Aristote raconte que Thales, prévoyant une abondante récolte d'olives, aurait monopolisé les pressoirs pour mieux monnayer ses services ; il voulait ainsi montrer que le sage est capable de faire fortune mais n'attache pas d'importance privilégiée à celle-ci.

De nos jours, les crises d'origines diverses matérialisées par la corruption, la non tolérance, la dégradation des meurs, le capitalisme avec son cortège de concurrence qui font que les hommes vénèrent le « dieu argent » à tout prix etc. nécessitent encore une fois du philosophe. A ce titre, la philosophie est engagée et Paul Ricœur nous signale qu'il « ne saurais concevoir le philosophe comme un penseur solitaire. C'est aussi un homme qui veut penser son temps et aider les autres à changer leur condition en la comprenant », alors que Nietzsche de son côté nous dira que « toute philosophie est fille de son époque ». Là, on voit l'engagement de la philosophie pour solutionner le vécu quotidien des hommes en société. Platon pense quant à lui, à l'idée d'une cité idéale où les rois sont philosophes pour ainsi dire un régime aristocratique au détriment d'un régime démocratique qu'il qualifie de médiocrité dans la mesure où n'importe qui peut diriger et n'importe qui peut dire ou faire n'importe quoi, n'importe comment, n'importe où et n'importe quand. Plus loin, la philosophie se présente comme un art de vivre quand on fait surtout référence au 4^{ème} et au 3^{ème} siècle avant J-C avec les systèmes philosophiques comme le stoïcisme et l'épicurisme qui avaient pour vocation de mettre en place des règles rationnelles de conduites afin d'acquérir la quiétude de l'âme, la liberté humaine face à l'instabilité politique qu'avaient occasionner les guerres lors du régime d'Alexandre le Grand. Et pour Descartes, « c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher ». Par conséquent, le refus ou l'absence de la philosophie entraîne donc une vie d'ignorance, une vie que l'on passe sans en prendre conscience. Avec ces exemples, on voit nettement que la finalité de la philosophie est de contribuer à l'épanouissement de l'homme, à sa quête de bonheur ou de salut et par conséquent, elle est plus que jamais utile et ses perspectives c'est de rester toujours critique aux situations que rencontrent les hommes dans tous les domaines de la vie. Cependant, la réflexion philosophique rencontre un certain nombre de problématique lorsqu'on parle d'une philosophie africaine, comme si l'Afrique a sa propre philosophie différente de celle de l'occident. C'est ainsi que nous allons aborder la question du paradoxe de la philosophie africaine.

VI. DU PARADOXE DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

Existe-t-il une philosophie africaine ? Si elle existe, est-elle une réflexion critique ? La question même de l'existence d'une philosophie africaine n'est-elle pas oiseuse ? Les

plaidoyers pour la reconnaissance d'une philosophie africaine propre n'empêchent-ils pas de se préoccuper des vraies questions qui se posent en Afrique et aux africains ? Toutes ces interrogations avaient inspiré une littérature relativement vaste, dans laquelle se sont dessinées quelques positions majeures. Celle de ceux qui soutenaient que les Africains avaient aussi des systèmes de pensée philosophiques ; celle ensuite de ceux qui ont reproché à cette approche de se réduire à une pure et simple restitution des traditions anciennes opérée sans aucune rigueur d'analyse et de réflexion critique ; celle enfin de ceux qui voulaient que la philosophie africaine s'attelât résolument à la tâche de la libération d'une Afrique en proie à la domination, au sous-développement, sans devoir s'enliser dans des discussions jugées stériles sur son existence. Ce que je veux montrer ici sous le titre « du paradoxe d'une philosophie africaine » c'est la manière dont la question de l'altérité et de l'identité a déterminé le philosophe en Afrique pendant plusieurs décennies, et a contribué tout à la fois à paralyser et à promouvoir, d'une certaine façon, la réflexion philosophique africaine.

1. DE L'EXISTENCE D'UNE PHILOSOPHIE AFRICAINE

C'est le Père Placide Tempels, missionnaire belge au Congo, qui déclenche véritablement le mouvement de revendication d'une philosophie proprement africaine en publiant en 1949, chez Présence africaine, un ouvrage intitulé *La Philosophie bantoue*. Ce livre apparaît comme une réaction occidentale aux thèses occidentales de l'appartenance exclusive de la philosophie à l'Occident et de l'inaptitude des autres peuples à la pensée discursive, abstraite et logique, thèses développées, comme on le sait, par Hegel, Heidegger, Arthur de Gobineau et Lucien Lévy Brühl, pour ne citer que les plus célèbres. La démonstration du Père Tempels part de la prémisse suivant laquelle « tout comportement humain repose sur un système de principes », ce qui n'est pas plus vrai pour « l'Européen moderne et hyper civilisé » que pour le Bantou : « Point de comportement vital sans un sens de la vie ; point de volonté de vie sans concept vital ; point de constance pratique rédemptrice sans philosophie du salut... Faut-il dès lors s'étonner de ce que nous trouvons chez les Bantous, et plus généralement chez tous les primitifs, comme fondement de leurs conceptions intellectuelles de l'univers, quelques principes de base, et même un système philosophique, relativement simple et primitif, dérivé d'une ontologie logiquement cohérente ? » De ce philosophème, Tempels pouvait déduire que la philosophie ne s'exprime pas seulement à travers des traités systématiques, des ouvrages, des leçons et conférences dans les universités mais qu'elle est présente dans tout comportement humain, dans tout vécu. Si cette philosophie ne se trouve que dans l'ordre du vécu et de l'inexprimé, elle n'est pas pour autant inaccessible

et insaisissable. Les Occidentaux qui veulent étudier la philosophie bantoue disposent des outils scientifiques, philologiques et philosophiques nécessaires pour faire passer cette philosophie de l'ordre de l'inexprimé à celui de l'exprimé, du non systématisé au systématisé, de l'incohérent au cohérent, de l'intuitif au discursif.

Remarquons que si l'ouvrage de Tempels connut un accueil favorable dans certains milieux africanistes occidentaux et chez certains philosophes comme Bachelard, Gabriel Marcel, Lavelle, Jean Wahl, il n'en choqua pas moins les gardiens de l'orthodoxie philosophique en Europe. Georges Gusdorf par exemple s'alarmera de voir ainsi se désintégrer la philosophie : « La crise est ouverte, et l'on peut se demander où l'on s'arrêtera sur le chemin de la désintégration. Le concept de philosophie tend à désigner très généralement toute image du monde et toute sagesse humaine... quels qu'en soient les éléments et les modalités. Le droit à la philosophie devient un des droits de l'homme, en dehors de toute question de longitude, de latitude et de couleur de peau. » La démarche de Tempels paraissait d'autant plus suspecte aux yeux de Gusdorf qu'elle lui semblait relativiser outre mesure l'exigence de rigueur rationnelle qui définit essentiellement la philosophie, et qu'elle méconnaissait le fait que la plupart des peuples appartiennent encore au règne de la mythologie. En effet, dit Gusdorf, « c'est au domaine du mythe et de la préhistoire que la majeure partie de l'humanité a appartenu et appartient encore. Le règne de la raison à l'occidentale demeure très limité dans l'espace et dans le temps. »

Nombre d'Africains, par contre, accueilleront le texte de Tempels avec une certaine vénération. Alioune Diop, fondateur en 1947 de la maison d'édition *Présence africaine* dans la préface de la traduction française du texte de Placide Tempels, ne manquera pas de souligner son caractère exceptionnel : « Voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe »

Les discours racistes et les préjugés dévalorisants à propos des Noirs permettent de comprendre pareil enthousiasme. Mais cet enthousiasme empêchait peut-être aussi de saisir l'enjeu véritable du projet tempelsien, et son européocentrisme foncier. En plus, il s'agissait, d'après Tempels, de rendre aux Nègres un service qu'ils ne pouvaient pas se rendre à eux-mêmes. Ils étaient philosophes sans le savoir, comme M. Jourdain qui faisait la prose sans s'en rendre compte. Enfin, ce livre s'adressait sans ambiguïté à tous ceux qui sont chargés de conduire en Afrique la mission civilisatrice. L'intention de l'auteur se manifeste, dans ces lignes, avec une transparence cristalline. Il s'agit, en fait, de fournir des recettes pour le succès de toute mission civilisatrice des Occidentaux en Afrique. La recette principale est la suivante : il faut commencer par réduire d'une certaine façon la distance qui sépare l'homme civilisé de

l'homme non civilisé, en montrant que celui-ci possède aussi une philosophie. Le propos est clair. Il ne s'agit pas de construire chez les Bantous une civilisation occidentale, mais de faire en sorte que les Bantous sortent des ténèbres de leur civilisation primitive pour accéder à la lumière forcément occidentale de leur propre civilisation. C'est une démarche qui rappelle la maïeutique socratique. Pédagogiquement parlant, elle est la seule susceptible de conduire efficacement à de bons résultats. Tel est le sens véritable du plaidoyer tempelsien pour la reconnaissance de la philosophie bantoue.

2. « L'ETHNOPHILOSOPHIE » ou la philosophie-pour-l' autre

De nombreux intellectuels Africains, pour la plupart déjà formés à la philosophie occidentale, découvriront soudain qu'en plus de la théorie platonicienne des Idées, de la logique aristotélicienne, du cogito cartésien, de la raison pure et de l'impératif catégorique kantien, il pouvait aussi y avoir de la philosophie dans leurs propres cultures. Une abondante littérature vit le jour qui, à la suite de P. Tempels, se donnait pour tâche de procéder à la mise en lumière de philosophies authentiquement africaines, qui ne se trouvaient certes pas dans des traités, mais dans les mythes, les légendes, les proverbes, les contes, les représentations éthiques, etc. Les textes les plus souvent évoqués dans cette littérature sont ceux de Alexis Kagamé (La philosophie bantu-rwandaise de l'être), François-Marie Lufuluabo (Vers une théodicée bantu), Jean-Calvin Bahoken (Clairières métaphysiques africaines), Alassane N'Daw (Peut-on parler d'une pensée africaine ?). Cette approche entraînait dans une fâcheuse confusion entre la philosophie et l'ethnologie, et qu'on avait affaire à une discipline hybride, qui pourrait s'appeler, d'après un néologisme dû à Marcien Towa et repris par Paulin Hountondji, l'« ethnophilosophie ». Towa montrera que la méthode consiste à distendre abusivement le concept de philosophie pour pouvoir y inclure toutes les manifestations de la culture, ou encore à reprendre les données de l'ethnologie (croyances, mythes, rituels...) en les baptisant simplement du terme philosophie, sans que soit justifiée cette mue subite de données culturelles en pensées philosophiques. L'enjeu étant de convaincre l'autre de l'existence d'une philosophie en Afrique, il suffira que certaines données qui ailleurs rentreraient plutôt dans le domaine de l'anthropologie ou de la religion soient désignées comme philosophie « africaine » pour que l'autre soit invité à les admettre comme telles. « Mythologie » au-delà des Pyrénées, « philosophie africaine » en deçà. Le Kenyan Henry Odera notera de façon caustique : « On présente comme « religion africaine » ce qui n'est peut-être qu'une superstition, et on attend du monde blanc qu'il admette que c'est en effet une religion, mais une religion africaine. On présente comme « philosophie africaine » ce qui, dans tous les cas, est une mythologie, et une

fois de plus la culture blanche est invitée à admettre que c'est en effet une philosophie, mais une philosophie africaine. On présente comme « démocratie africaine » ce qui, dans tous les cas, est une dictature, et l'on attend de la culture blanche qu'elle admette qu'il en est ainsi. Cette forme de « philosophie africaine » a été décrite comme étant essentiellement une philosophie-pour-autrui, une « littérature aliénée » selon les mots de Paulin Hountondji. Le contenu de la littérature qui constitue l'ethnophilosophie ne laisse certes pas transparaître son extraversion fondamentale. On y traite de la mort, du temps, de l'être, de la personne, de la religion, de la nature, du mariage et de la procréation (voir par exemple John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969). Altérité, identité, différence, sont les trois notions qui, prises ensemble, condensent tout le paradoxe de ces philosophies. Contre l'altérité qui dévalorise l'autre en le montrant comme différent (par son incapacité à philosopher), il faut établir l'identité (en faisant valoir sa propre capacité à philosopher). Mais dans le même mouvement il faut insister sur le droit à la différence, le droit d'être autre, le droit d'avoir des philosophies différentes.

3. LES CRITIQUES DE L'ETHNOPHILOSOPHIE.

La cause de l'ethnophilosophie semble être entendue. La mythologie, les contes, les légendes, etc., sont considérées comme n'ayant rien à voir avec la philosophie. Une distance insurmontable sépare les deux modes de pensée. Il faut restituer à la philosophie son concept, son sens, sa définition. Il faut renoncer résolument à l'« usage populaire (idéologique) » du terme philosophie pour reprendre son « usage rigoureux (théorique) ». Dans ce sens rigoureux, strict, écrit Paulin Hountondji, « on n'est pas plus spontanément philosophe qu'on n'est spontanément chimiste, physicien ou mathématicien, la philosophie étant, au même titre que les mathématiques, la physique, la chimie, etc., une discipline théorique spécifique ayant ses exigences propres et obéissant à des règles méthodologiques déterminées. » Le caractère rigoureux de la philosophie exige aussi un apprentissage rigoureux. On ne fait pas de la philosophie comme on respire, il faut se livrer à un exercice assidu de réflexion, d'argumentation, de contre-argumentation. Il faut se mettre à l'école des grands maîtres, de « ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer » nous postule Jaspers. La philosophie est une « discipline », à la fois comme exigence, mais aussi au même titre que les autres disciplines qu'on enseigne dans les écoles.

On pensait, avec l'ethnophilosophie, opérer une sorte de « retour aux sources » philosophiques de l'Afrique et par ce biais, démontrer l'originalité de sa vision du monde, de sa weltanschauung, de sa philosophie. Cette recherche d'originalité s'est avérée grosse de

paradoxes. On voulait se situer par rapport à l'autre, montrer sa différence, mais on était travaillé par le vœu secret de ressembler à l'autre, ou au moins de recevoir de lui le droit d'être aussi considéré comme être pensant. Mais ce certificat d'humanité, on n'aurait pas pu l'obtenir à si peu de frais. Le chemin s'est avéré plus long et plus étroit qu'on ne croyait. À la différence de l'ethnophilosophie qui visait l'identification au maître de l'Occident en faisant mine de renouer avec le passé traditionnel africain, il était devenu question, d'après cette critique de l'ethnophilosophie, de procéder à une identification au maître, conçue et voulue comme telle, sans faux-semblant, sans avoir besoin de procéder à un retour aux sources : « Pour s'affirmer, pour s'assumer, écrivait Marcien Towa, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé. En rompant ainsi avec son essence et son passé, le soi doit viser expressément à devenir comme l'autre, semblable à l'autre, et par là incolonisable par l'autre. C'est la nécessaire médiation conduisant à une réelle affirmation de nous-mêmes dans le monde actuel. » On n'oubliera pas que l'objectif de Towa, à travers ces affirmations paradoxales, c'est la recherche des voies de la libération de l'Afrique. Ce paradoxe montre que les chemins de la libération, surtout pour un peuple longtemps dominé, ne sont jamais faciles à tracer. Mais en même temps, il trahit une certaine omniprésence de l'altérité dans le discours philosophique africain. La critique de l'ethnophilosophie s'est efforcée de montrer, entre autres contradictions, le caractère extraverti et aliéné d'une philosophie voulant exhiber, simplement, les cultures africaines. Il faudrait en fin de compte que la philosophie apprenne comment devenir autre. C'est-à-dire comment devenir aussi fort que l'autre. Philosopher, pensait Platon, c'est apprendre à mourir. Cette idée trouverait ici un terrain d'application plus que pertinent. Il faut mourir à soi pour renaître dans l'altérité. Il faut apprendre à mourir à soi, au vieil homme, à l'homme du passé, dépassé, dominé, pour renaître à l'homme nouveau, dont le modèle n'est ni à chercher, ni à imaginer, ni à inventer. Le problème de l'existence d'une philosophie africaine apparaît alors comme un faux débat qu'il va falloir dépasser. Je conclus en rappelant que les paradoxes qui vont déterminer la naissance et l'évolution de la philosophie africaine se ramènent aux paradoxes de l'altérité, de l'identité et de la différence. Si ces paradoxes ont dans une certaine mesure appauvri la réflexion philosophique en la privant aux mêmes types de questionnement et en délaissant des sujets d'une importance cruciale, ils ont contribué largement à une réflexion méthodologique sur le statut épistémologique de la philosophie en général. Il me semble que ces préalables étaient indispensables, même s'ils ont été surdéterminés par des questions d'ordre idéologique. De telles discussions ouvrent également la voie, d'une manière générale, à la pratique d'une philosophie plus ouverte à des contributions venues d'ailleurs.

Enfin, si la réflexion philosophique nous à plonger dans les origines de la philosophie, de sa définition, de ses spécificités, de ses grandes interrogations, de ses enjeux, finalités et perspective ainsi que le paradoxe de la philosophie africaine, il n'en demeure pas moins que la philosophie à également contribuer des réflexions sur la vie sociale de l'homme.

Leçon 2. LA VIE SOCIALE : nature et culture

En tant qu'apprenti-sociologue, aborder ce domaine, c'est-à-dire la vie social, me parait très intéressant dans la mesure où notre discipline, la sociologie a pour cible d'étude la société. En étudiant la vie sociale, la première chose qu'on veut mettre en lumière est la relation ou le rapport entre nature et culture. Nature et Culture comme l'inné (tout ce que la nature nous donne) et l'acquis (tout ce que nous donne la culture) constituent un groupe de concept à l'intérieur duquel le problème se pose de savoir quel type de relation ils peuvent bien entretenir. La culture est-elle une négation ou une abolition de la nature ? Avant de répondre à cette question il est nécessaire de définir la notion nature et de culture et de poser le problème de l'universalité de la nature humaine dans la diversité de ses cultures.

I. TENTATIVES DE DÉFINITIONS

La nature renvoie à l'ensemble des réalités qui n'ont pas été créées par l'homme, que ce soit le monde de la matière inerte, les êtres vivants et donc les caractéristiques héréditaires de notre corps, ce qui constitue l'essence d'une chose, bref ce qui sert à la définir. Ici le terme nature est toujours suivi d'un complément (qui peut être sous-entendu) : c'est la nature de ceci ou de cela. A l'opposé, la culture est l'ensemble des réalités matérielles et spirituelles créées par l'homme et renvoie à ce titre à plusieurs notions. Ainsi, il y'a la culture au sens cultural (relative à la culture du sol), il y'a la culture au sens restreint, relative à la culture intellectuelle et la culture au sens large ou sociologique relative à la culture d'une société comme civilisation qui, selon l'américain Ralph Linton constitue « the way of live » c'est-à-dire le mode existence d'un peuple. De plus, le terme " culture " a deux sens, que la langue allemande semble permettre de bien différencier, puisqu'on y distingue le terme Kultur et le terme Bildung. Kultur renvoie à l'érudition, ou à un contenu plus inconscient, en tous cas à un ensemble de connaissances, de pensées, de contenus de pensée qui font d'ailleurs la différence d'une culture à l'autre (civilisation). Bildung renvoie au verbe bilden, façonner, construire, élaborer. Il s'agit en fait de donner forme (Bild) à quelque chose, d'où l'idée de façonner, qui me semble la plus parlante.

Mais la culture façonne-t-elle ? S'agit-il d'imposer une forme à un être ? Et cette humanité est-elle avant tout différence ou identité de nature ? C'est interrogations nous permettent de traiter le problème de l'universalité de la nature humaine dans la diversité des cultures.

1. NATURE ET CULTURE : le problème de l'universalité

Pourquoi la question de la culture peut-elle apparaître comme la question philosophique par excellence ? Kant dans sa (Préface de la Logique) ramène la philosophie à ces quatre questions : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ? Il précise que la quatrième question est au fond la synthèse des trois premières. La philosophie serait donc la recherche de ce qui constitue l'humanité de l'homme. On rejoint ainsi un des sens de l'injonction socratique : “ Connais-toi toi-même ” : connais-toi, non pas ici comme individu particulier (ce à quoi renvoie sans doute l'idée de psychologie), mais comme homme. Tâche de te rendre compte de ce que signifie être homme. Or il est essentiel de définir l'homme comme être de culture. On peut même se demander si cette définition ne suffit pas à en marquer la spécificité. Mais quel sens donner à ce terme, et quel sens prend avec l'homme l'opposition de la nature et de la culture ?

On oppose souvent la nature à la culture comme l'inné à l'acquis. La nature serait ce qu'on apporte “ en naissant ”, et elle a donc un caractère héréditaire, tandis que la culture serait artificiellement surajoutée à ce “ fonds ” premier et se perpétue par l'héritage. Il y a d'ailleurs un sens très restrictif au mot “ culture ” qui ne nous intéresse que secondairement : c'est celui d'un ensemble de connaissances, d'ailleurs plutôt artistiques et littéraires, connaissances dont certains disposent et d'autres pas. Ici “ culture ” désigne un ensemble de contenus. C'est avec ce contenu que les hommes ou les sociétés sont différents dans la mesure où chaque société a sa propre manière d'éduquer ses membres. Ainsi, au de-là de leur nature biologique qui leurs sont universelle, les hommes se différencient culturellement. Par conséquent, l'humanité se distingue la diversité des cultures, c'est-à-dire la variété culturelle. Cette différence est même dès fois à l'origine des problèmes ethnocentrique c'est-à-dire la tendance à considérer le monde avec sa propre culture ou son propre groupe social comme modèle de référence. Ce qui conduit à rejeter celles des autres et les qualifiant même de barbare. Tel est le cas aujourd'hui avec l'occidentalisation ou encore l'américanisation du monde dans la mesure où leur culture est vue comme étant à la mode et par conséquent la culture de référence. Or aucune culture n'est pas plus valable ou plus normale qu'une autre, toutes les cultures se valent car chaque culture

apporte à ses membres des réponses liées aux contextes environnementaux et sociales. Ainsi, il devrait plutôt avoir un dialogue des cultures et non une domination, car selon Amadou Ampathé Ba, « ce qui fait la beauté d'un tapi, est la variété de ses couleurs » et cette diversité culturelle ne fait que manifester la richesse intellectuelle de l'homme et sa capacité d'adaptation pour sa conservation. Finalement, la culture, renvoyant à une action, celle par laquelle la société humaine produit l'homme devient ainsi ce par quoi l'homme développe sa nature propre, ce par quoi la nature humaine se réalise. Un tel argument nous fait penser que l'homme est à la fois un être naturel et culturel et que la culture aurait une influence sur la nature humaine. Mais face à un tel contexte, il ne serait pas étonnant de se demander si la culture n'abolit-elle pas la nature.

2. L'HOMME : UN ETRE BIO-CULTUREL. La culture abolit-elle la nature ?

Nous voilà au stade de notre question de départ de cette leçon: la culture est-elle une négation ou une abolition de la nature ? Si l'humanité de l'homme ne peut s'acquérir qu'avec la culture, cela signifie aussi que hors d'une culture (j'entends par là aussi bien l'action exercée par l'homme sur l'homme que les contenus particuliers qui permettent d'identifier ou de différencier tel ou tel groupe humain), l'homme ne peut développer son humanité. Le fameux exemple est ici, celui de Victor de l'Aveyron, enfant trouvé dans la forêt au début du 19^{ème} siècle et qui fit l'objet d'une expérience d'éducation tardive consignée par le docteur Itard (voir le film de Truffaut, L'enfant sauvage, qui s'inspire de ce compte rendu). Sans contexte humain, sans travail humain qui s'exerce sur lui, Victor ne manifeste aucune des caractéristiques du comportement humain (langage, curiosité, sens moral). La question n'est pas tant de savoir si l'homme est nécessaire au développement de l'humanité que de savoir s'il n'est pas déjà trop tard pour Victor. Hors du monde humain, hors de l'influence de la culture, l'homme ne développe pas ses facultés propres. Il développe des facultés analogues à celles d'autres animaux et ne s'arrache pas à cette animalité. En d'autres termes, le développement de sa nature suppose l'intervention de l'artifice de l'éducation, bref de la culture. C'est l'art humain au sens large qui réalise la nature. Il ne la produit pas, mais sans l'art humain, sans la culture, l'humanité reste en germe. Cela ne veut pas dire que la culture réalise l'homme tel qu'il doit être. On peut même dire (Rousseau le dira avec force) que la culture dénature l'homme. Rousseau dit d'ailleurs à la fois que la culture humanise et pervertit l'homme. C'est qu'on n'a pas le choix. Il faut en passer par la culture pour produire un homme. Mais on peut produire un homme fort éloigné de sa nature, c'est-à-dire un être profondément en contradiction avec lui-même. L'homme qui devrait être gouverné par la pitié (souffrance au spectacle de la souffrance

d'autrui) et l'amour de soi (recherche de son bien propre), a pourtant en lui ces deux instincts fondamentaux que Rousseau lui attribue. L'homme obéit donc au terme de sa formation par la société d'une part à l'envie (qui le fait souffrir du bonheur de son semblable) et d'autre part à l'amour-propre (qui l'attache, non à ce qui est bon pour lui, mais à ce qui lui permet de se faire valoir aux yeux des autres). Tel est l'enjeu de la culture, dont la pensée ne peut qu'être habitée d'inquiétude : quel homme travaillons-nous à former ? Et ce faisant, travaillons-nous pour l'homme ou contre lui ? En tout état de cause, on peut retenir que la culture, comme on vient de la souligner humanise la nature humaine, la perfectionne et l'harmonise, mais ne le nie pas. C'est pourquoi selon le sociologue français Edgar Morin, « l'homme est un être bio-culturel » et j'en conclurai alors que la nature produit de l'hominisation et la culture produit de l'humanisation en ce qu'elle nous rend véritablement humain, c'est-à-dire civiliser. En reconnaissant l'homme comme étant bio-culturel, on s'aperçoit alors qu'il est à la fois naturel et culturel. Or on ne saurait concevoir une culture humaine sans langage qui d'ailleurs est son élément central.

II. LA CULTURE COMME MANIÈRE DE PARLER : LE LANGAGE

La culture nécessite une éducation et l'éducation nécessite un langage pour assurer sa transmission dans la succession des générations. C'est ainsi qu'Aristote définissait l'homme comme « le vivant possédant le langage » : la capacité linguistique semble n'appartenir en propre qu'à l'homme, et le distingue de tous les autres vivants. Le langage permet à l'homme de penser et de communiquer ses idées : il fonde donc la vie en communauté. Mais qu'est-ce que le langage ?

1. COMMENT DÉFINIR LE LANGAGE ?

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

communication par signe. Une définition si vaste du mot langage nous laisse supposer l'existence d'une langue animale qu'il faut examiner.

2. PEUT-ON PARLER D'UN LANGAGE ANIMAL ?

Certains animaux ont développé des formes évoluées de communication, et particulièrement ceux qui vivent en société comme les abeilles. Mais, comme l'a montré Benveniste, ce « langage » n'a rien à voir avec le langage humain : il dicte un comportement, et non une réponse linguistique. Les animaux n'utilisent pas dans leur communication des signes composés, mais des signaux indécomposables. Alors que le langage humain est un langage de signes, la communication animale est un code de signaux, dont chaque signal renvoie à une seule signification possible. Ainsi, on peut conclure qu'il existe bien un langage animal mais c'est un langage figé, naturel, bref un langage inné. Cependant, le langage en tant que système de signe, c'est-à-dire un ensemble régi par des règles et où chaque élément se définit non pas par lui-même mais par sa relation aux autres éléments du système. Autrement dit, chaque signe et chaque mot se définit par rapport aux autres signes et autres mots du langage. Le langage est donc un système de signe (quelque chose qui renvoie à autre chose) spécifique à l'homme.

3. QU'EST-CE QUI CARACTÉRISE LE LANGAGE HUMAIN ?

Selon Rousseau, « la langue de convention n'appartient qu'à l'homme » : les animaux possèdent leur « langage » dès la naissance. Ils n'ont pas à l'apprendre, parce que c'est leur instinct qui le leur dicte ; ce « langage » est inné, et non acquis. Le « langage » animal n'a pas de grammaire : les signaux qui le composent ont chacun un sens précis et unique, et ne peuvent donc pas être combinés entre eux. Grâce à la grammaire et au nombre infini de combinaisons qu'elle permet, le langage humain, lui, est plus riche de significations et surtout, il est capable d'invention et de progrès. Donc chez l'homme, on peut parler de l'existence d'une langue qui, est un ensemble institué et stable de signes et de règles grammaticales que partage une communauté humaine donnée qu'on ne doit pas confondre à la parole qui est nécessairement individuelle, et suppose un sujet actif. Par la parole on s'approprie une langue. La parole est ce par quoi le sujet exerce sa fonction linguistique. Si pour certains le langage permet à l'homme de penser et de communiquer ses idées, d'autres supposent que c'est la pensée qui permet le langage. Tel est le problème majeur entre la pensée et le langage.

4. LE PROBLEME ENTRE PENSÉE ET LANGAGE

Un problème classique concerne le rapport entre le langage et la pensée : pensons-nous à travers les mots ou parlons-nous grâce à la pensée ? Toute la question est alors de se demander si, par un travail patient sur la langue il est possible de cerner au plus près et donc d'exprimer ce que nous ressentons dans l'intimité de notre subjectivité. N'est-ce pas là l'objectif de la littérature de qualité ? A ce sujet, Bergson et Hegel développent deux points de vue différents. Voici comment s'exprime à ce sujet Bergson (20^{ème} siècle) dans l' « Essai sur les données immédiates de la conscience » : « Chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme (...) ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent ; la pensée demeure incommensurable avec le langage ». Ainsi l'argument de Bergson afin de souligner, selon lui, l'échec d'une langue en vue d'exprimer le flux continu, individuel, unique de la vie intérieure consiste à montrer l'inadéquation des mots qui, par essence, sont discontinus, généraux, logiques et émis de manière successive. Afin de mieux saisir la pensée de Bergson, prenons une comparaison lointaine. Héraclite (4-5^{ème} siècles av. J-C) proclamait : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ». En effet, l'eau coule. Dès lors c'est à la fois le même fleuve qui s'écoule d'une source donnée vers une embouchure précise, mais dans le même temps ce n'est pas la même eau, les mêmes atomes ou molécules. Héraclite voulait signifier par-là que tout est devenir et que la langue qui décrit le monde conduit à nier ce devenir ou tout au moins à l'ignorer. En est-il de même à propos de notre vie intérieure ? Hegel conteste ce type d'analyse. Dans « L'encyclopédie des sciences philosophiques » il défend le point de vue suivant : « C'est dans les mots que nous pensons. Nous n'avons conscience de nos pensées déterminées et réelles que lorsque nous leur donnons la forme objective, que nous les différencions de notre intériorité, et, par suite, nous les marquons d'une forme externe, mais d'une forme qui contient aussi le caractère de l'activité interne la plus haute. C'est le son articulé, le mot, qui seul nous offre l'existence où l'externe et l'interne sont si intimement unis. Par conséquent, vouloir penser sans les mots, c'est une tentative insensée (...). On croit ordinairement, il est vrai, que ce qu'il y a de plus haut, c'est l'ineffable. Mais c'est là une opinion superficielle et sans fondement ; car, en réalité, l'ineffable, c'est la pensée obscure, la pensée à l'état de fermentation, et qui ne devient claire que lorsqu'elle trouve le mot. Ainsi le mot donne à la pensée son existence la plus haute et la plus vraie ». Penser, rappelons-le, c'est se parler à soi-même. Nous pensons donc avec des mots.

Ces analyses de Hegel appellent cependant deux observations : notre pensée non formulée, le dialogue avec nous-mêmes dans le secret de l'intériorité, enferment-ils clairement tout notre vécu ? A défaut de pouvoir l'exprimer, les mots qui servent de supports ne sont-ils pas nourris de connotations plus vécues ou au mieux de l'ordre de l'intuition que clairement définies et circonscrites dans des mots précis ? Dès lors, ces vécus, limpides pour le sujet qui les vit, ne sont-ils pas condamnés à conserver leur part d'obscurité lorsque nous le traduisons en mots ? En second lieu, même si nous prenons entièrement en compte les analyses de Hegel, force est de constater que la capacité de travailler sur les mots relève davantage de la communication écrite qu'orale et que dans le cadre de cette communication écrite cela exige du temps, du travail mais aussi du talent. A l'évidence, cela ne correspond pas aux conditions de la communication ordinaire. Wittgenstein nous dira que « Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde. » En tout état de cause, on peut retenir que la langue n'est pas un moyen d'expression comme un autre, car c'est par elle que la pensée, la compréhension et l'identité de l'individu se façonnent et que la pensée et le langage sont inséparable comme le recto et le verso d'une même feuille de papier, l'une ne peut aller sans l'autre.

III. LA CULTURE COMME MANIÈRE DE FAIRE D'AGIR D'ÊTRE : LE TRAVAIL

Toute société humaine est fondée sur un partage du travail entre ses différents membres. La nécessité du travail est pourtant vécue comme une malédiction pénible. N'est-il pas cependant une condition de l'accomplissement de l'humanité ? En outre, chacun produisant quelque chose de différent, comment mesurer la valeur relative des biens que l'on échange ? Ces interrogations méritent des éclaircissements pour mieux appréhender le champ du travail. Mais avant cela, il est nécessaire de savoir ce qu'est le travail. Du mot latin *Tripalium*, c'est-à-dire de trois pieds destiné à maintenir les chevaux difficile à ferrer, le travail est une activité sociale par laquelle l'homme transforme la nature afin de produire des liens utiles à sa conservation. Le travail est donc une activité organisée en vue de produire un résultat jugé utile pour paraphraser ainsi la définition donnée par André Lalande. Cette définition nous permet ainsi d'aborder la nécessité du travail.

1. EN QUOI LE TRAVAIL EST-IL UNE NÉCESSITÉ ?

L'étymologie même du mot « travail » comme on vient de la voir, renvoie à un instrument de torture ; Dieu condamne d'ailleurs Adam au travail, qui est le châtiment du péché originel. Le travail est donc une nécessité vitale à laquelle l'homme semble condamné, car,

contrairement aux animaux, il ne trouve pas dans la nature de quoi satisfaire immédiatement ses besoins : les vêtements ne se tissent pas tout seuls, la terre doit être cultivée. L'invention des machines ne résout pas le problème puisqu'il faut encore des hommes pour les concevoir et les réparer. De plus, le travail nous permet de subsister, car tout ce que nous consommons le plus souvent, provient du fruit de notre travail. C'est ainsi qu'Aristote a pu déclarer que « tout ce que le travail produit, la consommation le détruit » pour ainsi dire que le travail se répète sans cesse pour satisfaire les besoins de consommations humaines.

Le travail ne doit pas être pensé dans l'horizon de la survie : par son travail, l'homme cultive et humanise la nature (Marx) et se cultive lui-même. Tel est le sens de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel : le maître, c'est-à-dire celui qui jouit du travail d'autrui sans avoir rien à faire de ses dix doigts, est finalement le véritable esclave ; et l'esclave, qui apprend à se discipliner lui-même et acquiert patiemment un savoir-faire, devient maître de lui comme de la nature. Alors qu'il était une contrainte subie et la marque de l'esclavage, **le travail devient moteur de notre libération**. Dans l'effort, l'homme se rend peu à peu maître de lui : il se libère ainsi de la nature en lui (les instincts) en transformant la nature hors de lui. Faire taire la tyrannie des instincts, n'est-ce pas là précisément être libre, n'est-ce pas là la marque propre de l'humanité ? Le travail est donc nécessaire en un second sens : sans lui, l'homme ne peut pas réaliser son humanité. C'est ainsi que Locke déclare « C'est le travail qui donne à toute chose sa valeur. » Finalement, il nous paraît évident que le travail est une activité nécessaire pour l'homme. Cependant, le travail ne peut-elle pas faire perdre l'homme, sa volonté, sa liberté et devient ainsi une aliénation de ce dernier ?

2. LE TRAVAIL COMME ALIÉNATION

Pour aborder cette question, il est important de signaler d'abord que la notion « d'aliéné » qualifie initialement les êtres humains qui ont perdu la raison. Cette dernière définissant traditionnellement l'homme, celui qui perd la raison se voit coupé de son essence, coupé des liens qui le relient à son humanité, d'où le terme (privatif) d'aliéné. Marx reprend ce terme, emprunté à la philosophie de Hegel, dans un sens analogique, pour caractériser toutes les situations de travail où l'homme ne se reconnaît plus en tant qu'être humain. L'ouvrier, réduit à n'être qu'une force de travail, voit son travail l'appauvrir au lieu de l'enrichir : il ne peut même pas acheter le produit de ses efforts, tandis que la rationalisation du processus productif et la division des tâches le transforment en pièce d'un mécanisme qui lui échappe et sur lequel il n'a plus aucune maîtrise. Au lieu d'être une affirmation de soi et une libération, comme le croyait encore Hegel, le travail devient le lieu de la suprême aliénation : en vendant

son travail, l'ouvrier se vent lui-même, c'est-à-dire aliène sa propre essence. « Le travail ne produit pas seulement des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier comme une marchandise ». Le travail aliéné revêt donc selon Marx les caractéristiques suivantes : en tout premier lieu il remet en cause les capacités créatrices liées par essence à cette activité ; l'ouvrier ne conçoit pas le produit de son travail ; il ne fait qu'utiliser et fatiguer son corps en vue d'exécuter un projet pensé par d'autres hommes ; le produit final ne lui appartient pas ; il dépend pour assurer cette tâche nécessaire à sa subsistance vitale, d'employeurs qui décident souverainement de lui confier ce travail mais aussi éventuellement de le lui retirer. Par conséquent, le travail contraignant devient étranger à l'homme et celui-ci est conduit à valoriser les situations quotidiennes en-dehors du travail où il retrouve sa liberté d'initiative. Ces situations renvoient pour l'essentiel à la satisfaction des besoins vitaux, c'est-à-dire à ce que l'homme partage avec les autres espèces animales. Il s'investit tout entier dans ce type d'activités. Cela éclaire la phrase qui ponctue l'extrait de Marx : «Ce qui est animal (les besoins vitaux) devient humain, et ce qui est humain (les activités créatrices de l'homme ou le travail) devient animal ».

Quoi qu'il en soit de cette aliénation, le travail reste pour l'homme une activité indispensable dans sa sphère sociale. Le travail, nature, est perfectionné par la technique dans le but de faciliter son exécution. Par conséquent, le travail est une activité technicisée, autrement dit, il n'y a pas de travail sans technique.

IV. LA TECHNIQUE

Le mot « technique » vient du grec *technè* qui signifie, selon Aristote, « une disposition à produire accompagnée d'une règle vraie » : la technique au sens grec, c'est l'ensemble des règles qu'il faut suivre pour produire un objet donné. Mais la technique moderne peut-elle encore se comprendre ainsi ? Avant de s'intéresser à la définition aristotélicienne de la technique et à la notion de technique moderne, on va faire une brève exposition de l'origine de la technique selon Platon. Dans le *Gorgias*, Platon fait le récit mythique de la naissance de la technique : l'imprudent Épiméthée n'ayant laissé à l'homme aucun instrument naturel pour se nourrir et se défendre, son frère Prométhée aurait dérobé la technique et le feu aux dieux. Entendons par là que la technique comme production d'outils est pour l'homme une nécessité vitale : avec la technique, l'homme devient « homo faber » pour reprendre Bergson, l'être qui place des outils entre lui et le monde. A ce titre, on peut soutenir que la technique est un ensemble de moyens, de savoir-faire permettant d'obtenir efficacement un résultat.

1. QUE SIGNIFIE LA DÉFINITION ARISTOTÉLICHIENNE DE LA TECHNIQUE?

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

2. LA DÉFINITION ARISTOTÉLICHIENNE S'APPLIQUE-T-ELLE À LA TECHNIQUE MODERNE ?

Si selon Aristote, la technique est l'ensemble des règles définissant les moyens en vue d'une fin, Heidegger montre comment notre modernité ne pense plus la technique comme l'ensemble des règles nécessaires à un art : nous en sommes au contraire venus à ne plus penser les choses qu'en termes techniques. La technique n'est donc pas un instrument neutre qu'on peut bien ou mal utiliser, mais un mode de pensée. L'homme ne pense plus qu'à gérer, à calculer et à prévoir : c'est la différence que fait Heidegger entre la pensée méditante et désintéressée, et la pensée calculante qui veut par la technique dominer la nature et l'asservir aux besoins de l'homme. Le danger lié à la technique n'est donc pas d'abord celui d'une explosion nucléaire ou d'un conflit planétaire destructeur : le véritable danger, c'est que la technique devienne l'unique mode de pensée, c'est-à-dire la seule façon que nous ayons de penser quelque chose. Car alors, il nous faudra craindre que l'homme se pense lui-même en termes techniques, comme un objet manipulable ou comme une ressource à exploiter de la manière la plus productive possible. C'est dans cette logique que Pierre Fougueyllrolas rage que « la technisation du monde moderne a pour contre parti inévitable une certaine extension de l'ignorance ». Pire, nous dit Heidegger, cela a déjà eu lieu. Le même raisonnement pourrait s'appliquer pour la culture des OGM (organe génétiquement modifié). Est-on suffisamment assuré de son utilité ? Ne minimise-t-on pas les risques sanitaires éventuels sur les consommateurs ? Est-on même assuré de connaître ces risques ? Ne risque-t-on pas de s'engager dans une voie irréversible et dangereuse, à cause des contaminations de ce type de culture sur celles plus traditionnelles, sans être assuré de pouvoir contrôler ses conséquences et sans véritablement connaître sa véritable utilité ? Des

considérations strictement économiques ne sont-elles pas les vraies raisons de cette précipitation à adopter ces nouvelles formes de culture ? En tous cas, la technique n'est plus un projet dont l'homme serait encore le maître : elle est bien plutôt la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même et comprend le monde, en sorte que l'homme lui-même est mis au service de la technique, et non l'inverse.

Toutefois il est incontestable que malgré cette dépendance de l'homme à l'égard de la technique, cette dernière constitue aussi un facteur de libération humaine.

3. LA TECHNIQUE COMME FACTEUR DE LIBÉRATION DE L'HOMME

Il est incontestable que l'invention et le développement des techniques ont permis à travers les âges de libérer progressivement et pour une part toujours plus importante l'humanité de toutes les contraintes pesant sur elle. C'est le cas en premier lieu des contraintes naturelles comme les risques face aux prédateurs, le froid, la faim, la maladie etc. Certes cela concerne essentiellement les pays riches qui ont vu quasiment disparaître les famines et les épidémies si fréquentes il y a seulement quelques siècles et ce, grâce aux formidables progrès conjoints de nos capacités de production et de la médecine. Comme on vient de le voir, la création et l'usage des techniques soulèvent de nombreux problèmes politiques, moral, philosophique. Car l'humanité est amenée à faire en permanence un choix face aux trois perspectives qui s'offrent à elle : faire tout ce qui est possible ; n'entreprendre que ce qui paraît utile ; ne pas tenir compte de la seule utilité mais également des valeurs morales engagées dans l'utilisation des techniques en question afin que l'homme puisse vivre en harmonie dans la société.

V. INDIVIDU ET SOCIÉTÉ

Un État, c'est un ensemble d'institutions politiques régissant la vie des citoyens. Mais qu'est-ce que la société ? Si la société n'est pas l'État, il serait tentant de la réduire à une simple communauté d'individus échangeant des services et des biens. L'individu humain naît dans un environnement socialement organisé. En ce sens seul nous pouvons accepter la formule courante, que la société est logiquement et historiquement antécédente à l'individu. L'individu vit et agit à l'intérieur de la société. Mais la société n'est rien d'autre que la combinaison d'individus pour l'effort en coopération. Elle n'existe nulle part ailleurs que dans l'action d'individus humains. La société aurait par conséquent une fonction avant tout utilitaire :

regrouper les forces des individus, diviser et spécialiser le travail, régir les échanges et organiser le commerce. On peut douter cependant que la société se réduise à ces seules fonctions. L'homme est un être culturel. Il ne dispose d'aucun instinct social. Pourtant, nous savons que l'anthropologie ou science de l'homme, a mis en évidence que depuis ses lointaines origines, l'homme a toujours vécu en société. Nous aurons l'occasion d'examiner les différentes hypothèses justifiant cet état de fait. Mais d'ores et déjà nous pouvons rappeler que les caractéristiques physiques de l'homme, que ce soient ses points faibles sa puissance musculaire réduite, l'absence d'organes de défense performants, ses capacités de course très limitées ou ses points forts, les propriétés extraordinaires de son cerveau prolongées par les possibilités ouvertes par cet outil naturel qu'est la main, semblent tout naturellement, sous réserve d'autres considérations examinées ultérieurement, l'inviter à être membre de sociétés organisées afin de survivre d'une part et d'exploiter les potentialités de son espèce d'autre part, notamment en adaptant toujours mieux la nature à ses besoins grâce à la technique. Dès lors, au même titre que chaque individu à titre privé, la société, en tant que telle, doit, dans le cadre de son organisation, se fixer des fins, des objectifs et les moyens pour atteindre ces derniers. Tel sont les objets de cette activité spécifique à l'homme et qu'on appelle « politique ». Il nous faut donc examiner de façon critique les différentes manières de concevoir cette activité spécifique qui, selon Aristote, consacre l'homme « comme animal politique », appelé à vivre en société. Avant de voir l'utilité de vivre en société, il nécessaire de faire un retour à l'état de nature.

1. L'HYPOTHÈSE DE L'ÉTAT DE NATURE

L'homme est un être culturel. Il ne devient homme qu'au contact des hommes. Ses comportements ne sont plus dictés par la nature. Est-il alors possible d'imaginer ce que serait un homme n'ayant jamais vécu en société, n'ayant jamais reçu une influence culturelle quelconque ? Bref est-il possible de se demander ce que serait un homme « à l'état de nature » ? Remarquons en premier lieu que l'anthropologie scientifique, l'activité qui étudie les origines et l'évolution de l'homme à travers le temps, n'a jamais constaté l'existence d'un homme solitaire mais toujours d'hommes en groupes. L'homme a, semble-t-il, toujours vécu en société. Il convient à ce propos de ne pas confondre l'ermite, c'est-à-dire l'homme éduqué ayant choisi de se retirer de la vie sociale, mais portant en lui sa culture, ayant acquis une langue et donc la pensée, possédant des idées morales, avec un homme à l'état de nature, qui est un homme « sauvage », un homme n'ayant jamais été en contact avec les hommes, avec une culture donnée. Cette idée d' « état de nature » s'est vue introduite et développée par le philosophe anglais

Hobbes au 17^{ème} siècle et reprise par Rousseau au 18^{ème} siècle. Cependant, dans les deux cas, ces auteurs ne faisaient pas de l'état de nature une réalité historique lointaine et originelle. Ce n'était à leurs yeux qu'une fiction destinée à se représenter les apports respectifs de la nature et de la société en vue de constituer l'humanité. Qu'est-ce qui amène l'homme à vivre en société alors qu'aucun instinct ne l'y contraint et qu'à l'état de nature il dispose d'une liberté naturelle totale, puisqu'aucune règle ne régit son activité ? En effet, il est clair pour Hobbes que la vie en société s'avère pour l'homme tout à fait artificiel. Pourtant, la vie sociale incarne la condition ordinaire et quasiment générale de l'humanité. D'où cela vient-il ? L'homme à l'état de nature – qui, rappelons-le est un état fictif, est « un loup pour l'homme ». Hobbes reprend à son compte cette célèbre sentence du poète latin Plaute. En effet, faute d'instinct, faute de cette canalisation naturelle des nécessaires comportements agressifs des espèces animales afin de capturer leurs proies ou un partenaire sexuel, la violence humaine ne trouve plus de limites, excepté les limites fixées avec plus ou moins de réussite par l'éducation ou la culture. Or, précisément, à l'état de nature ces limites culturelles que tout sujet intériorise et fait siennes n'existent pas. La liberté naturelle devient théorique ou formelle. Tout homme est menacé par ses congénères dans sa vie même. Personne n'est à l'abri dans la mesure où un homme réputé fort trouve toujours plus fort que lui. C'est pour cela qu'Hobbes affirme dans le « Léviathan » « qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre tous ». L'intérêt de la vie sociale et de ses lois apparaît alors. Dans l'absolu, du point de vue de sa nature, elle reste artificielle mais l'humanité n'a trouvé que ce moyen afin de se mettre à l'abri de ses dangereux congénères. Les lois protègent chaque homme de la violence des autres hommes. L'ensemble des lois renvoie à la notion de droit. Par essence, le droit s'oppose à la force. Car que le droit soit considéré comme juste ou injuste, il n'en reste pas moins vrai que le droit fixe des limites conventionnelles à notre action, c'est-à-dire des limites posées et créées par l'homme. Dans un passage célèbre du « Contrat social » qui est un pacte qui détermine l'organisation d'une société, Rousseau décrit fort bien l'apport décisif de l'état social à l'état de nature, mettant clairement en évidence les deux contre sens les plus fréquents mais aussi les plus durables concernant cet auteur, à savoir que l'homme à l'état de nature est bon et que l'état social lui fait perdre sa perfection originelle, le pervertit en quelque sorte. Selon Rousseau, « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait

regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme. Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. (...). On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». L' « état de nature », le « bon sauvage » ne sont chez Rousseau que des procédés pédagogiques afin de mieux penser l'apport décisif de la société dans la genèse même de l'humanité. Ce n'est pas la société qui pervertit l'homme, mais la société « mal gouvernée », la société injuste. A l' « état de nature », l'homme n'est « qu'un animal stupide et borné ». C'est l'état social qui lui donne la moralité, c'est la rencontre avec autrui qui réveille en lui ses prédispositions à la bonté tout en lui donnant les idées du « bien » et du « mal », lui faisant perdre par là son innocence animale. Hegel, dans « Propédeutique philosophique », développe la même analyse : « L'état de nature est l'état de rudesse, de violence et d'injustice... On décrit souvent l'état de nature comme un état parfait de l'homme, en ce qui concerne tant le bonheur que la bonté morale. Il faut d'abord noter que l'innocence est dépourvue comme telle de toute valeur morale, dans la mesure où elle est ignorance du mal et tient à l'absence des besoins d'où peut naître la méchanceté. (...). Sans doute la raison appartient aussi à l'état de nature, mais c'est l'élément naturel qui a en lui la prééminence. Il est donc indispensable que les hommes échappent à cet état pour accéder à un autre état, où prédomine le vouloir raisonnable ».

Concluons ces analyses en rappelant le cas déjà évoqué des « enfants sauvages » et qui témoigne avec éloquence qu'un être humain abandonné dès la naissance en-dehors d'une influence humaine quelconque ne peut exploiter les potentialités de son espèce, tout particulièrement la pensée qui passe par le développement du langage, ce dernier étant acquis et non naturel. De même, si l'homme est capable d'accéder à l'idée d'acte moral, seule l'éducation permet d'actualiser cette possibilité. Il n'y a pas d'humanité à l'état sauvage, humanité ne peut se réaliser qu'en société.

2. QUELLE EST L'UTILITÉ DE LA VIE EN SOCIÉTÉ ?

Comme le suppose Hume, l'homme est un être dépourvu de qualités naturelles. Il a donc tout à la fois plus de besoins que les autres animaux (il lui faut des vêtements pour se protéger du froid, par exemple), et moins de moyens pour les satisfaire, parce qu'il est faible. C'est donc pour pallier cette faiblesse naturelle que l'homme vit en société : la vie en commun permet aux individus de regrouper leurs forces pour se défendre contre les attaques et pour réaliser à plusieurs ce qu'un seul ne saurait entreprendre ; elle permet aussi de diviser et de spécialiser le travail, ce qui en accroît l'efficacité mais engendre également de nouveaux besoins (il faudra à l'agriculteur des outils produits par le forgeron, etc.). Se dessine alors une communauté d'échanges où chacun participe, à son ordre et mesure, à la satisfaction des besoins de tous. L'ensemble de ces considérations rejoignent les conclusions d'Aristote (4^{ème} siècle av. J-C) lorsque ce dernier affirme que l'homme est un animal naturellement appelé à vivre en société. Or, une société ne saurait se réduire à un simple agrégat d'individus. La vie sociale n'a de sens et d'intérêt que si elle permet d'exploiter les potentialités de l'espèce. Bref, elle suppose la division des tâches, leur complémentarité et des échanges faisant bénéficier chacun des activités de l'ensemble. Mais pour ce faire, il est nécessaire d'instaurer des normes pour régir la société.

4. LES NORMES SOCIALES

L'idée de norme au sein de la vie sociale concerne les comportements habituels, dominants, issus d'influences souterraines comme les phénomènes de mode, ou bien encouragés et renforcés par l'éducation du jour ou par le poids des traditions. Les normes sociales sont alors des modèles de comportement socialement acceptés qui découlent du système de valeurs de la société ou des groupes sociaux et qui régissent les conduites individuelles et collectives (le respect d'autrui implique des règles de politesse, les interdictions du meurtre, du vol, et l'aide aux personnes en danger...). Ces **normes** peuvent être **formelles**, autrement dit formulées explicitement sous forme de lois, de règlements et de codes officiels (droit pénal, code de la route,...) : on parlera aussi de normes juridiques. Les **normes** peuvent être également **informelles**, consistants en préceptes et conventions qui, tout en n'étant pas l'objet d'articles de lois, sont supposés être respectés par les individus (les règles de politesse, les règles de comportement à table...). Dans ce cas, on parlera plus volontiers de mœurs, de coutumes.

Les règles de vie en société sont extérieures à l'individu et impérative selon le sociologue

français Emile Durkheim. Les individus doivent s'y conformer sous peine de sanctions de la part du groupe ou de la société. Il faut donc s'interroger sur les moyens qu'utilisent la société et les groupes sociaux pour rendre les individus conformes aux attentes du groupe ou de la société. La répression est-elle le seul moyen d'obtenir le consentement des individus ? Ne peut-on pas obtenir le même résultat avec l'éducation ou un système d'incitations positives ou négatives ? C'est que l'on appelle contrôle social qui désigne l'ensemble des processus par lesquels les membres d'un groupe entraînent les acteurs sociaux à respecter et à reproduire les modèles de comportements conformes aux valeurs et aux normes en vigueur. Il s'agit donc de voir comment la société procède pour faire respecter les règles.

Pourtant, on s'aperçoit, dans la vie quotidienne, que de nombreuses règles ne sont pas respectées par les individus. Comment mesurer ces écarts des comportements par rapport à la norme ? Comment expliquer que des individus ne respectent pas les normes et les valeurs en vigueur ? Quelles sont les réactions du corps social vis-à-vis de ces manquements ? Ces réactions sont-elles les mêmes selon les individus qui commettent cette déviance qui se définit comme une transgression des normes sociales en vigueur qui est réprochée ou sanctionnée (fumer dans les lieux publics par exemple). La déviance se définit par rapport aux normes sociales. En effet, pratiquement toute notre vie sociale est organisée par des normes. Nous apercevons aisément celles qui sont les plus contraignantes, celles dont l'infraction entraîne une sanction juridique (voler dans un magasin). Mais, il existe un très grand nombre de normes sociales non moins impératives quoique non juridiques (ne pas se moucher le nez devant quelqu'un). La déviance correspond donc à un comportement jugé non conforme aux normes sociales d'un groupe, à un moment donné, et qui s'accompagne de sanctions. En revanche, la variance concerne les conduites qui interprètent la norme et qui sont tolérées. Le critère majeur de la déviance est donc la réaction qu'elle provoque : réprimande, sarcasme, réprobation, dénonciation, isolement, ostracisme, traitement obligatoire, enfermement, exécution... Quand un acte autrefois jugé déviant ne fait plus réagir, c'est qu'il a cessé d'être déviant. La notion de déviance ne saurait être comprise en dehors de l'interaction du déviant et de ceux qui le jugent. La déviance est relative dans l'espace : les normes ne sont pas les mêmes d'un espace géographique ou social à l'autre. La déviance est universelle : toutes les sociétés sont confrontées à des phénomènes déviants puisque toutes les sociétés produisent des normes sociales. Dans certains cas, l'universalité de la déviance est renforcée par l'existence de normes universelles (prohibition de l'inceste, ne pas tuer, ne pas voler, droits de l'homme...). Les sanctions sont une autre façon d'obtenir que l'individu se conforme aux normes sociales. Dans ce cas, on a à faire à un contrôle social externe qui fait intervenir plusieurs institutions

régulatrices. Les sanctions positives approuvent et encouragent la conduite conforme en récompensant, en valorisant, l'individu (les bonnes notes, la médaille du sauveteur, le cadeau qui sanctionne la réussite à un examen...).

Les sanctions négatives visent à réprouber et à empêcher la transgression des normes en punissant les individus qui contreviennent aux règles (contraventions, moqueries...). Certaines de ces sanctions sont répressives, c'est à dire destinée à punir (la loi du talion, « œil pour œil, dent pour dent »), d'autres sont réparatrices ou restitutives (dommages et intérêts).

4. LA SOCIÉTÉ SERT-ELLE UNIQUEMENT À ASSURER NOTRE SURVIE ?

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

5. PROBLÈME DU NORMAL ET DE PATHOLOGIQUE

Chez le père de la sociologie française, Émile Durkheim, le normal désigne dans un type de société particulier, tout fait social qui se produit avec une certaine régularité statistique. Par exemple le crime est pour lui un fait social normal : il existe dans la plus part des sociétés, il est lié à la constitution de toute vie collective et il est utile car il réaffirme et renforce par réaction les sentiments collectifs à l'origine de la morale et du droit. Cependant, la pathologie désigne toujours dans la sociologie de Durkheim les phénomènes sociaux qui ne révèle pas du normal. Durkheim donne l'exemple du crime : c'est un fait social normal, par contre l'augmentation du taux de criminalité, peut être qualifiée de pathologique. On ne peut qualifier un fait de normal ou de pathologique que dans une société déterminé : le pathologique ici, peut être normal ailleurs. Les formes d'anormalité renvoient à la déviance, à la marginalité et à la folie pour la plus part des cas. La déviance est un type de comportement qui tend à transgresser les normes sociales. La marginalité quant à elle, c'est une conduite en marge des normes. S'agissant de la folie, elle renvoie à tout individu qui se marginalise à notre attention par un

comportement extravagant. Tous ces phénomènes sociaux accompagnent de mesures relatives à tout comportement qui se déroulent à l'intérieur de la société nous révèle sans doute que l'homme est un être accompagné de savoir, un être conscient.

Leçon 3. LE SUJET : CONSCIENCE, INCONSCIENT

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

I. QU'EST-CE QUE LA CONSCIENCE ?

Le mot conscience signifie « savoir ensemble », « savoir rassemblé », « accompagner de savoir », (cum scientia). Au sens général, la conscience est le savoir intérieur immédiat que l'homme possède de ses propres pensées, sentiments et actes. Elle est un certain rapport de soi à soi, ou une présence à soi de son esprit ou de son âme. C'est une faculté qui permet à la fois de saisir ce qui se passe en nous et hors de nous. La conscience donne ainsi lieu à plusieurs catégories de connaissances. C'est ainsi qu'on parle de conscience cartésienne, de conscience du monde, de conscience intentionnelle, de conscience morale, etc. qu'on ne tardera pas de voir.

1. LA CONSCIENCE QUE J'AI D'EXISTER PEUT-ELLE ÊTRE REMISE EN DOUTE ?

Selon Descartes, l'homme se définit par la conscience dans la mesure où il est une substance pensante. Pour se justifier, l'auteur du discours de la méthode met en évidence un système de « doute méthodique ». Je peux me tromper dans la connaissance que je crois avoir de moi, nous dit Descartes (celui qui croyait être courageux peut s'avérer n'être qu'un lâche, par exemple), mais la pure conscience d'être, elle, est nécessairement vraie. Ainsi, Descartes, au terme de la démarche du doute méthodique, découvre le caractère absolument certain de l'existence du sujet : « je pense, donc je suis ». Cette certitude demeure, et rien ne peut la remettre en cause. Descartes fait alors du phénomène de la conscience de soi le fondement inébranlable de la vérité, sur lequel toute connaissance doit prendre modèle pour s'édifier. Par conséquent chez Descartes, « toute conscience est consciente d'elle-même », c'est-à-dire la

conscience n'a pas besoin quelque chose d'autre pour se saisir. Donc l'homme se suffit à lui-même et pour penser il n'a pas besoins de quelqu'un d'autre, c'est une opération intérieure par laquelle l'homme arrive à se saisir. Si la pensée est une opération intérieure par laquelle l'homme arrive à se saisir et à saisir son existence. Dès lors Descartes inscrit la conscience dans une forme de solitude plus connue sous le nom de solipsisme cartésienne (il n'y aurait pour le sujet pensant d'autres réalités que lui-même. Autrement dit une attitude du sujet pensant pour qui sa conscience est l'unique réalité, les autres consciences, le monde extérieur n'étant que des représentations.

2. CONSCIENCE DU MONDE

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

3. L'INTENTIONNALITÉ DE LA CONSCIENCE

Du latin *intentio*, « action de tendre vers », de s'éclater vers, ce terme est utilisé en phénoménologie par Husserl pour désigner l'acte par lequel la conscience se rapporte à l'objet qu'elle vise. En affirmant que « la conscience est toujours conscience de quelque chose », Husserl, montre à l'encontre de Descartes que loin d'être une « substance pensante » autarcique, la conscience est toujours une visée intentionnelle d'un objet, tension vers ce qu'elle n'est pas, et que c'est là son essence. C'est pour quoi selon Husserl, lorsque je pense, ma pensée est obligée de sortir d'elle-même pour aller à la rencontre de quelque chose qui n'est pas elle. Et cette chose qui n'est pas elle est ce que l'on appelle l'objet de la pensée. La conscience n'est pas de ce fait une substance mais une **relation**, cela signifie que c'est par l'activité de la conscience que le monde m'est présent. Husserl tente, tout au long de son œuvre, de dégager les structures fondamentales de cette relation, à commencer par la **perception**. Il montre ainsi que celle-ci est toujours prise dans un réseau de **significations** : je ne peux percevoir que ce qui pour moi a un sens. En fin Husserl nous montre qu'il existe une

communication des consciences et que pour cela se réalise, toute conscience est obligée de s'éclate et en s'éclatant, la conscience entre dans le monde et entre en communication avec d'autres consciences.

4. CONSCIENCE MORALE

La conscience morale est la capacité qu'a l'homme de pouvoir juger ses propres actions en bien comme en mal. Même si celle-ci est susceptible de nous faire éprouver du remords ou de la « mauvaise conscience », elle fait pourtant notre dignité. La conception kantienne de la morale pose la question du devoir : « Que dois-je faire ? ». Kant énonce le principe de l'impératif catégorique qui se présenterait tel une loi universelle d'actions, guidée par des impératifs moraux. C'est ce qui détermine sa formule : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin et jamais comme moyen ». De cette formule Kantienne, j'en rajoute qu'il faut agir avec conscience, avec beaucoup de méfiance, avant toute confiance afin d'éviter tout abus de confiance dans la mesure du possible.

5. LA CONSCIENCE FAIT-ELLE LA GRANDEUR OU LA MISÈRE DE L'HOMME ?

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

6. CHOIX ET CONSCIENCE

Selon Bergson, conscience signifie choix. Il montre dans son œuvre que toute conscience est liée à l'action. Mes actes sollicitent ma conscience et je mobilise des éléments en moi (par exemple des souvenirs) pour déterminer mon action dans le présent. Ma conscience

rassemble et organise mon expérience passée pour me préparer au futur et résoudre les problèmes qui peuvent surgir devant moi. « La conscience est un pont jeté entre le passé et l'avenir » (Bergson, L'Évolution créatrice).

Toutefois, la conscience est loin d'être de la même nature qu'un miroir limpide et lisse. Elle ressemble plutôt à un miroir enchanté, plein de distorsion.

II. CRITIQUE DE LA CONSCIENCE

1. SUIS-JE TOTALEMENT TRANSPARENT À MOI-MÊME ?

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

2. L'INCONSCIENT

Il se produit en nous des phénomènes psychiques dont nous n'avons pas conscience, mais qui déterminent certains de nos actes conscients. Ainsi, nous pensons nous connaître, mais nous ignorons pourquoi nous avons de l'attrait ou de la répulsion à l'égard de certains objets. Cela peut être la part inconsciente de notre personnalité qui entre en jeu. Selon Freud, toute névrose provient d'une rupture d'équilibre entre le surmoi, le ça et le moi, qui se manifeste par un sentiment d'angoisse. Pour Freud, le « ça » est totalement inconscient ; il correspond à la part pulsionnelle (libido et pulsion de mort) ; le « moi » est conscient ; la part inconsciente est chargée de se défendre contre toutes les pulsions du « ça » et les exigences du « surmoi » ; le « surmoi » désigne l'instance psychique inconsciente, exprimant la puissance des interdits intériorisés (interdit parental, interdits sociaux) qui sont à l'origine du refoulement et du sentiment de culpabilité. Le « surmoi » est celui qui interdit ou autorise les actes du « moi ».

Je ne suis donc pas « maître dans ma propre maison », et le conflit entre ces trois instances psychiques se manifeste par la névrose. La cure psychanalytique consiste à retrouver un équilibre vivable entre les contraintes sociales et nos désirs. Mais pour ne pas se limiter au seul désir et intérêt personnel, il faut promouvoir une mode de vie où chacun sentira ses désirs comblés et réaliser ainsi son humanité, d'où l'idée d'un Etat.

Leçon 4. L'ÉTAT

Si « l'homme est le vivant politique » selon Aristote, alors ce n'est qu'au sein d'une cité (polis en grec) qu'il peut réaliser son humanité. Or l'organisation d'une coexistence harmonieuse entre les hommes ne va pas de soi : comment concilier les désirs et intérêts divergents de chacun avec le bien de tous ? Cette question prend en considération les fondements et la finalité l'État sans oublier le statut de la citoyenneté. Mais avant de s'y intéresser, on s'articulera sur l'idée d'une société sans État, l'opposition entre ces derniers, de la nécessité de l'Etat, les fondements de l'Etat, les origines de la souveraineté et la désacralisation de l'univers politiques, en fin de terminer avec les critiques et les différentes formes d'États.

I. PEUT-ON CONCEVOIR UNE SOCIÉTÉ SANS ÉTAT ?

Aristote définit trois ensembles nécessaires : la famille, le village et la cité. La famille organise la parenté et assure la filiation ; le village quant à lui pourrait correspondre à ce que nous nommons la société civile : il assure la prospérité économique et pourvoit aux besoins des familles par l'organisation du travail et des échanges. Enfin, il y a la cité, parce que les seules communautés familiales et économiques ne satisfont pas tous les besoins de l'homme : il lui faut vivre sous une communauté politique, qui a pour fonction d'établir les lois. Selon Aristote, la cité, c'est-à-dire l'organisation politique, est pour l'homme « une seconde nature » : par elle, l'homme quitte la sphère du naturel pour entrer dans un monde proprement humain.

1. D'OÙ VIENT LA NÉCESSITÉ D'OPPOSER SOCIÉTÉ ET ÉTAT ?

Si dans la cité grecque, de dimension réduite, chacun pouvait se sentir lié à tous par des traditions, une religion et des sentiments communs forts, l'idée d'État moderne distingue la société civile, association artificielle de membres aux liens plus économiques que

sentimentaux, et l'État, comme puissance publique posant les lois et contrôlant le corps social. L'État moderne a fait disparaître l'idée grecque de la politique comme prolongement de la sociabilité naturelle des hommes.

1. EN QUOI L'ÉTAT EST-IL NÉCESSAIRE ?

Au paragraphe 549 dans « L'encyclopédie des sciences philosophique », Hegel déclare que : « Dans l'existence d'un peuple, la fin substantielle consiste à être un Etat et à se maintenir comme tel. Un peuple qui ne forme pas un Etat, n'a pour ainsi dire point d'histoire. » Ces lignes de Hegel mettent en évidence l'importance de l'Etat dans l'historicité d'un peuple. Selon Hobbes, l'homme est guidé par le désir de pouvoir : sous l'état de nature, chacun désire dominer l'autre. C'est « la guerre de tous contre tous » qui menace la survie même de l'espèce. Il faut donc instaurer un pacte par lequel chacun s'engage à se démettre du droit d'utiliser sa force au profit d'un tiers terme qui ne contracte pas et qui devient seul à pouvoir légitimement exercer la violence : l'État. L'État serait donc nécessaire pour assurer la paix sociale : chaque sujet accepte d'aliéner sa liberté au profit de l'État, si ce dernier peut lui assurer la sécurité. Rousseau formule deux objections : d'abord, Hobbes suppose une nature humaine alors qu'il n'y a pas d'homme « naturel ». Ensuite, la question est de savoir s'il est légitime de mettre ainsi en balance la liberté et la sécurité.

II. DE L'ORIGINE DE LA SOUVERAINETÉ ET LA DÉSACRALISATION DE L'UNIVERS POLITIQUE

La notion de pouvoir appliquée à l'univers politique désigne l'autorité exercée par un homme ou un groupe d'homme sur les autres qui lui sont soumis. Ainsi définit le pouvoir revêt plusieurs formes la théocratie, l'aristocratie et démocratie. Avant le 15^{ème} siècle le monde politique était dominé par la monarchie où le pouvoir d'origine divine était sacralisé. La désacralisation de l'univers politique s'effectue aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles avec des philosophes comme BODIN, GROTIUS, HOBBS, ROUSSEAU, LOCKE, en introduisant la laïcité dans la gestion du pouvoir politique. Une fois cette désacralisation accomplie, il était maintenant question de justifier les fondements et la finalité de l'Etat.

1. FONDEMENTS ET FINALITÉ DE L'ÉTAT

Les clauses très précises du contrat social résolvent ce problème : chacun devra aliéner tous ses biens et tous ses droits, sans exception, à l'ensemble de la communauté. Par

cet acte, est créé un corps politique comme personne morale. Chacun, en tant que membre du peuple ainsi créé, reçoit alors de tous ce qu'il a donné : il ne perd rien, mais gagne plus de force pour se conserver lui-même et sa liberté. La condition étant égale pour tous, nul n'a de privilèges. Le contrat social pose donc le principe de la souveraineté du peuple comme fondement de tout État légitime : chacun, à la fois citoyen et sujet de l'État, est coauteur de la loi à laquelle il devra obéir. Il acquiert ainsi une « liberté conventionnelle », qui le délivre tout à la fois de la servitude qui règne dans les États illégitimes (où la loi d'un seul ou de quelques-uns est imposée par la force) et de cette « liberté naturelle » de l'état de nature, qui n'est en fait qu'une servitude à l'égard des désirs. En devenant citoyen, l'homme devient vraiment homme : il acquiert la moralité qui manquait à l'homme naturel et qui faisait de ce dernier un « animal stupide et borné ». « L'impulsion au seul désir est esclavage ; l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. » (Rousseau). Ils sont définis de façon contradictoire, en effet, pour les théoriciens du contrat social, l'État apparaît comme une institution humaine ayant pour fonction d'organiser la société. Cependant, pour les marxistes, l'État est né de la lutte des classes, il n'est l'expression d'un contrôle social encore moins une réalisation de l'idée divine. Par conséquent l'État doit disparaître. Plus radical, les anarchistes, BAKOUMINE à la tête, soutiennent la maxime « ni Dieu, ni Maître »

2. STATUT DE LA CITOYENNETÉ : rapport entre individu et État

Les conceptions politiques de Hobbes découlent de son pessimisme foncier concernant la nature de l'homme. L'« homme étant un loup pour l'homme » et ce de manière irrémédiable, sa liberté, sur le plan politique, doit être sévèrement limitée et encadrée. Ce sont de telles conceptions qui hérissent Rousseau et qui font de Hobbes sa bête noire sur le plan philosophique. Car Rousseau défend une idée de l'homme, et par là même de la liberté, radicalement différente. Le « Contrat social », œuvre majeure de Rousseau concernant la philosophie politique, part sur des bases opposées à celles du « Léviathan », œuvre où se voient consignées les conceptions politiques de Hobbes. La première phrase du « Contrat social » est célèbre et éclaire les conclusions qu'il en tirera et qui fonderont les principes d'une démocratie idéale : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers ». Que peut bien signifier cette formule ? Le bon sens semble nous indiquer que le nouveau-né vit dans une dépendance totale vis-à-vis de ses parents. Rousseau sait évidemment cela. La liberté native de l'homme qu'il proclame repose donc sur d'autres considérations. En effet, l'homme est dépourvu d'instinct. La nature ne règle pas ses comportements. C'est un être conscient. La conscience lui donne le choix et la responsabilité de ses actes. C'est en ce sens que l'homme, par nature, est libre.

Dès lors, tout régime politique qui ne respecte pas cette liberté native de l'homme est contre-nature, est monstrueux, c'est-à-dire se situe hors des normes proposées par cette nature. Il convient en conséquence d'analyser en quoi consiste cette liberté qui caractérise l'homme par essence. Rousseau reprend sur ce plan les conclusions les plus classiques de la tradition philosophique. La liberté ne consiste pas à faire mes caprices ou ce qui me plaît mais à réaliser mon bien véritable. Le sujet n'est pas libre s'il est tyrannisé et dépendant par rapport à ses passions. En d'autres termes, seule la raison morale peut m'éclairer sur la nature de ce bien. Le sujet est libre s'il fait ce qu'il veut, à savoir son bien. Je suis libre si je suis capable « de consulter ma raison avant d'écouter mes penchants ». Ce qui est vrai sur le plan de l'action individuelle l'est de la même manière sur le plan collectif et donc sur le plan politique. Rousseau rejoint là encore les penseurs classiques en ne distinguant pas le bien personnel et le bien de la Cité. Rousseau, rappelons-le, considère que l'homme ne devient véritablement homme, c'est-à-dire ne développe toutes les potentialités de son espèce, qu'au sein de la société. Ce n'est pas la société qui pervertit l'homme mais la société mal gouvernée. De ce fait, en servant le bien de la Cité il sert par le même mouvement son propre bien. Comment servir son bien et le bien de la Cité ? Rousseau est convaincu que lorsque des hommes sont réunis en vue de délibérer sur un problème collectif à résoudre, si chacun utilise sa raison et oublie ses passions, ses désirs immédiats et illusoire, ils parviendront à une solution raisonnable et unanime. C'est ce que devraient faire les citoyens, un citoyen étant un membre de la société qui participe directement aux délibérations et aux votes aboutissant à la formation de la loi et donc des fins que se fixe la Cité. Cette décision unanime parce que raisonnable incarne ce que Rousseau appelle la « volonté générale ». Elle est « générale » car elle est commune à tous les citoyens qui, au-delà de leurs différences individuelles, possèdent la même raison, faculté humaine qui, par essence, est source d'universalité. Ces décisions collectives et unanimes définissent par essence la démocratie idéale. Il s'agit bien d'une démocratie puisque ce sont les membres de la Cité qui, en tant que citoyens, sont souverains. Cette démocratie est idéale, car difficile d'imaginer que tous les citoyens soient capables de penser à l'intérêt général au détriment de l'intérêt particulier, même si ce dernier n'est qu'un intérêt apparent et illusoire au regard de la quête du bien. Certes, Rousseau insiste sur le fait qu'une société bien gouvernée prévoit d'éduquer les citoyens à « consulter leur raison avant d'écouter leurs penchants ». L'ouvrage consacré à l'éducation, à savoir l' « Emile », précède en termes de publication et est complémentaire du « Contrat Social ». Une éducation « idéale » permettrait d'instaurer une démocratie elle-même idéale. Rousseau peut-il être taxé en la matière de naïveté ? Nous verrons que ce n'est pas le cas. Dans l'immédiat, il convient d'analyser en quoi cette démarche

démocratique réalise la pleine liberté des citoyens. En effet, si les lois sont généralement reconnues comme indispensables, la plupart des membres de la société ont tendance à considérer que les lois nous empêchent de vivre comme on le souhaite, bref sont antinomiques d'une liberté totale et idéale. Cette idée n'est pas absurde par elle-même. Le problème politique que Rousseau a voulu résoudre est le suivant : toute société a besoin de lois ; l'homme, par essence est libre ; comment concilier alors ces deux nécessités incontournables, à savoir l'existence de la loi et le respect de la liberté de l'homme ? La solution est simple et découle des analyses qui précèdent. Si la loi est raisonnable, les citoyens, qu'ils aient ou non approuvé par leur vote cette loi, en obéissant à la loi raisonnable votée majoritairement, obéissent à leur propre raison c'est-à-dire à eux-mêmes. En effet, imaginons que ces citoyens n'aient pas voté cette loi. Cela signifie qu'en l'occurrence ils n'ont pas consulté leur raison. Ils n'ont fait que suivre leurs impulsions, leur bien apparent et non leur bien authentique. Leur choix n'exprimait qu'une liberté apparente ou illusoire. En revanche, en obéissant à la loi raisonnable, ils font leur bien en dépit de leur impression contraire. En obéissant à la loi raisonnable, ils obéissent aux conclusions qui auraient été celles de leur propre raison, ils obéissent donc à eux-mêmes. Quelle plus belle définition de la liberté que celle qui consiste à obéir à soi-même ! D'ailleurs, le citoyen, en l'occurrence, est en quelque sorte doublement, voire triplement libre : il est libre puisqu'il obéit à lui-même ; il est libre parce que, du même coup, il fait son bien, c'est-à-dire ce qu'il veut profondément ; il est libre car il n'obéit plus à des personnes mais à des lois impersonnelles, à des lois qui sont l'expression de la raison commune qui habite chaque homme.

III. LES CRITIQUES DE L'ÉTAT

1. L'ÉTAT, ARBITRE PARTIAL DES CONFLITS DE CLASSE

Au 19^{ème} siècle, Marx et Engels proposent un type de critique basé sur le conflit des classes, à l'égard de l'Etat. Nous savons en effet que la loi est créée par un Etat. Or, quelle est la fonction cachée d'un Etat et donc des lois ? Pour Marx et Engels toute société connaît des conflits sourds ou ouverts entre des catégories sociales dont les intérêts sont divergents. Ces conflits opposent ce qu'ils appellent des classes sociales, une classe sociale étant définie par le statut de ses membres par rapport à la propriété des moyens de production, c'est-à-dire les terres et les usines. Même si l'analyse peut être affinée en la matière, il existe en fin de compte

deux classes fondamentales au sein des diverses sociétés : celle qui est propriétaire de ces moyens de production et celle qui ne possède rien d'autre que sa force de travail et qu'on appelle le prolétariat. L'origine historique de ces conflits et de cette division en classes sociales est simple. Elle n'est pas de nature morale. Ce n'est pas parce que les hommes sont « méchants » que de telles inégalités existent. C'est tout simplement parce que depuis les origines, les sociétés connaissent une pénurie relative de biens produits. Cela signifie qu'il n'y a pas assez de biens pour pouvoir satisfaire tous les besoins de l'ensemble d'une population donnée. Cela entraîne des luttes afin de s'approprier le maximum de biens possible. Ces conflits ont donc une origine matérielle et sont inévitables jusqu'au jour très lointain où l'humanité parviendra à une société d'abondance, une société où les biens seront précisément tellement abondants qu'une lutte pour se les approprier aura perdu toute signification. Or, une société ne peut durablement se maintenir s'il existe en son sein des conflits ouverts. Il faut donc qu'il y ait des instances capables d'arbitrer ces conflits. L'ensemble des institutions jouant ce rôle d'arbitre correspond à l'Etat. Telle est la fonction de l'Etat. Il crée certes des lois mais ces dernières sont destinées à étouffer ces conflits internes et inévitables au sein d'une société. Seulement l'Etat en question arbitre toujours dans le même sens, à savoir au service des intérêts de la classe dominante.

2. LES ANARCHISTES OU LE REFUS DE TOUT ETAT

C'est précisément cette société autogestionnaire qui représente l'idéal des anarchistes. Mais alors qu'est-ce qui distingue voire oppose les anarchistes et les marxistes ? Les anarchistes tombent d'accord avec Marx concernant la perspective de la société autogestionnaire. Ce qui les sépare, c'est la nécessité provisoire d'un Etat prolétarien afin de servir de transition entre l'Etat bourgeois et cette société autogestionnaire. Les anarchistes sont convaincus que tout Etat engendre nécessairement répression, privilèges, domination des gouvernants sur l'ensemble de la société. La révolution doit instaurer immédiatement cette société autogestionnaire. Notons à cet égard que, contrairement au préjugé fort répandu selon lequel l'anarchie est assimilée au désordre, à l'individualisme débridé, à l'absence de règles et de sanctions, les anarchistes rêvent d'une société autogestionnaire, qui, comme nous l'avons déjà dit, suppose que la société soit organisée autour de règles débattues et approuvées démocratiquement. Néanmoins, dans le cadre d'une société autogestionnaire nous n'évoquons plus l'idée de loi, créée par définition par un Etat, mais de règles décidées par la base de la population. Dans une telle société, non seulement il n'y a plus de lois créées par un Etat, mais toutes les institutions spécialisées d'un Etat (armée, police, magistrature...) disparaissent au

bénéfice d'associations populaires dont les membres sont élus et remplissent de manière temporaire les fonctions correspondant. Les marxiens professent des idées toutes contraires. Ils sont les adorateurs du pouvoir de l'Etat, et nécessairement aussi les prophètes de la discipline politique et sociale, les champions de l'ordre établi de haut en bas, toujours au nom du suffrage universel et de la souveraineté des masses, auxquelles on réserve le bonheur et l'honneur d'obéir à des chefs, à des maîtres élus. (...) Entre les marxiens et nous il y a un abîme. Eux, ils sont les gouvernementaux, nous les anarchistes... ». Mais quoi qu'il en soit, la finalité de l'Etat est de rendre vie heureuse à ses citoyens qui sont toujours à la recherche du bonheur et à la promotion de la liberté.

Leçon 5. LA LIBERTÉ

I. DEFINITION

Le sens le plus général de liberté est absence de contrainte, d'obstacle, indépendance. Cependant, la notion de liberté est très ambiguë et donc relative selon les situations. Si on pose la question qu'est-ce que la liberté au sens commun, la réponse sera sans doute « être libre, c'est faire ce que je veux » et cette liberté je la qualifie de liberté illusoire dans la mesure où elle est chimérique et irréalisable. Si la liberté au sens général désigne absence de contrainte, cela veut dire que je ne serais donc pas libre lorsqu'on contraint ma volonté par des règles, des ordres et des lois. Être libre serait alors la condition naturelle de l'homme, et la société la marque de son esclavage. Pourtant, cette opinion ne semble pas tenable dans la mesure où la liberté est une notion vague de sens donc renvoyant à plusieurs notions qu'on ne tardera pas à élucider. Mais avant cela, on va essayer de voir si la notion de liberté existe chez les animaux.

1. PEUT-ON DIRE QUE L'ANIMAL EST LIBRE ?

Si la liberté est l'absence de toute règle et de toute contrainte, alors l'animal est libre. Mais ce raisonnement n'a qu'une apparence de vérité : le comportement d'un animal est en fait dicté par son instinct, de sorte que l'animal ne peut pas s'empêcher d'agir comme il agit. L'instinct

commande, l'animal obéit : loin d'être le modèle de la liberté, l'animal est l'incarnation d'une totale servitude à la nature. On ne peut parler de liberté que pour un être qui s'est affranchi du déterminisme naturel. Ainsi, si la liberté animale est instinctive, qu'en est-il de celle de l'homme ?

2. LA LIBERTÉ EST-ELLE L'ESSENCE DE L'HOMME ?

Dire que la liberté constitue la seule essence de l'homme, cela revient à dire que l'homme n'a pas de nature, qu'il est ce qu'il a choisi d'être, même si ce choix n'est pas assumé comme tel voire même implicite. C'est pourquoi toutes les philosophies de l'existence y compris l'existentialisme de J.P. Sartre, affirme la liberté radicale de la conscience humaine surtout lorsqu'il affirme que « nous sommes condamnés à être libre » dans son livre intitulé l'Être et le Néant et encore quand il s'agit de l'acte volontaire, la liberté est « ce rien entre les motifs et l'acte ». Pour Heidegger, il faut aller jusqu'à dire que « l'essence de l'homme, c'est l'existence » : parce qu'il est temporel, l'homme est toujours jeté hors de lui-même vers des possibles parmi lesquels il doit choisir. D'instant en instant, l'homme (qu'il le veuille ou non) est « une liberté en acte » : j'ai à chaque instant à choisir celui que je serai, même si la plupart du temps je refuse de le faire, par exemple en laissant les autres décider à ma place. Que la liberté soit l'essence de l'homme, cela signifie donc aussi qu'elle est un fardeau écrasant : elle me rend seul responsable de ce que je suis. C'est précisément à cette responsabilité que j'essaie d'échapper en excusant mon comportement et mes choix par un « caractère » ou une « nature » (sur le mode du : « ce n'est pas ma faute : je suis comme cela ! »). Si la liberté est l'essence de l'homme comme on vient de le voir, la question serait maintenant de savoir comment l'homme peut-il accéder à cette liberté.

3. DE QUELLE MANIÈRE L'HOMME CONQUIERT-IL LA LIBERTÉ ?

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

questionnement quant à la manière dont on accède à la liberté, nous amène à examiner la relation entre le libre arbitre et la liberté intérieure.

4. LIBRE-ARBITRE ET LIBERTÉ INTÉRIEURE

Le savoir et le pouvoir éventuel associés à la conscience sont relatifs à un sujet qui délibère et décide, bref à une liberté intérieure hypothétique, à ce qu'on appelle habituellement le libre-arbitre. Le libre-arbitre, par définition, renvoie à un sujet qui est en mesure de vouloir, qui dispose d'une volonté, cette volonté possédant le pouvoir de mettre à exécution ce qu'elle a décidé après délibération, de trancher souverainement entre plusieurs possibilités, quitte à contrarier la force du désir qui, laissée à elle-même, porterait le sujet vers d'autres horizons. Descartes est l'un des plus grands théoriciens du libre arbitre. Pour lui, « il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre », c'est-à-dire la liberté s'exprime dans la décision volontaire, liberté égale volonté. Ainsi, la liberté est chez Descartes, un sentiment qu'a un sujet d'être la cause première de ses actes sauf mauvaise foi, moralement responsable. Attribuer à l'homme et plus précisément au sujet conscient un tel pouvoir – ou bien le lui refuser- revient à se prononcer sur la nature intime de ce dernier et à ce titre renvoie à ce que la tradition philosophique a coutume de désigner comme étant un problème métaphysique. En effet, toute la question est de savoir si cette liberté intérieure existe vraiment, si nos actions résultent d'une volonté du sujet ou bien si, au contraire, ces actions ne sont jamais que la résultante mécanique de causes extérieures ou intérieures, que ces dernières soient psychologiques, sociales ou organiques et donc d'un ensemble de causes que le sujet ne maîtrise pas. Mais même si l'on admet l'existence du libre-arbitre, du pouvoir de ce qu'on appelle notre « volonté », de la possibilité de la liberté intérieure, cela ne suffit néanmoins pas à établir le caractère effectif de cette dernière lorsque nous agissons. La délibération du sujet et le pouvoir de mettre à exécution ses conclusions peuvent être obscurcies par des passions, des préjugés, des ignorances, la tyrannie de certains désirs. En somme le libre-arbitre, à supposer que cette notion ait un sens, ne suffit pas à définir l'éventuelle liberté intérieure. Faut-il encore que le sujet en question puisse choisir en toute connaissance de cause et ne soit pas influencé de manière décisive par de multiples facteurs faisant obstacle à une réflexion sereine et informée. Il va de soi par exemple que si je dois effectuer un achat technique pour lequel je ne dispose pas de compétences particulières me permettant de choisir le produit qui me convient, je deviens entièrement tributaire des messages publicitaires ou bien de la présentation fallacieuse d'un éventuel bonimenteur. Certes, personne ne me contraint à effectuer cet achat et à choisir à ma place. Il n'en reste pas moins vrai que dans ce cas de figure, j'exercerai mon

libre-arbitre sans véritablement avoir choisi ce que je désirais vraiment, puisque mon incompetence ne me l'a pas permis. Cette incompetence a fait obstacle à l'exercice de ma liberté intérieure. Il ne faut donc pas confondre libre-arbitre et liberté intérieure authentique. Cette dernière suppose que je puisse choisir certes, mais en toute connaissance de cause. Un second exemple donnera, nous semble-t-il toute sa force à une telle conclusion. Supposons un jeune enfant diabétique, trop jeune pour être conscient de la nature exacte de sa maladie. Si nous lui offrons le choix entre des confiseries et des piqûres d'insuline, il va de soi qu'il choisira tout naturellement les premières. Comme le dirait à juste titre Platon, ce jeune enfant, en effectuant ce choix, fait « ce qu'il lui plaît » mais non « ce qu'il veut » profondément, c'est-à-dire son bien. Il a, en l'occurrence, exercé son libre-arbitre. Mais il n'est pas véritablement libre. Il ne faut donc pas confondre libre-arbitre et liberté intérieure authentique. La notion de liberté se complique davantage et les actes humains semblent répondre à des nécessités plutôt que d'être volontaire.

5. COMMENT ETRE LIBRE TOUT EN OBEISSANT A LA LOI ?

S'il suffisait d'obéir aux lois pour être libre, alors les sujets d'une tyrannie connaîtraient la liberté. Pour Rousseau, la seule solution à ce problème à la fois politique et moral, c'est que je sois aussi l'auteur de la loi à laquelle je me sou mets. Dans ce contexte, Montesquieu nous révèle que « la liberté est de faire ce que les lois permettent ». Sur le plan politique, le « contrat social » garantit la liberté des citoyens non en les délivrant de toute loi, mais en faisant d'eux les auteurs de la loi : par le vote, les hommes se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, en ayant en vue non leurs intérêts particuliers mais le bien commun. De même, sur le plan moral, Kant, en se référant à Rousseau, montre que la loi de la moralité à laquelle je dois me soumettre (et qui s'exprime sous la forme d'un impératif catégorique) ne m'est pas imposée de l'extérieur, mais vient de ma propre conscience : je suis libre lorsque j'obéis au commandement moral, parce c'est moi-même qui me le prescris.

6. LIBERTÉ INTÉRIEURE, INDÉPENDANCE ET LIBERTÉ POLITIQUE

Les considérations qui précèdent soulignent que la notion de liberté intérieure ne doit pas non plus se confondre avec des notions qui nous sont plus familières sur le plan de la

vie courante. Chacun sait par exemple que l'adolescence est une période de la vie où les êtres humains aspirent avec impatience à la liberté et à l'autonomie sur le plan de l'action. De même, des peuples entiers vivant sous l'autorité d'un autre pays rêvent de prendre leurs destinées en main et engagent la plupart du temps des luttes armées afin d'y parvenir. La période de la colonisation témoigne largement de ce genre de situation. Mais à vrai dire l'expression de liberté intérieure n'est pas adaptée en vue de rendre compte de ces aspirations individuelles ou collectives. Car, dans ces deux cas, de quoi s'agit-il ? L'adolescent ou un peuple quelconque souhaitent ardemment ne plus être soumis à l'autorité d'autres êtres ou bien d'un autre peuple. Ils ne veulent plus être sous leur dépendance. Ils veulent pouvoir agir en fonction de leur seule appréciation ou de leurs seuls désirs. Ils aspirent à conquérir leur indépendance. Etre indépendant consiste donc à agir sans être soumis au préalable à une autorité extérieure, sans avoir d'autorisations à demander ou de justifications à fournir. Il s'agit donc dans ces cas d'indépendance, concept qui n'a pas de rapport direct avec celui de liberté intérieure. Car chacun comprendra que le désir d'indépendance de l'adolescent ou d'un peuple, aussi légitimes soient-ils, ne préjuge en rien de la qualité de la vie intérieure de ces différents acteurs, c'est-à-dire de vies intérieures dégagées de toute ignorance fâcheuse, de tout désir tyrannique, de tout facteur faisant obstacle à la lucidité des choix.

II. CRITIQUES DE LA LIBERTÉ

1. LA REMISE EN CAUSE DU SEUL LIBRE-ARBITRE

Les conceptions développées par Laplace ruinent donc toute idée de liberté intérieure. Tous les phénomènes de la nature, y compris les phénomènes conscients, se voient strictement déterminés par une infinité de causes qui donnent à chacun de nos choix un caractère de nécessité qui nous échappe, précisément par ignorance inévitable de la totalité des causes en question. En somme, l'impression de liberté intérieure est une illusion créée par la conscience, illusion dont la source est notre incapacité à connaître l'ensemble des causes qui nous font agir. Cependant, certaines conceptions philosophiques s'avèrent plus subtiles dans la mesure où, tout en niant l'idée de libre-arbitre et du pouvoir d'une supposée volonté, maintiennent la possibilité de la liberté. Nous savons déjà qu'il est pertinent de distinguer libre-arbitre et liberté authentique. Pour savoir si un sujet est libre, faut-il déjà connaître les objectifs qu'il désire et qu'il poursuit. Chacun admet en général que tout homme désire faire son bien, et qu'il ne fait son mal que par ignorance. En conséquence si un sujet quelconque fait son bien,

il fait ce qu'il désire profondément et donc il est libre. Toute la question est alors de savoir s'il est possible d'envisager la liberté ainsi entendue tout en niant l'existence du libre-arbitre.

2. LA REMISE EN CAUSE RADICALE DE L'IDÉE MÊME DE LIBERTÉ

Ceux qui mettent en cause l'idée de liberté intérieure et donc celle d'un pouvoir propre à la conscience s'appuient sur le principe du déterminisme. De quoi s'agit-il ? C'est une doctrine philosophique qui implique la négation du libre arbitre et suppose que dans tout l'univers y compris la volonté humaine est soumis à la nécessité. Rejetant tout libre arbitre chez l'individu humain, Spinoza nous déclare que « toute chose singulière c'est-à-dire finie, dépend d'une autre cause elle-même finie et ainsi à l'infinie ». Ce principe, le déterminisme, consiste alors à proclamer que rien ne survient sans cause et que les mêmes causes, dans les mêmes conditions, produisent les mêmes effets. Un être quelconque de notre univers, qu'il soit minéral, vivant, conscient se voit affecté par un certain nombre de déterminismes, c'est-à-dire par des causes ou des caractéristiques dont il n'est pas l'auteur et dont il n'est pas responsable. Spinoza proclame notamment que tous les êtres voient leur action déterminée par des causes précises et qu'à cet égard l'homme n'échappe pas à la règle : « L'homme n'est pas un empire de liberté au sein d'un empire de nécessité ». Autrement dit l'homme n'est pas une exception dans la nature. Tous les êtres, y compris l'homme, et en conséquence les états conscients, sont soumis à des nécessités dans leur action et si on entend par « liberté » l'absence de nécessité, ce mot devient vide de sens. Mais afin de bien saisir le sens de cette idée de déterminisme ou de nécessité causale, faut-il encore distinguer son emploi au sein de l'activité scientifique et l'usage qu'en font certains philosophes. Il va de soi que si l'on ne présuppose pas que les phénomènes de la nature sont déterminés par des causes précises et qui plus est, pour un même phénomène, toujours par les mêmes causes, aucune activité scientifique n'est possible ni même concevable. Dès lors que le principe du déterminisme s'avère un des fondements de la science, servant souvent à notre époque « d'argument d'autorité », c'est-à-dire d'argument incontestable et évident, l'affaire semble entendue : tous les phénomènes, y compris les phénomènes conscients, sont strictement déterminés et la notion même de liberté est vide de sens à moins que les hommes comme le suppose toujours Spinoza renoncent à l'illusion du libre arbitre, d'être « un empire dans un empire » pour accepter la « libre nécessité » du déploiement de la substance divine et surmonter les passions et ainsi accéder à la liberté véritable. Cependant, en tant qu'une créature créatrice, l'homme grâce à l'art, tente de combler le vide de son existence pour donner plus de sens à sa vie.

Leçon 6. L'ESTHÉTIQUE

Le mot esthétique vient du grec *aisthétikos* et qui signifie étymologiquement ce qui peut être perçu par les sens, la sensibilité. L'esthétique est aussi la réflexion philosophique sur l'art ou sur son objet, le beau. Mais qu'est-ce que le beau ? Comment peut-on définir l'art ? Quelle forme revêt-il ? L'art est-il une imitation ou création ? Quel rapport peut-on établir entre le beau naturel et le beau artistique ? Comment recevons-nous une œuvre d'art ? Peut-on aborder la question à partir des canaux jugés comme universels ? La finalité de l'art est-elle exclusivement la beauté ? Quelle est la spécificité de l'art africain traditionnel ? Peut-on expliquer une œuvre d'art ? Voilà tant de questions qui méritent des réponses. Mais avant tout d'abord, il est nécessaire d'exposer les tentatives de définition de l'art.

I. DÉFINITIONS

Deux significations possibles de l'art peuvent contribuer à sa définition. Il y a d'abord la définition au sens large et classique dans laquelle, l'art renvoi à la technique et signifie d'après Lalande un ensemble de précédé servant à produire un certain résultat jugé utile. C'est comme le travail de l'artisan, l'art de disserter, l'art culinaire etc. Dans cette définition originel, l'art se confonde à la technique en tant qu'il constitue un savoir-faire, une habileté, un talent dans l'exécution d'une tâche. Cependant, au cours du 18ème siècle, le mot art va prendre un sens étroit et moderne. Ce sens moderne lui assigne une dimension purement esthétique. C'est ainsi qu'André Lalande soutient que "l'art ou les arts désignent toute productions de la beauté par les œuvres d'un être conscient". Cette définition oppose l'art à la science et à la technique dans la mesure où, si les sciences poursuivent une finalité logique et la technique des pratiques utilitaires, l'art est marqué par une finalité purement esthétique focalisée dans le domaine artificiel. Bref, Aristote postule que « les êtres sont par art ou par nature » indiquant que toute chose existe soit par nature soit par une intervention extérieur, soit par elle-même.

1. LES FORMES DE CRÉATIONS ARTISTIQUES

On distingue trois formes d'art : les arts mécaniques, les arts libéraux et les beaux-arts. Les arts mécaniques exigent une forte implication de la main d'où le terme mécanique.

C'est donc le savoir-faire technique comme la menuiserie, la médecine, l'agriculture. Les arts libéraux exigent à leur tour une forte implication de l'esprit comme la grammaire, l'astronomie, la dialectique. Les beaux-arts quant à eux, ont principalement pour but à travers la création, la production de la beauté. Dans les beaux-arts, il y a l'art plastique qui inclut la peinture, la sculpture, la gravure, l'art décoratif, etc. et les arts rythmiques composés par la poésie, la danse, le chant etc.

2. LA CRÉATION ARTISTIQUE

L'artiste, quelle que soit la forme d'art considérée, se donne bien entendu des objectifs précis lorsqu'il décide d'entreprendre la réalisation d'une œuvre. Tel est le cas d'une peinture ou d'un roman par exemple. Le peintre a l'intention de s'inspirer de tel ou tel paysage, de réaliser tel ou tel portrait, d'exprimer tel ou tel thème de réflexion ou telle ou telle émotion etc. Le romancier met en place des personnages, a en tête un scénario initial, connaît les objectifs qu'il souhaite atteindre en écrivant ce roman. Mais ces objectifs de départ n'ont rien de comparable avec le plan très précis et très contraignant du plan préétabli de l'artisan. En effet, l'artiste n'est pas tenu par des exigences fonctionnelles comme peut l'être l'artisan. Son œuvre est gratuite, c'est-à-dire ne remplit aucune fonction sociale ou pratique ou technique précises. Cela libère l'imagination de l'artiste tout au long de la réalisation de son œuvre. En conséquence, l'artiste, à partir d'un projet initial, introduit en permanence des éléments nouveaux au cours de la réalisation de son œuvre. Les idées lui viennent au fur et à mesure qu'il crée. Le projet initial n'est jamais que le point de départ d'une série d'improvisations, imprévues par définition. A telle enseigne que l'œuvre achevée n'est pas la copie conforme de ce projet initial et que ni le peintre ni le romancier ne peuvent avoir en tête cette œuvre achevée lorsqu'ils commencent à travailler. Tout romancier avoue que ses personnages prennent véritablement vie en cours de réalisation de leur roman et que l'auteur peut même devenir prisonnier de ses propres personnages et de la dynamique créatrice qui s'en dégage.

II. ART ET RÉALITÉ

1. L'ART DOIT-IL EXPRIMER UNE RÉALITÉ VRAIE ?

La question concernant le rapport que l'art entretient avec la réalité soulève un problème métaphysique central, à savoir la nature exacte de la réalité dont on parle. L'art évoque une réalité sensible dont il prétend éventuellement dévoiler le sens caché ou l'apparence authentique. Il s'agit donc de savoir si la réalité peut se réduire à la réalité sensible et, si ce n'est pas le cas, dans quelle mesure l'art, en s'appuyant sur elle peut légitimement évoquer des aspects cachés du réel et échappant aux organes des sens. C'est ainsi que Platon considérait que l'apparence sensible ne nous indiquait en rien en quoi consistait le réel. Nous sommes, face à cette réalité sensible, semblables à des prisonniers au fond d'une caverne, nécessairement tournés vers sa paroi et voyant défiler les ombres d'objets réels tels qu'ils se succèdent à l'extérieur de cette caverne. N'ayant jamais perçu que de telles ombres, nous croyons tout naturellement que ces ombres constituent le réel authentique, le réel vrai. Ce n'est que si nous avons la possibilité de nous retourner et donc de nous convertir (la conversion étant étymologiquement un retournement) et donc de changer de point de vue, que nous prendrons conscience de notre illusion initiale. Cette célèbre « allégorie de la Caverne » rapportée dans la « République » montre que seule « la pensée peut nous libérer de la prison du corps » et nous dévoiler le réel authentique. Le réel se pense, il ne se perçoit pas. On comprend dès lors les réticences et la méfiance de Platon vis-à-vis de l'art en général. L'art ne peut prendre appui que sur la réalité sensible, c'est-à-dire sur les ombres illusoires perçues au fond de la caverne. De plus, à partir de ces points d'appui purement sensibles, il exercera librement et arbitrairement son imagination, puisque la gratuité de la création en question ne lui fixe aucune contrainte pratique et n'exige du créateur aucune connaissance ou compétence particulières à propos du sujet traité. En d'autres termes, si l'acte créateur n'est pas soumis à des exigences étrangères à l'art considéré en lui-même, à savoir comme activité gratuite et alimentée par l'imagination et la sensibilité individuelles, par exemple si la création n'est pas soumise à des exigences de connaissances précises, au souci de servir la vérité en matière morale et politique, à la prise de conscience du caractère illusoire du réel perçu et à la nécessaire mise en évidence de cette illusion, alors l'art devient une activité d'autant plus dangereuse que son entreprise est souvent séduisante par les émotions qu'elle suscite, par les identifications qu'elle favorise, par la beauté qu'elle dégage. Cette conception suppose donc qu'il existe une vérité s'imposant à tous les esprits, vérité qui peut se dévoiler après un travail méthodique de la raison, vérité qui nous dit ce qu'il en est vraiment du réel et par rapport à laquelle toutes les activités humaines, l'art notamment et peut-être même en tout premier lieu, doivent être subordonnées dans les fins qu'elles se fixent et quant aux moyens qu'elles se donnent pour parvenir à ces fins. Deux questions peuvent alors être soulevées à propos de ce point de vue : existe-t-il une vérité

incontestable que l'homme serait en mesure de se dévoiler ? Si c'est le cas, l'art a-t-il les moyens de l'évoquer par la démarche à laquelle il semble condamné, à savoir en passant par la médiation de la réalité sensible ? Concernant la première question, il est possible, comme le fait Nietzsche de proclamer qu'il n'y a pas de vérité, que tout est illusion, c'est-à-dire inspiré par le désir que nos interprétations du réel soient vraies, et qu'à ce titre s'il en est ainsi concernant les œuvres d'art interprétant la réalité perçue, autant choisir parmi ces inévitables illusions, celles qui nous aident à vivre. Concernant l'éventuelle possibilité pour l'art de mettre en évidence le réel vrai au-delà du monde sensible, au-delà par conséquent de son nécessaire point d'appui, peut-être que les formes d'art conceptuel contemporaines, celles qui prétendent faire primer l'idée sur la réalité matérielle de l'œuvre, nous proposent-elles une démarche envisageable en la matière.

2. L'ART DOIT-IL ÊTRE SIMPLE IMITATION DE LA RÉALITÉ SENSIBLE

Toujours est-il que ce débat concernant la relation que l'art doit entretenir avec la réalité fait encore question même si on s'en tient à la réalité réduite à la réalité sensible, à la réalité ordinairement perçue, à celle qui constitue le cadre de nos existences ordinaires et habituelles. Notons tout d'abord que cette question fait l'objet assez souvent d'un préjugé concernant les arts visuels de la part des profanes en matière d'art, c'est-à-dire de personnes étrangères non seulement aux conditions de création d'œuvres d'art mais aussi peu familières de leur contemplation. Quel intérêt y aurait-il pour un artiste, pour un créateur de se contenter d'imiter son modèle, de chercher à le reproduire alors même que nous avons dit qu'un faux en peinture, parce qu'on n'y trouvait précisément aucune création, ne pouvait être considéré comme étant une œuvre d'art ? En réalité une œuvre d'art, même la plus modeste, se présente toujours comme une interprétation de la réalité ou d'un modèle. Les arts les plus proches en apparence du réel perçu, comme l'art du portrait, de la nature morte voire de la photographie sont également des arts d'interprétation. En effet, s'il est vrai qu'un portrait doit être ressemblant à son modèle, il n'en reste pas moins que le créateur exprime à travers ce portrait la manière dont il perçoit le personnage concerné, ses traits de caractère, les aspects caractéristiques de son être, tant physiques que moraux. L'œuvre en question n'est jamais neutre. Elle exprime un point de vue sur le réel. De même concernant l'art de la photographie. Car s'il ne s'agit pas d'une photo d'amateur, d'une photo fixant par exemple un souvenir familial, dont les objectifs s'avèrent limités à la conservation de ce souvenir, la photo d'art voudra choisir un ensemble de paramètres techniques permettant de traduire le mieux possible

l'émotion du photographe face à cette réalité, sa manière de la voir, de la mettre en valeur, la scène étant l'occasion et le support en vue d'extérioriser la vie intérieure ou l'âme de son auteur. Hegel dans « Esthétique » reprend très bien l'ensemble des analyses que nous venons de proposer : « C'est un vieux précepte que l'art doit imiter la nature ; (...) car quel besoin avons-nous de revoir dans des tableaux ou sur la scène des animaux, des paysages ou des événements humains que nous connaissons déjà pour les avoir vus ou pour les voir dans nos jardins, dans nos intérieurs ou, dans certains cas, pour en avoir entendu parler par des personnes de nos connaissances ? On peut même dire que ces efforts inutiles se réduisent à un jeu présomptueux dont les résultats restent toujours inférieurs à ce que nous offre la nature. (...). On peut dire d'une façon générale qu'en voulant rivaliser avec la nature par l'imitation l'art restera toujours au-dessous de la nature et pourra être comparé à un ver faisant des efforts pour égaler un éléphant. (...) L'art doit donc avoir un autre but que celui de l'imitation purement formelle de ce qui existe, imitation qui ne peut donner naissance qu'à des artifices techniques, n'ayant rien de commun avec une œuvre d'art ». Ainsi, l'art n'a pas pour objet d'imiter la nature ou un modèle. Hegel précise avec raison semble-t-il que ce qui nous réjouit c'est au contraire l'impression que la nature imite l'humain et ses sentiments. L'écrivain britannique Oscar Wilde (19^{ème} siècle) ne dit pas autre chose lorsqu'il s'exclame, en ouvrant ses volets, que son jardin ressemble en ce matin à un tableau du peintre français Corot. Ce n'est plus l'art qui est jugé en fonction de la reproduction plus ou moins fidèle de la nature, ce sont les réalités naturelles qui sont jugées par rapport à des œuvres d'art.

3. L'ŒUVRE D'ART S'ÉVADE DU MONDE QUOTIDIEN

L'œuvre d'art est donc une œuvre d'interprétation, une œuvre de pure imagination, une œuvre qui ne restitue pas le monde extérieur mais qui exprime un monde intérieur face à ce monde extérieur, qui extériorise les émotions du créateur et les innombrables et singulières pensées engendrées par l'âme de son auteur face à ce monde extérieur. A certains égards par conséquent l'œuvre d'art apparaît purement subjective. Son créateur n'est plus soumis à aucune exigence, que ce soient des exigences d'ordre pratique comme l'est l'artisan, des exigences de l'ordre de la connaissance comme peuvent l'être celui qui détient et qui transmet un savoir, quel qu'il soit, ou encore de l'ordre des lois ou de la morale. Il peut même créer un univers qui s'émancipe, dans le cadre de son imagination, des lois naturelles. Bref, l'artiste peut se couper de la réalité ordinaire. Il peut créer un univers personnel sans rapport avec la réalité vécue, où sa liberté est totale, où sa liberté s'avère semblable à celle de Dieu ou d'un démiurge quelconque.

Dès lors, l'artiste s'évade du réel ordinaire, du réel vécu et perçu. Il crée un autre monde, un monde où son pouvoir est sans limite, où son désir ne rencontre plus d'obstacle, où sa toute-puissance n'a pour seules frontières que les limites de son propre talent à restituer ce qu'il vit et ressent. Cette conception de l'art où l'imagination est reine, où le rapport avec la réalité ordinaire se voit rompu dans la mesure où l'art nous fait pénétrer au sein d'un autre monde, celui de l'humain, de l'imagination d'un créateur, répond sans doute à la conception la plus communément partagée de l'art, même si la plupart de ceux qui y souscrivent ne l'analysent pas explicitement. Il s'agit bien là de l'art évasion, de l'art qui permet de se réfugier dans un monde façonné à notre mesure et non du monde réel dont nous avons hérité et pour lequel notre liberté, notre désir, nos rêves se heurtent à nos impuissances à le vouloir autre qu'il n'est et où notre responsabilité d'être humain n'est pas engagée. L'art ainsi conçu trahit peut-être le secret désir d'être Dieu.

III. ART ET ENGAGEMENT

1. L'ART ENGAGÉ ET L'ART POUR L'ART

Le rapport que l'art entretient avec la réalité est donc, comme nous venons de le voir, sujet à débats. C'est Platon qui avait soulevé ce débat avec le plus de vigueur et de la manière la plus radicale. C'est encore Platon qui dans la foulée de cette critique s'interrogeait sur la légitimité des messages diffusés par l'art laissé à lui-même, à savoir l'art non contrôlé par des instances morales ou politiques. Car la gratuité de l'acte créateur ne soumet l'art à aucune exigence pratique ou relative à des connaissances précises ou à des valeurs morales ou politiques. L'imagination cette « folle du logis » disait Malebranche, est seule maîtresse à bord en matière de création artistique.

En somme, Platon pose le problème de la responsabilité du créateur concernant la nature des messages qu'il compte délivrer aux contemplateurs de l'œuvre. Ces messages doivent-ils se conformer à certaines valeurs ? Doivent-ils être en accord avec les compétences et le savoir liés aux sujets abordés ? Bref, l'art doit-il avoir des vertus pédagogiques ? Doit-il être édifiant, c'est-à-dire amener le contemplateur à s'élever à plus de vertu et de connaissance ? Comme nous le supposons aisément, cette conception repose pour une large part sur l'idée qu'il existe une vérité incontestable, y compris sur les plans métaphysique, politique, moral, que tout homme, afin de servir son bien, doit honorer. Mais qu'en est-il si ce n'est pas le cas ou si, tout au moins, aucun système d'idées n'est en mesure d'établir avec certitude la vérité qu'il met en avant ? En définitive, c'est là le problème que pose Jean Paul Sartre. Selon lui, peu importe

qu'il n'y ait pas de vérité objective, de vérité qui s'impose à tous, car l'art ne peut échapper à l'engagement. Qu'est-ce que cela signifie ? A vrai dire, pour J.P Sartre, tous nos actes témoignent d'un engagement, témoignent de nos valeurs. Vivre, c'est agir ; agir c'est choisir ; choisir c'est exclure et cela revient donc à poser des valeurs. Certes, pour Sartre, le sujet invente ses valeurs. Il n'y a pas de valeurs objectives ou transcendantes. Il n'en reste pas moins vrai que tous nos actes, même les plus anodins en apparence posent des valeurs, témoignent d'une conception du monde. Cela est d'autant plus vrai concernant les œuvres d'art, porteuses d'un sens et destinées qui plus est à un public.

Dès lors, toutes les œuvres d'art sont engagées à leur manière. Il y a celles qui se trouvent ouvertement engagées en faveur d'une cause et celles qui prétendent ne pas l'être, qui visent uniquement la beauté de la forme, qui croient ne parler de rien, qui visent à s'évader de la triste réalité quotidienne, bref qui prétendent témoigner de « l'art pour l'art » et pour rien d'autre. Mais en fait ces œuvres portent la marque de l'engagement le pire qui soit, celui au service de l'indifférence aux problèmes du monde et de la condition humaine. C'est l'art « bourgeois » par excellence. C'est l'art du « salaud » si on entend par « salaud » celui qui croit qu'il peut vivre à l'écart du monde et de ses douloureux problèmes. L'école poétique du Parnasse, avec Leconte de Lisle, incarne parfaitement cet art au service prétendument des seuls objectifs esthétiques. De ce point de vue, J.P Sartre conduit une analyse proche de celle de Platon, hormis le fait qu'il n'y a pas de vérité qui s'impose. L'art devient une activité éminemment sérieuse. Il faut donc y prêter la plus extrême attention. Il faut bien reconnaître que tous les régimes dictatoriaux et plus précisément les totalitarismes du 20^{ème} siècle ne s'y sont pas trompés. L'art est mis non seulement sous surveillance mais la création est soumise à l'idéologie officielle et se voit affectée d'une mission de prosélytisme, devenant par là même un simple outil de propagande. Tels se présentent le « réalisme socialiste » dans l'ex-URSS ou l'art national-socialiste dans l'Allemagne hitlérienne. Pour de telles conceptions, l'art se doit de servir la « vérité officielle » et ce dans l'intérêt même des peuples concernés. Il convient que l'art socialiste chante les louanges du régime, mette en exergue ses réalisations, fasse prendre conscience de l'horreur des autres régimes, et ce, dans la mesure où par doctrine, cette conception est censée être porteuse des espoirs de libération de l'humanité par rapport à toutes ses chaînes. L'art doit faire prendre conscience de la réalité sociale et politique des uns et des autres. Bien entendu, du point de vue des « vérités » en question il n'y a aucun doute à propos de la description et de l'interprétation qu'elles proposent concernant la réalité politique et sociale. Or, que ce soit dans ces cas extrêmes ou bien à propos des conceptions de Sartre concernant l'inévitable engagement de l'art, il est possible de s'interroger sur la pertinence

d'une telle démarche dès lors qu'il s'agit, soi-disant, d'évoquer la réalité. L'art engagé est tout aussi éloigné de la réalité que l'« art pour l'art », de l'art qui ne prétend viser que des objectifs esthétiques sans une quelconque préoccupation morale, politique, métaphysique. Car, en définitive, l'art engagé se transforme en caricature de la réalité et s'enferme dans un schéma manichéen où il n'y a que du blanc et du noir, laissant échapper toute la complexité de la réalité, ignorant ses infinies nuances et dégradés.

Dans « Discours de Suède », Albert Camus clame son scepticisme à l'égard de l'art engagé ainsi conçu : « L'art peut ainsi être un luxe mensonger. On ne s'étonnera donc pas que des hommes ou des artistes aient voulu faire machine arrière et revenir à la vérité. Dès cet instant ils ont nié que l'artiste ait droit à la solitude et lui ont offert comme sujet non pas ses rêves mais la réalité vécue et soufferte par tous. (...) Mais pour parler de tous et à tous, il faut parler de ce que tous connaissent et de la réalité qui nous est commune. La mer, les pluies, le besoin, le désir, la lutte contre la mort, voilà qui nous réunit tous. Nous nous rassemblons dans ce que nous voyons ensemble, dans ce qu'ensemble nous souffrons. Les rêves changent avec les hommes mais la réalité du monde est notre commune patrie. L'ambition du réalisme est donc légitime, car elle est profondément liée à l'aventure artistique ».

2. L'ART ET LA BEAUTÉ

Si l'Antiquité cherchait à formuler des règles objectives du beau, la modernité, avec Kant, a insisté sur le fondement subjectif du jugement esthétique et sa spécificité. Kant définit le beau comme « ce qui plaît universellement sans concept ». Entre l'art et le beau se noue un lien très puissant, comme si ces deux termes semblaient parfois indissociables l'un de l'autre. Qu'est-ce que le beau ? Vraie question : Y a-t-il une qualité ou une propriété possédée par certaines choses qui les rend belles ? Mais il y a des choses que certains d'entre nous trouvent belles et d'autres non. S'agit-il d'une question de goût personnel, de préférences culturelles ? La beauté n'existerait pas alors réellement dans les choses en tant que propriété particulière : elle serait dans l'œil du spectateur. Dire que la beauté dépend de celui qui la regarde, c'est dire que la beauté est subjective. Alors qu'en est-il ? La beauté est-elle objective ou subjective ? Platon, *Hippias majeur* : Platon pose dans ce dialogue la question de la beauté. Qu'est-ce que la beauté ? Des huit définitions du beau que Socrate extorque sans peine à Hippias, aucune ne convient. Le dialogue se termine sur une impasse (difficulté réelle à définir la beauté). La discussion s'achève sur un constat d'échec mais le bilan n'est pas entièrement négatif. Les faux problèmes sont éliminés et les solutions erronées sont réfutées : le beau n'est pas le simple attribut d'un objet que je puisse repérer dans la réalité, quand bien même je passerais en revue

toutes les choses existant dans le monde. La beauté n'est-elle pas subjective ? Dire que la beauté est subjective paraît plus crédible en effet. Nous n'aimons pas les mêmes choses, cela dépend de chacun. Là je vous laisse développer cette idée. Mais si la valeur de l'art est la beauté et si la beauté est subjective alors on tombe dans le relativisme esthétique : à chacun ses goûts. Plus de hiérarchisation possible, on ne peut plus comprendre pourquoi certaines œuvres sont considérées comme des chefs-d'œuvre. On ne peut plus dire que Balzac est meilleur écrivain que les écrivains de la collection Arlequin. Tout est mis sur le même plan. Il n'y a pas de grand art, ni de bons ou de mauvais artistes. C'est juste : j'aime ou je n'aime pas ! Une solution serait de dire : la valeur d'une œuvre ne dépend pas de sa beauté ou du plaisir (toujours individuel) ressenti face à l'œuvre mais de son originalité, de sa place dans l'histoire de l'art. Ce serait l'innovation formelle par exemple. Autrement dit, on ne peut apprécier une œuvre que si on connaît l'histoire de l'art. Il faut donc être cultivé pour apprécier les œuvres d'art. Quelqu'un qui ne connaît pas l'histoire ne peut donc pas apprécier comme il se doit les œuvres d'art. C'est tout de même paradoxal car c'est juger froidement, rationnellement des œuvres or cela contredit l'expérience commune : l'art, on le sait, suscite des émotions et bien souvent cela qui nous fait aimer l'art. On attend d'être touché par une œuvre.

IV. LE JUGEMENT DE GOÛT

Le beau procure une satisfaction désintéressée. Kant, dans sa *Critique de la faculté de juger* compare d'abord l'agréable, qui nous procure un plaisir sensible, et le beau, où il ne se produit aucune satisfaction correspondant au désir sensible. Le beau proprement dit nous entraîne bien loin du désir. Il est lié à une satisfaction désintéressée. On ne désire pas ce qui est beau. Si un nu de Titien provoque du désir, c'est qu'il n'y a pas expérience esthétique véritable. Il y a un véritable plaisir esthétique mais il ne faut pas confondre celui-ci avec d'autres types de plaisirs. Kant analyse ensuite l'universalité esthétique, qui est une universalité sans concepts. Kant tente de penser une universalité subjective en quelque sorte. Qu'est-ce que cela veut dire ? D'abord Kant est conscient que juger de la beauté de quelque chose c'est énoncer un jugement subjectif. En effet, quand vous jugez que quelque chose est beau, vous parlez de l'effet que fait sur vous cet objet. Exemple : le jugement " la table est carrée " est un jugement objectif car la qualité de carré (ou le concept de carré) est dans la table. Le jugement " la table est belle " : la beauté n'est pas dans l'objet comme l'est la qualité de carré. Là le jugement est subjectif (il dépend aussi de nous, de celui qui regarde la table). Avec ce type de jugement plus de risque que nous ne soyons pas tous d'accord pour reconnaître qu'elle est belle alors que pour

reconnaître qu'elle est carré cela ne posera pas de problème (là c'est universel). Or lorsque nous disons que quelque chose est beau nous émettons un jugement esthétique. Mais dire que le jugement esthétique est subjectif veut-il dire qu'il n'est pas possible qu'il soit universel ? Kant va essayer de montrer que non justement. Kant dit donc que quand on juge un objet beau on veut dire qu'il doit plaire à tout le monde (dire c'est beau c'est vouloir partager ce jugement, il y a une prétention à l'universel). Mais en même temps c'est subjectif. Il y a, selon lui, un espace pour une universalité subjective. Attention : Kant ne veut pas dire que le jugement esthétique est toujours fondé il a juste une prétention à valoir pour tout le monde. Le jugement de goût est une sorte de mixte entre le jugement purement subjectif et le jugement objectif. Pour mieux comprendre de quoi il s'agit il faut reprendre la distinction qu'il établit entre la dispute et la discussion. On ne peut pas, dit-il, disputer du goût mais on peut en discuter. Alors que la dispute est une argumentation scientifique qui procède par démonstration conceptuelle, la discussion, vise seulement un hypothétique et très fragile accord. S'il est tout à fait impossible de démontrer la validité de nos jugements esthétiques il est légitime d'en discuter, dans l'espoir, fût-il souvent voué à l'échec, de faire partager une expérience dont nous pensons spontanément que, pour être individuelle, elle ne doit pas être étrangère à autrui en tant qu'il est un autre homme. Certes on ne peut " disputer " scientifiquement du beau, puisqu'il n'est jamais donné sous forme de loi de la nature, mais on ne doit jamais non plus renoncer à en discuter, renoncer à trouver les lois qui gouvernent sa réalisation, renoncer à une critique possible de l'art. Le beau n'est pas un concept déterminant, car le beau n'est pas un concept déterminé, mais à déterminer, et cela à jamais. C'est le travail même de l'artiste, dans son génie, que de toujours le reformuler, à travers des œuvres où la beauté apparaît toujours autre. Le concept de beauté n'est donc jamais donné, mais à trouver, voire à inventer, ce qui est le fait du génie artistique, qui "donne ses règles à l'art", qui invente une nouvelle définition de la beauté de l'art, originale et modèle désormais pour les artistes de talent, en l'inscrivant dans son œuvre. Mais en même temps, la façon dont procède l'artiste est absolument intuitive. Comme le dit Kant « il ne peut décrire lui-même ou exposer scientifiquement comme il réalise son produit ». C'est en quelque sorte la nature qui, par lui, se donne de nouvelles règles d'art.

V. QU'EST-CE QUI DISTINGUE UNE ŒUVRE D'ART DES AUTRES PRODUCTIONS DU SAVOIR-FAIRE HUMAIN ?

Cette question veut mettre en évidence la spécificité de l'œuvre d'art. Qu'est-ce qui fait qu'on puisse appeler œuvre d'art une pièce musicale, un édifice, un tableau voire un porte-

bouteille ou un urinoir ? On peut en première approximation dire qu'une œuvre d'art se distingue des productions de la nature en ce qu'elle est un objet fabriqué qui résulte de l'activité humaine. On accordera qu'il est possible métaphoriquement de qualifier d'œuvre d'art un paysage ou un coucher de soleil, ne serait-ce que pour louer le savoir-faire de son créateur supposé (Dieu ou la nature). Mais ce paysage ne devient œuvre d'art que dans la mesure où un regard humain le voit comme tel, en «fait» un spectacle pour l'œil qui le réjouit et réveille en lui des sentiments et des impressions analogues à ceux que lui procurerait un tableau qui représente un paysage ou un coucher de soleil. Au point qu'on peut même dire que c'est le regard qui crée le paysage, et en renversant la maxime issue de l'aristotélisme, que ce n'est pas l'art qui imite la nature, mais la nature qui imite l'art. En ce sens, l'œuvre d'art nécessite une intervention délibérée et consciente de l'homme, même s'il ne l'a pas fabriquée au sens strict. Mais une œuvre d'art n'est pas un objet comme un autre. Elle se distingue des autres productions humaines en ce qu'elle ne vise pas d'abord à remplir une fonction utilitaire. C'est le point de vue de Théophile Gautier, poète et théoricien de l'art pour l'art : «Dès qu'une chose devient utile, elle cesse d'être belle.» (Préface à ses Poésies complètes). Il est vrai qu'on ne fabrique pas d'ordinaire des outils ou des machines pour le simple plaisir de les contempler. Telle serait au contraire la seule finalité de l'œuvre d'art. Et il faudrait avec Kant distinguer l'art mercantile qui produit un objet en vue d'une fin utilitaire, et l'art libéral, qui n'a d'autre fin que lui-même. L'inutilité et la gratuité de l'art en feraient précisément la spécificité et la valeur.

VI. L'ART AFRICAIN TRADITIONNEL

Les œuvres de l'art africain traditionnel présentent une certaine unité qui procède de caractéristiques communes : styles semblables, pratique des signes plastiques et des ensembles, structure identique dans tous les objets de la sculpture, etc. C'est un art qui, selon l'ethno-esthétique, se bornerait à des indications. Ce qui confère un cachet particulier à l'architecture des objets d'art africain. En fait, partant de la conception occidentale de l'art du 18ème siècle à l'instar de celle de Kant, on saurait percevoir l'art comme ayant une visée purement esthétique c'est-à-dire la recherche du beau, autrement dit la théorie de l'art pour l'art. Ainsi, l'activité artistique apparaît comme libre, inutile et désintéressé. Ainsi pour les occidentaux, l'art africain est dépourvu de beau. Cependant, il y a la dimension fonctionnelle de l'art utilitaire des pratiques artistiques propres aux sociétés africaines. Selon Abdoulaye Sylla, l'art africain est un art multifonctionnel, utilitaire par sa dimension esthétique. Les fictions de l'art africain ont une dimension politique (relatif à l'organisation de la société), pédagogique en participant à la

formation intellectuelle des hommes, initiatique, esthétique, ludique et didactique dans le but de plaire et d'instruire, commémorative pour rappeler le souvenir. L'art africain est alors un art pluridimensionnel qui, au-delà de l'esthétique pur qui valorise le désintéressement, remplit plusieurs fonctions.

VII.SOURCE OU SIGNIFICATION DE L'ŒUVRE D'ART : de la diversité des approches.

Les sources ou significations de l'œuvre d'art ont suscité plusieurs approches parmi lesquelles on peut citer les approches sociologique, individualiste, sémiologique et psychanalytique. Selon l'approche sociologique, l'œuvre d'art doit être replacé dans le contexte historique de ses contemporaines comme le remarque Karl Marx pour qui, c'est la société qui détermine tout comportement humain et que tout ce que l'homme dévoile, son origine est à chercher dans son milieu social. De ce fait, les significations d'un œuvre doivent être recherchés dans le milieu où vit son producteur, c'est-à-dire l'artiste. Dans l'approche psychanalytique, Freud suppose que l'œuvre d'art a une originalité psychique dont les manifestations sont pour la plus part de nature inconscientes. En fait pour Freud, dans le psychisme, il se passe un conflit entre le désir (inconscient) et la défense et qui en constituent l'issue morbide : la névrose, affection dont les symptômes indiquent un trouble dans le fonctionnement du système nerveux. Selon Freud, l'artiste s'échappe à la névrose dans la mesure où il exprime librement ses désirs à travers son œuvre d'art et il se passe ainsi des conflits psychiques. C'est pourquoi l'approche psychanalytique situe l'inspiration artistique au niveau psychologique. Par ailleurs, dans l'approche individualiste, Jean Paul Sartre suppose cette originalité dans la dimension personnelle de l'individu qui manifeste son existence et sa liberté individuelle. En fin, l'approche sémiologique nous révèle que l'inspiration artistique manifeste la description spécifique de système de signes particuliers que véhicule l'artiste. Ce qui laisse comprendre que l'art est non seulement un système de communication complexe, mais également relatif et doué de significations de sens.

Leçon 7. L'ÉPISTÉMOLOGIE

I. TENTATIVE DE DÉFINITION

Le terme épistémologie (ou plus précisément le terme anglais epistemology) a été forgé par le métaphysicien James Frederick Ferrier (1808-1864) pour désigner une théorie de la connaissance. Ce néologisme est construit à partir des termes grecs épistémé (connaissance théorique, savoir) et logos (discours rationnel, langage, jugement). Il apparaît pour la première fois dans un ouvrage de langue française en 1901, dans la traduction d'un ouvrage de Bertrand Russell. Il est ensuite popularisé et est aujourd'hui très répandu. Le terme épistémologie est employé pour désigner deux choses différentes :

1. Une théorie générale de la connaissance humaine, scientifique et non scientifique. Dans cette acception, qui est celle la plus courante pour le terme anglais epistemology, l'épistémologie peut être considérée comme une branche de la philosophie qui traite de la nature, de la valeur et des limites de la connaissance humaine.
2. Une théorie de la connaissance scientifique, ou encore comme la philosophie des sciences. C'est cette seconde définition, plus restreinte et généralement retenue par les auteurs de langue française, qui fait l'objet de ce cours. La théorie générale de la connaissance est désignée par le terme (rare) gnoséologie.

II. OBJET ET METHODE

Il est important de retenir que l'épistémologie a deux aspects : un **aspect normatif** qui vise à définir ce qu'est la science et donc à délimiter le champ de la science (qu'est-ce que la science ? une discipline est-elle scientifique ?) et un **aspect descriptif** (quelles sont la structure et la dynamique interne d'une discipline scientifique ?). Pour analyser son objet, la connaissance scientifique, l'épistémologue peut procéder selon deux méthodes :

- La **méthode synchronique**, qui consiste à considérer les disciplines scientifiques à un instant donné, indépendamment de leur développement historique. On procède alors à une **analyse directe** de ces disciplines, de leurs contenus, de leurs méthodes.
- La **méthode diachronique**, qui consiste à analyser les disciplines scientifiques dans la perspective de leur genèse, de leur développement et de leur maturation. On procède alors à une **analyse génétique** (par opposition à l'analyse directe). Cette méthode permet notamment de poser la question du progrès scientifique. L'épistémologie recourt à l'**histoire des sciences**

(par construction lorsque la méthode diachronique est employée) pour y puiser les « faits bruts » nécessaires à son analyse. L'étude de l'histoire des disciplines scientifiques, des modèles et des théories auxquels elles font appel permet d'une part de comprendre les disciplines scientifiques dans leur état de développement actuel et d'analyser la nature de l'évolution scientifique (y a-t-il progrès scientifique ? Quel est le processus d'évolution des sciences ?) Mais également de faire la part entre ce qui est imposé par les faits expérimentaux (donc *a priori*) et ce qui est rajouté par les scientifiques (donc *a posteriori*). Il existe une longue tradition d'étude de l'histoire des sciences et d'histoire philosophique des sciences. Comme nous le verrons par la suite, la méthode diachronique occupe une place centrale dans le développement des théories épistémologiques modernes comme le falsificationisme de Popper, la théorie des révolutions scientifiques de Kuhn ou encore la théorie des programmes de recherche de Lakatos.

III. APPROCHES GLOBALES DE LA SCIENCE ET DES THEORIES

D'aucuns voudraient situer le rapport de l'épistémologie à la science au niveau général, tandis que d'autres prétendent plutôt rabattre l'épistémologie sur chacune des spécialités scientifiques. Au premier niveau, l'épistémologie s'épanouit spontanément en une philosophie, renouant ainsi avec ses origines. C'est le versant externe de l'épistémologie. À un autre niveau, on tend à la ramener sur le terrain des diverses sciences entendues comme domaines spécifiques, dont elle constitue alors une sorte de prolongement naturel : on retrouve alors l'épistémologie interne. La première s'apparente à la seconde comme le général au particulier, ce qui n'empêche pas leurs démarches respectives de se rejoindre et parfois même de se confondre. Il s'ensuit que les problèmes de l'épistémologie se répartissent assez naturellement en deux ensembles : ceux qui ont un caractère général, embrassant la totalité des sciences et ceux qui sont propres à un seul groupe, plus ou moins étendu, de sciences. Ce qui pose à son tour la difficile question de savoir si la science et sa méthode sont unes — c'est ce que G.-G. Granger appelle « la présomption d'unité ou de généralité » ou s'il y a en fait une « singularité, voire une irréductibilité des différents domaines de la science ». C'est là certes un des problèmes les plus discutés en épistémologie contemporaine. La première position sera surtout défendue par des logiciens. Ce sera par exemple l'œuvre brillante d'un Karl Popper (1902-1994), dont *La logique de la découverte scientifique* a, lors de sa traduction en anglais (1959), modifié en profondeur la façon de comprendre le travail de vérification en science. Les

tenants de la seconde position aborderont pour leur part l'histoire de l'entreprise scientifique, analysant souvent dans le détail une ou des disciplines scientifiques particulières. On songe à Thomas S. Kuhn, dont *La structure des révolutions scientifiques* (1962) a marqué un tournant décisif dans la compréhension que les hommes de science avaient de leur propre travail et de sa validité. « L'analyse conceptuelle pousse en effet à scruter les traits généraux de la démarche scientifique ; la démarche historique favorise la recherche de particularités "régionales" propres aux différentes sciences et aux différentes époques ». Cela dépend en fait de la manière dont les épistémologues souscrivent à l'étude de l'entreprise scientifique. La position de Kuhn sur l'universalité de son critère de scientificité est-elle rationaliste ou relativiste ? Kuhn se considérait comme un rationaliste très attaché au progrès scientifique. Il défendait la thèse selon laquelle les théories récentes sont meilleures que celles qu'elles ont remplacées, mais il déniait que ce progrès soit associé à un progrès vers la vérité. Sa théorie est également analysée comme étant une théorie relativiste par certains commentateurs, du fait de la grande importance qu'il donne aux facteurs sociaux et psychologiques dans le processus d'évolution des théories scientifiques et à sa théorie de l'incommensurabilité des paradigmes. Notons que la définition de la science de Kuhn a été critiquée par d'autres penseurs contemporains, comme Popper et Lakatos. La réflexion de l'épistémologue Imre Lakatos est fondée sur le concept de programme de recherche. Tout comme la théorie de Kuhn dont elle représente une évolution, celle de Lakatos est construite de manière à rendre compte du caractère évolutif des théories scientifiques en fonction du temps. Un programme de recherche lakatosien est une structure qui permet (du moins selon Lakatos) de rendre compte du développement des théories scientifiques et d'expliquer leur évolution. Un programme de recherche est composé de quatre éléments :

- Un **noyau dur**, qui est formé d'hypothèses théoriques très générales. C'est ce noyau qui caractérise le mieux le programme de recherche. Le noyau dur est arbitrairement considéré comme infalsifiable (au sens de Popper) par « décision méthodologique de ses protagonistes », c'est-à-dire qu'il ne peut pas être remis en question.
- Une **ceinture protectrice**, qui est composée d'hypothèses auxiliaires explicites qui complètent le noyau dur, d'autres hypothèses sous-jacentes à la description des conditions initiales et en des énoncés d'observation.
- Une **heuristique négative**, qui consiste en ce que le noyau dur est considéré comme infalsifiable.
- Une **heuristique positive**, qui selon Lakatos « consiste en une série partiellement formulée de propositions ou d'indications sur la façon d'opérer des transformations, de développer la

ceinture protectrice réfutable ». Un point important ici que le caractère irréfutable du noyau dur du programme. Toute inadéquation entre un énoncé d'observation et la théorie doit donc mener à une modification de la ceinture protectrice, c'est-à-dire par l'ajout de nouvelles hypothèses ou le remplacement d'anciennes. Prenons l'exemple du programme de développement de la mécanique de Newton : son noyau dur est composé des trois lois de Newton et de sa loi de la gravitation. Le but de ce programme était d'expliquer l'ensemble des phénomènes connus (chute des corps, chocs de corps solides, mouvement des planètes, ...). La ceinture protectrice (à un instant donné, puisque celle-ci évolue constamment) est l'ensemble des hypothèses auxiliaires et des observations disponibles qui lui sont relatives (par exemple, les observations astronomiques sur le déplacement des planètes). Il faut également noter le caractère arbitraire de la définition de ce noyau pour un programme donné, puisqu'il résulte d'une décision. Il a donc un caractère subjectif. Changer ou modifier le noyau dur, c'est quitter le programme de recherche et en définir un nouveau. Des exemples de changement de programme de recherche sont le passage de la mécanique médiévale à la mécanique newtonienne, puis de la mécanique newtonienne à la mécanique relativiste d'Einstein, et enfin le passage à la mécanique quantique. Un autre exemple tiré de l'histoire de l'astronomie est le passage du modèle de Ptolémée (modèle géocentrique, dont le noyau dur est « le Soleil et les planètes gravitent autour de la Terre ») au modèle de Copernic (modèle héliocentrique, qui a pour noyau dur « toutes les planètes gravitent autour du Soleil »). La position de Lakatos concernant le caractère universel des critères de scientificité est clairement proche du rationalisme. Lakatos rejette vigoureusement l'approche relativiste de la science. Pour lui, le problème central de la philosophie des sciences est celui de l'établissement de critères universels de scientificité. Autrement, il n'y aurait « pas de moyen de juger une théorie autrement qu'en évaluant le nombre, la foi et la puissance vocale de ses partisans ». La conséquence serait qu'alors la « vérité se trouverait dans le pouvoir » et l'évolution de la science se réduirait à un phénomène de psychologie des foules. Il faut toutefois noter, et Lakatos le reconnaissait lui-même, que ce critère de scientificité est un critère a posteriori, au sens où il permet seulement de dire si un programme de recherche déjà mature est scientifique ou non. Il n'offre pas de guide aux participants qui leur permettent d'assurer le caractère scientifique de leurs travaux au démarrage du programme. Bref, l'épistémologie, malgré son vaste champ d'étude et la pluralité de ses approches et théories qu'on n'a pas pu tout aborder reste la discipline qui prend pour objet les sciences et détermine leur évolution, leurs méthodes de constructions ainsi que les difficultés qu'elles rencontrent.

SUJETS DE DISSERTATION

Dans le but de vous pousser à la réflexion et à avoir de l'automatisme dans ce vaste champ de pensées qu'est la philosophie, chers élèves, je vous propose ici un lot de sujets de dissertation proportionnel aux sept leçons qui ont fait l'objet de cette œuvre.

Qu'est-ce que la philosophie ?

Le doute philosophique peut-il mettre en cause la valeur de la raison elle-même ?

Peut-on penser sans préjugés ?

A quoi sert la philosophie ?

La philosophie nous détache-t-elle du monde ?

La philosophie recherche-t-elle la vérité ou le sens ? (La philosophie, l'homme face à son destin)

Qu'est-ce que l'homme ?

La conscience est-elle source d'illusion ?

Suis-je ce que j'ai conscience d'être ?

Etre conscient de soi est-ce être maître de soi ? (La conscience ; l'inconscient ; la liberté)

L'idée d'inconscient exclut-elle l'idée de liberté ?

Pourquoi refuse-t-on la conscience à l'animal ? (La conscience et la pensée ; nature et culture ; le langage ; le travail et la technique ; le questionnement métaphysique)

Faut-il se demander si l'homme est bon ou méchant par nature ? (nature et culture et le problème de la nature humaine ; la philosophie politique ; le travail aliéné ; ...)

Pourquoi faut-il se méfier de la notion de nature en général et de nature humaine en particulier ? (nature et culture ; le langage ; la question morale ; la liberté)

La pluralité des cultures est-elle un obstacle à l'unité du genre humain ? (nature et culture ; le langage ; la question morale ; les droits de l'homme ; la raison et la connaissance ; la contemplation esthétique)

Peut-on dire d'une civilisation qu'elle est supérieure à une autre ? (nature et culture ; le langage ; les droits naturels ; la technique ; les œuvres d'art ; la connaissance de la vérité objective)

Faut-il dire que la société dénature l'homme ou qu'elle l'humanise ?

Y a-t-il un sens à parler, chez l'homme, de comportement inhumain ?

La liberté du sujet a-t-elle pour fondement la volonté ou le désir ?

Nous est-il si facile de distinguer entre se croire libre et être effectivement libre ?

Etre libre, est-ce pouvoir dire « non » ?

Agir spontanément, est-ce agir librement ?

Est-il vrai qu'être libre, c'est pouvoir choisir ?

Etre libre, est-ce faire ce qui nous plaît ?

La liberté est-elle une donnée ou une conquête ?

Est-on d'autant plus libre qu'on est plus conscient ?

En quoi le langage est-il spécifiquement humain ? (Langage ; nature/culture)

Le langage n'est-il que transmission d'informations ? (Langage ; art ; savoir objectif)

Notre pensée est-elle prisonnière de la langue que nous parlons ? (Langage ; culture ; savoir objectif)
Le travail est-il un droit ou une fatalité ?
L'homme se reconnaît-il mieux dans le travail ou le loisir ?
Faut-il redouter les machines ? (Travail ; technique ; politique ; morale)
Le progrès technique est-il la condition du bonheur ? (travail ; technique ; bonheur ; morale ; politique)
Tout ce qui est possible techniquement est-il, pour autant, légitime ? (Technique ; morale ; politique ; bonheur)
La technique nous éloigne-t-elle de la nature ? (Technique ; travail ; morale ; nature/culture)

L'homme comme animal politique. Les fins de la cité et les moyens pour y parvenir

L'intérêt est-il l'unique lien social ?
Peut-il y avoir une société sans Etat ?
Les lois ont-elles pour but la paix ou la vertu ?
L'Etat doit-il assurer le bonheur des citoyens ? (Politique ; le bonheur)
Le politique est-il en droit de faire abstraction de la morale ? (Politique ; morale)
L'Etat est-il un mal nécessaire ?
La démocratie peut-elle échapper à la démagogie ?
L'exercice du pouvoir entraîne-t-il nécessairement l'abus de pouvoir ?
A quoi servent les lois ?
Ce qui est légal est-il nécessairement légitime ?
A-t-on le droit de s'opposer à la loi ?
Peut-on critiquer la démocratie ?
La démocratie n'est-elle qu'un idéal ?
L'action politique est-elle autre chose que la recherche du moindre mal ?
Y a-t-il de justes inégalités ?
Etre juste, est-ce traiter tout le monde de la même façon ?
La liberté politique se réduit-elle au pouvoir de vivre tranquillement ?
Liberté et égalité sont-elles opposées ou complémentaires ?
Y a-t-il contradiction entre être libre et être soumis aux lois ?
L'art : évasion du monde ou dévoilement du sens ?
Peut-on reprocher à une œuvre d'art de ne rien vouloir dire ?
La laideur peut-elle faire l'objet d'une représentation esthétique ?
L'art peut-il s'enseigner ?
En quoi l'art peut-il être considéré comme une chose sérieuse ?
L'œuvre d'art nous apprend-elle quelque chose ?
Faut-il avoir acquis des connaissances pour pouvoir apprécier une œuvre d'art ?
La beauté artistique est-elle supérieure à la beauté naturelle ?
Une œuvre d'art nous invite-t-elle à nous évader du monde ou à mieux le regarder ?
La fin de l'art est-elle la vérité ?
L'art peut-il échapper au critère du beau et du laid ?
Peut-on expliquer une œuvre d'art ?
Embellir la vie, est-ce la seule fonction de l'art ?

L'artiste est-il simplement un technicien ?

Est-il possible dans le domaine des arts d'avoir tort ou raison lorsqu'on dit : « c'est beau » ?

En quel sens peut-on dire que le monde ne serait pas visible sans l'art ?

Les qualités de l'artiste sont-elles celles de l'artisan ?

Qu'est-ce qui distingue une œuvre d'art d'un objet quelconque ?

Les arts sont-ils un langage ? (Art ; langage ; savoir objectif)

L'art n'est-il qu'un mode d'expression subjectif ?

La connaissance scientifique a-t-elle des limites ?

La connaissance scientifique abolit-elle toute croyance ? (La science ; la religion ; la vérité)

L'homme face à son destin ou les interrogations métaphysiques

Faut-il se méfier de l'évidence ?

Y a-t-il des vérités immuables ?

Le savoir exclut-il toute forme de croyance ?

La connaissance scientifique peut-elle seule atteindre la vérité ?

Toute vérité est-elle vérifiable ?

Faut-il tenir pour vrai que ce qui peut être prouvé ?

Les vérités scientifiques ne sont-elles que conventionnelles ?

La science peut-elle tenir lieu de philosophie ?

La philosophie nous détache-t-elle du monde ?

Quel enseignement peut-on recevoir de l'expérience ?

Faut-il vivre comme si nous ne devons jamais mourir ?

La certitude d'être mortel est-elle un obstacle au bonheur ?

La croyance religieuse implique-t-elle une démission de la raison ?

Une existence sans croyance semble-t-elle possible ?

Y a-t-il incompatibilité entre la science et la religion ?

La connaissance a-t-elle des limites ?