

FASCICULE
RESEAU SCOLAIRE
PHILOSOPHIE
FICHE
DE
REVISION
TERMINALE

Fiches de révision

Le sujet

La conscience, l'inconscient

La perception

Autrui

Le désir

L'existence et le temps

La culture

Le langage

L'art

Le travail

La technique

La religion

L'histoire

La raison et le réel

Théorie et expérience

La démonstration

L'interprétation

Le vivant

La matière et l'esprit

La vérité

La politique

La société et les échanges

La justice et le droit

L'État

La morale

La liberté

Le devoir

Le bonheur

Le sujet

La conscience, l'inconscient

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

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

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

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

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

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

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

3. Comment concevoir la conscience ?

- Que je sois certain que j'existe ne me dit pas encore *qui* je suis. Descartes répond que je suis « une substance pensante » absolument distincte du corps. Pourtant, en faisant ainsi de la conscience une « chose » existant indépendamment du corps et repliée sur elle-même, Descartes ne manque-t-il pas la nature même de la conscience, comme ouverture sur le monde et sur soi ?

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

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

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

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

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

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

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

La citation

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

La perception

J'ai la *sensation* d'une couleur ou d'une odeur, mais je *perçois* toujours un *objet* doté de qualités sensibles (une table rouge et sentant la cire, et pas seulement le rouge ou l'odeur de cire). Alors, si je ne perçois pas simplement du rouge, mais une chose rouge, cela signifie que quand je

perçois, j'identifie des objets (l'objet table, ayant telles ou telles qualités sensibles) et que j'opère la synthèse des sensations provenant de mes différents sens. La question est alors de savoir d'une part comment s'opère cette synthèse, et d'autre part comment je reconnais tel ou tel objet.

1. Comment articuler perception et sensation ?

- On peut soutenir que ce sont les différentes sensations qui, d'elles-mêmes, vont s'additionner pour composer peu à peu l'objet : la **sensation** de l'odeur de la table, de son toucher, de sa couleur et de sa forme s'ajoutent les unes aux autres jusqu'à constituer la **perception** de l'objet « table ». Cette solution est défendue par les **empiristes** : la **connaissance** dérive toute de l'**expérience**, et l'expérience est entièrement faite d'une **accumulation de sensations**. Ces dernières sont donc à l'origine de nos connaissances : nous avons *d'abord* des sensations, et ce sont elles qui composent nos *idées*. Ainsi, la seule chose qui me soit donnée, c'est une diversité de sensations sans rapport entre elles.

- Mais comme certaines de ces sensations se présentent toujours conjointement dans mon expérience sensitive, je finis par prendre l'habitude de les unir : je désigne alors leur union par un seul nom (je nomme « tulipe » l'union de certaines odeurs, couleurs, formes visuelles se présentant ensemble) ; je finis donc par considérer cette union comme formant une seule idée simple (la tulipe en général). Au sens strict, toute chose n'est alors qu'une collection de sensations singulières et distinctes, unies sous une seule dénomination par une habitude associative.

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

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

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

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

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

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

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

- C'est **Husserl** qui nous donne la solution : dans la perception, la chose ne se donne ni morcelée dans une diversité de qualités sensibles distinctes, ni comme une totalité parfaitement claire et transparente pour la raison qui la conçoit. Elle se donne « **par esquisses** ». En effet, je peux faire le tour de cette table que j'ai sous les yeux ; je peux m'en approcher ou m'en éloigner, etc. : j'ai sans cesse conscience de l'existence d'une seule et même table, alors même que la perception de cette table ne cesse de varier. Ce mystère est au fond l'essence de la perception.

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

une perception saturée d'esquisses, sont un **idéal** toujours visé mais jamais atteint.

La citation

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

Autrui

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

1. Comment définir ce qu'est autrui ?

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

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

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

avoir conscience de moi ; mais tout seul, puis-je avoir conscience d'exister ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Il faut le **miroir de l'autre** pour que la conscience que nous avons de nous ne soit pas une illusion : ce qui différencie le fou qui se prend pour Napoléon, et Napoléon lui-même, c'est qu'autrui ne reconnaît pas que le fou est ce qu'il croit être. Or, la reconnaissance *par* l'autre ne passe pas simplement par la reconnaissance *de* l'autre. Il ne suffit pas que je reconnaisse autrui pour qu'il me reconnaisse : tel est le véritable sens de la dialectique du maître et de l'esclave.

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

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

obliger l'autre à le reconnaître comme étant un homme, c'est-à-dire comme étant libre ; et en acceptant de reconnaître le maître, l'esclave accepte d'être asservi, c'est-à-dire de ne pas être lui-même reconnu comme homme.

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

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

- Selon Hegel, comme le maître refuse de donner son statut d'homme à l'esclave, c'est finalement lui qui devient **inhumain** : sa liberté est celle du désir, elle l'enchaîne en fait au plaisir et à la jouissance. Faisant d'autrui un **moyen** d'assouvir ses désirs, et non une **fin en soi**, le maître méconnaît la **liberté** véritable : je ne suis véritablement libre que si je reconnais qu'autrui, malgré toutes ses différences, est le même que moi.

- La **moralité** ne se fonde donc pas sur un prétendu « droit à la différence », bien au contraire : c'est parce qu'autrui, *malgré* ses différences, appartient au même, c'est-à-dire à l'humanité, que j'ai des devoirs moraux envers lui ; c'est pourquoi Rousseau faisait de la pitié, sentiment naturel par lequel je m'identifie aux souffrances d'autrui, le fondement de la moralité.

La citation

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

Nous éprouvons sans cesse des désirs : que le désir vise un objet déterminé – une belle voiture – ou un état diffus et général – le bonheur –, désirer semble faire corps avec l'élan même de la vie qui sans cesse nous entraîne au-delà de nous-mêmes : vers les objets extérieurs pour nous les approprier, ou vers ce que nous voudrions être mais que nous ne sommes pas.

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

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

2. Peut-on identifier désir et besoin ?

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

3. Le désir peut-il être pleinement satisfait ?

- Dans le désir, il n'est pas dit que j'aspire vraiment à une satisfaction qui fasse disparaître tout désir. Le désir est **contradictoire** car il veut et ne veut pas être satisfait : que serait, en effet, une vie sans désir, si ce n'est une vie morte ?
- Par ailleurs, le désir sent confusément qu'aucun objet n'est à même de le satisfaire pleinement. C'est pourquoi, à la différence du besoin, il est illimité, **insatiable** et sans cesse guetté par la **dém mesure**, comme le montre Platon dans le *Gorgias* quand il compare l'homme qui désire à un tonneau percé qui ne peut jamais être rempli.

Selon **Schopenhauer**, la vie d'un être de désir est donc comme un pendule qui oscille entre la **souffrance** (quand le désir n'est pas satisfait, et que le manque se fait douloureusement sentir) et **l'ennui** (quand le désir est provisoirement satisfait).

4. Le désir est-il par essence violent ?

- Dans le *Léviathan*, Hobbes montre que le comportement humain est une perpétuelle marche en avant du désir. Sitôt satisfait, il se porte sur un autre objet, et ainsi de suite à l'infini ; mais comme les objets désirables ne sont pas en nombre illimité, mon désir se heurte tôt ou tard au désir d'autrui.
- Les autres deviennent non pas seulement des concurrents, mais bien des **adversaires**, car le meilleur moyen d'empêcher le désir de l'autre de me barrer la route est de tuer l'ennemi. Parce qu'il est un être de désir, l'homme naturel est nécessairement **violent** : il faut un État pour faire cesser « la guerre de tous contre tous ».

5. Tout désir est-il désir de pouvoir ?

Dans le *Traité de la nature humaine*, Hobbes va plus loin. Je ne désire un objet que parce qu'un autre le désire aussi : ce que je désire, ce n'est pas l'objet lui-même, c'est en priver autrui pour le

forcer à reconnaître que je peux obtenir ce qu'il se voit refusé. Tout désir aspire à obtenir de l'autre l'**aveu du pouvoir**, c'est-à-dire « l'honneur ». Tout désir, en tant qu'il vise avant tout à l'humiliation de l'autre, est désir de pouvoir.

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

6. Faut-il chercher à maîtriser ses désirs ?

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

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

La citation

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

L'existence et le temps

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

- Il est impossible de définir le temps dans ses trois **dimensions** (passé, présent et avenir) ; définir le temps, ce

serait dire : « le temps, *c'est...* ». Or, on ne peut demander ce qu'*est* le passé (qui n'*est* plus) ou l'avenir (qui n'*est* pas encore) : seul le présent *est*, mais le présent n'est pas la totalité du temps.

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

2. En quoi la conscience est-elle temporelle ?

- Husserl montre comment la conscience est toujours **conscience intime du temps**. Si je regarde à l'intérieur de moi, je n'y trouve pas une identité fixe et fixée d'avance, mais une suite de **perceptions** sans rapport entre elles (le chaud puis le froid, le dur puis le lisse par exemple). C'est alors la conscience du temps qui me permet de poser mon **identité** : la conscience du temps me permet de comprendre que dans cette suite de perceptions, ce n'est pas moi qui change, mais c'est le temps qui s'écoule. Mon identité est donc de part en part temporelle.

- Surtout, la perception suppose que ma conscience fasse la synthèse des différents moments perceptifs : j'identifie la table comme table en faisant la synthèse des différentes perceptions que j'en ai (vue de devant, de derrière, etc.). Or, cette synthèse est temporelle : c'est dans le temps que la conscience se rapporte à elle-même ou à autre chose qu'elle.

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

- Selon Kant, le temps n'est ni une intuition (une perception), ni un concept, mais plutôt la **forme** même de toutes nos **intuitions** : cela seul explique que le temps soit partout (tout ce que nous percevons est *dans* le temps) et cependant nulle part (nous ne percevons jamais le temps comme tel).

- Nous ne pouvons percevoir les choses que sous forme de **temps** et d'espace ; et ces formes ne sont pas déduites de la perception, parce que toute perception les suppose. La seule solution consiste donc, pour Kant, à faire du temps et de l'espace les formes pures ou *a priori* de toutes nos intuitions sensibles : le temps n'est pas dans les choses, il est la forme sous laquelle notre esprit perçoit nécessairement les choses.

4. Quelle est la solution proposée par Bergson ?

- Ni le passé, ni l'avenir ne *sont* : seul l'instant présent existe réellement, et le temps n'est que la succession de ces instants ponctuels de l'avenir vers le passé. Quand nous essayons de comprendre le temps, nous le détruisons en en faisant une pure ponctualité privée d'être.
- Bergson montre ainsi que notre intelligence comprend le temps à partir de l'instant ponctuel : elle le **spatialise**, puisque la ponctualité n'est pas une détermination temporelle, mais spatiale. Le temps serait alors la succession des instants, comme la ligne est une succession de points. Notre intelligence comprend donc le temps à partir de l'espace : comprendre le temps, c'est le détruire *comme* temps. À ce temps spatialisé, homogène et mesurable, il faut donc opposer notre **vécu interne du temps** ou « durée ».
- À ce temps spatialisé, homogène et mesurable, il faut donc opposer notre vécu interne du temps ou « durée » : la durée, c'est le temps tel que nous le ressentons quand nous ne cherchons pas à le comprendre. Elle n'a pas la ponctualité abstraite du temps : dans la durée telle que nous la vivons, notre passé immédiat, notre présent et notre futur immédiat sont confondus. Tout geste qui s'esquisse est empreint d'un passé et gros d'un avenir : se lever, aller vers la porte et l'ouvrir, ce n'est pas pour

notre vécu une succession d'instants, mais un seul et même mouvement qui mêle le passé, le présent et l'avenir. La durée n'est pas ponctuelle, elle est continue, parce que notre conscience dans son présent se rapporte toujours à son passé et se tourne déjà vers son avenir. La durée non mesurable, hétérogène et continue est donc le vrai visage du temps avant que notre intelligence ne le décompose en instants distincts.

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

- Non seulement le temps place notre existence sous le signe de l'**irréversible**, mais il éveille en nous la possibilité d'une conscience morale : je me reproche mon passé parce que je ne peux rien faire pour annuler les erreurs que j'ai commises.
- Parce que le temps est irréversible, je crains mon avenir et je porte le poids de mon passé ; parce que mon présent sera bientôt un passé sur lequel je n'aurai aucune prise, je suis amené à me **soucier de ma vie**.

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

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

- Si je ne savais pas d'avance que je vais **mourir** un jour, si je n'étais pas certain de ne pas avoir tout le temps, je ne me soucierais pas de ma vie. Ce n'est donc pas la mort qui nous vient du temps, mais le temps qui nous vient de la mort (Heidegger).
- Je ne meurs pas parce que je suis un être temporel et soumis aux lois du temps, au contraire : le temps n'existe pour moi que parce

que la perspective certaine de ma mort m'invite à m'en soucier (inconscients de leur propre mort, les animaux ne connaissent pas le temps). Et comme personne ne pourra jamais mourir à ma place, personne ne pourra non plus vivre ma vie pour moi : c'est la perspective de la mort qui rend chacune de nos vies **uniques** et **insubstituables**.

La culture

Le langage

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

1. Comment définir le langage ?

- Le langage se définit par un **vocabulaire**, c'est-à-dire par un pouvoir de nomination, et par une **grammaire**, c'est-à-dire par des règles régissant la nature et les relations des mots. Saussure a montré que les mots que nous utilisons pour parler (ou signes) sont la totalité d'un **signifiant** (la suite de sons qui compose le mot) et d'un **signifié** (ce que le mot désigne).

- Il a aussi établi qu'il n'y avait aucun rapport logique entre le signifiant et le signifié : c'est la thèse de l'**arbitraire du signe**. Le langage est donc une *convention arbitraire* ; ce pourquoi, d'ailleurs, il y a plusieurs langues.

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

- Certains animaux ont développé des formes évoluées de **communication**, et particulièrement ceux qui vivent en société comme les abeilles. Mais, comme l'a montré **Benvéniste**, ce

« langage » n'a rien à voir avec le langage humain : il dicte un **comportement**, et non une **réponse linguistique**.

- Les animaux n'utilisent pas dans leur communication des signes composés, mais des signaux indécomposables. Alors que le langage humain est un langage de signes, la communication animale est un **code de signaux**, dont chaque signal renvoie à une seule signification possible.

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

- Selon Rousseau, « la langue de convention n'appartient qu'à l'homme » : les animaux possèdent leur « langage » dès la naissance. Ils n'ont pas à l'apprendre, parce que c'est leur instinct qui le leur dicte ; ce « langage » est inné, et non **acquis**.

- Le « langage » animal n'a pas de grammaire : les **signaux** qui le composent ont chacun un sens précis et unique et ne peuvent donc pas être combinés entre eux. Grâce à la grammaire et au nombre infini de **combinaisons** qu'elle permet, le langage humain, lui, est plus riche de significations et surtout, il est capable d'**invention** et de **progrès**.

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

- Le mot « arbre » désigne aussi bien cet arbre-ci que cet arbre-là. « Arbre » ne désigne pas un arbre donné, mais le concept même d'« arbre » (ce que doit être une chose pour être un arbre : avoir un tronc, etc.) ; c'est pour cela qu'il peut désigner *tous* les arbres. Les mots ne renvoient pas à des choses, mais à des concepts abstraits et généraux.

- Le langage est donc le fruit de notre faculté d'abstraction : le mot « arbre » peut désigner *tous* les arbres, parce que nous avons, contrairement aux animaux, la faculté de ne voir dans cet arbre-ci

qu'un exemplaire de ce que nomme le mot « arbre » (le concept d'arbre).

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

- Comme l'a montré Bergson, les mots désignent des concepts généraux, et non des choses singulières. Le langage simplifie donc le monde et l'appauvrit : il nous sert d'abord à y imposer un **ordre** en classant les choses par ressemblances.

- Le langage ne fait donc pas que **décrire** un monde qui lui serait préexistant : c'est lui qui **délimite** le monde humain, ce que nous pouvons percevoir et même ce que nous pouvons **penser**. N'existe, en fait, que ce que nous pouvons nommer dans notre langue.

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

- La conscience ne vise pas autrui comme une chose parmi les choses, parce que, contrairement aux choses, autrui peut **répondre** quand je lui parle : parce qu'il me répond, autrui est non un simple objet de ma perception, mais un autre sujet qui me vise à son tour dans sa propre conscience.

- Le langage permet de viser intentionnellement autrui comme sujet : Husserl peut donc affirmer que c'est lui qui fonde la communauté humaine entendue comme « communauté intersubjective. »

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

- Le langage semble n'avoir qu'une seule fonction : décrire des « états de choses » (comme par exemple : « le chat est sur le paillason »).

- Wittgenstein remarque cependant qu'à côté de cette fonction descriptive, le langage a plus fondamentalement une fonction éthique : dire que le chat est sur le paillason, c'est certes décrire

la position du chat, mais c'est aussi célébrer la communauté humaine pour laquelle cette proposition a une signification. Le langage fait de l'homme « l'animal cérémoniel » : il n'a de sens que dans une communauté, et c'est cette **communauté de langue** que nous célébrons, même sans le savoir, dès que nous parlons.

La citation

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

L'art

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

1. Comment définir l'art ?

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

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

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

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

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

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

- Selon Kant, la réponse est négative : le beau plaît **universellement**, même s'il s'agit d'une universalité de droit, et non de fait. Si je juge une œuvre belle alors que mon voisin la trouve laide, la première chose que je tenterai de faire,

c'est de le **convaincre**. C'est ce qui différencie le beau de l'**agréable** : l'agréable est affaire de **goût** et dépend du caprice de chacun, alors que le beau exige l'universalité.

- Le beau peut être universel parce qu'il fait jouer des **facultés** qui sont communes à tous les sujets : le sentiment que j'éprouve devant la belle œuvre peut, en droit, être partagé par tous. Pour Kant cependant, cette définition vaut aussi bien pour le beau naturel que pour le beau artistique ; en un sens, le beau naturel peut être selon lui supérieur au beau artistique, parce qu'il est purement gratuit : la belle œuvre est faite pour plaire, et cette **intention**, quand elle est trop visible, peut gâcher notre plaisir ; rien de tel avec un beau paysage.

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

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

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

6. L'art sert-il à quelque chose ?

- Que l'œuvre d'art n'ait pas de fonction assignable ne signifie pas que l'art ne sert à rien : Hegel, dans son *Esthétique*, lui assigne même la tâche la plus haute. Une œuvre n'a pas pour but de

reproduire la nature avec les faibles moyens dont l'artiste dispose, mais de la **recréer**.

- Dans le tableau, ce n'est donc pas la nature que je contemple, mais l'**esprit humain** : l'art est le moyen par lequel la conscience devient **conscience de soi**, c'est-à-dire la façon par laquelle l'esprit s'approprie la nature et l'humanise. C'est donc parce que nous nous y contemplons nous-mêmes que l'art nous intéresse. Certes, un outil est aussi le produit de l'esprit humain ; mais il a d'abord une fonction utilitaire et pratique. En contemplant une œuvre d'art en revanche, nous ne satisfaisons pas un besoin pratique, mais purement spirituel : c'est ce qui fait la supériorité des œuvres sur les autres objets qui peuplent notre monde.

La citation

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

Le travail

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

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

- L'étymologie même du mot « travail » renvoie à un instrument de torture ; Dieu condamne d'ailleurs Adam au travail, qui est le **châtiment** du péché originel. Le travail est donc une **nécessité vitale** à laquelle l'homme semble condamné, car, contrairement aux animaux, il ne trouve pas dans la nature de quoi satisfaire

immédiatement ses besoins : les vêtements ne se tissent pas tout seuls, la terre doit être cultivée.

- L'invention des machines ne résout pas le problème puisqu'il faut encore des hommes pour les concevoir et les réparer.

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

- Si le travail est vécu comme une contrainte pénible, il n'en est pas moins le moyen par lequel l'homme s'affranchit de la nature et conquiert sa liberté et son **humanité**. C'est ce que montre Hegel : en m'apprenant à retarder le moment de la satisfaction de mes désirs, le travail m'oblige à me discipliner.

- Dans l'effort, l'homme se rend peu à peu maître de lui : il se libère ainsi de la nature en lui (les instincts) en transformant la nature hors de lui. Faire taire la **tyrannie des instincts**, n'est-ce pas là précisément être libre, n'est-ce pas là la marque propre de l'humanité ? Le travail est donc nécessaire en un second sens : sans lui, l'homme ne peut pas réaliser son humanité.

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

- Le travail ne doit pas être pensé dans l'horizon de la survie : par son travail, l'homme cultive et humanise la nature (Marx) et se cultive lui-même.
- Tel est le sens de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel : le maître, c'est-à-dire celui qui jouit du travail d'autrui sans avoir rien à faire de ses dix doigts, est finalement le véritable esclave ; et l'esclave, qui apprend à se discipliner lui-même et acquiert patiemment un savoir-faire, devient maître de lui comme de la nature. Alors qu'il était une contrainte subie et la marque de l'esclavage, le travail devient moteur de notre **libération**.

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

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

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

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

sens : d'abord parce que le travailleur le vend, et ensuite parce qu'en le vendant, il s'aliène lui-même.

La citation

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

La technique

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

1. La technique est-elle spécifiquement humaine ?

- Chez l'**animal**, l'organe et l'**outil** se confondent : le crabe, par exemple, se sert de ses pinces pour s'enterrer. Même les primates ne fabriquent pas d'outils : un chimpanzé peut se servir d'un bâton pointu qu'il a ramassé, mais il ne saurait le tailler lui-même pour le rendre pointu.

- Dans le *Protagoras*, Platon fait le récit mythique de la naissance de la technique : l'imprudent Épiméthée n'ayant laissé à l'homme aucun instrument naturel pour se nourrir et se défendre, son frère Prométhée aurait dérobé la **technique** et le **feu** aux dieux.

Entendons par là que la technique comme production d'outils est pour l'homme une **nécessité vitale** : avec la technique, l'homme devient « *homo faber* » (Bergson), l'être qui place des outils entre lui et le monde.

2. Que signifie la définition aristotélicienne de la technique ?

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

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

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

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

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

comme on dit d'un potier qu'il *produit* des cruches. Cela signifie que la façon dont nous pensons la technique détermine radicalement notre rapport au monde.

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

- Selon Aristote, la technique est l'ensemble des règles définissant les moyens en vue d'une fin. Heidegger montre comment notre **modernité** ne pense plus la technique comme l'ensemble des règles nécessaires à un art : nous en sommes au contraire venus à ne plus penser les choses qu'en termes techniques.

- La technique n'est donc pas un instrument neutre qu'on peut bien ou mal utiliser, mais un **mode de pensée**. L'homme ne pense plus qu'à gérer, à calculer et à prévoir : c'est la différence que fait Heidegger entre la **pensée méditante** et désintéressée, et la **pensée calculante** qui veut par la technique dominer la nature et l'asservir aux besoins de l'homme.

- Le danger lié à la technique n'est donc pas d'abord celui d'une explosion nucléaire ou d'un conflit planétaire destructeur : le véritable danger, c'est que la technique devienne l'unique mode de pensée, c'est-à-dire la seule façon que nous ayons de penser quelque chose. Car alors, il nous faudra craindre que l'homme se pense lui-même en termes techniques, comme un objet manipulable ou comme une ressource à exploiter de la manière la plus productive possible.

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

La citation

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

La religion

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

1. Peut-on définir *la* religion ?

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

2. Peut-on distinguer plusieurs sortes de religions ?

- **Comte** voyait dans le fétichisme la religion la plus primitive. La croyance fétichiste confère aux objets des qualités magiques : ainsi, c'est parce qu'une force surnaturelle l'habite que l'arme est mortelle. On parlera alors de **magico-religieux** : le rite vise à se

concilier les grâces de puissances supérieures potentiellement menaçantes.

- Selon Comte, le stade suivant est celui du polythéisme : ce ne sont plus les objets qui sont vénérés, mais des êtres divins représentés de manière **anthropomorphique**. Au rite religieux est alors associé l'élément du mythe comme récit des origines : le mythe n'est pas qu'un récit imaginaire, c'est un modèle qui sert à expliquer le réel et à le comprendre en racontant sa genèse.
- Le dernier stade de la religion, nous dit Comte, est le **monothéisme**.

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

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

4. Quelles sont les nouveautés apportées par le monothéisme ?

- Le monothéisme remplace le mythe par la **foi**, et croit en un dieu qui n'est plus pensé à l'image de l'homme. On ne peut l'honorer par des sacrifices, mais par la **prière** et par des actions qui

obéissent à sa volonté : le monothéisme introduit une dimension morale dans la religion ; on peut alors parler d'**éthico-religieux**.

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

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

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

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

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

- La philosophie doit, selon Feuerbach, entreprendre la « critique de la déraison pure », c'est-à-dire du christianisme ; en cela, il s'oppose à Kant, qui envisage la possibilité d'une religion rationnelle. Si la *Critique de la raison pure* a bien montré qu'aucune preuve de l'existence de Dieu n'était recevable, Kant y

explique également que l'existence de Dieu est un postulat nécessaire de la raison pratique. Le devoir en effet semble aller à l'encontre de notre bonheur personnel : dans ce monde, il n'est pas possible de penser le juste rapport entre bonheur et **vertu**.

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

7. Une religion rationnelle est-elle possible ?

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

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

Les citations

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

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

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

1. L'histoire est-elle une science ?

- L'historien répond à une exigence de vérité, le problème étant qu'il raconte un passé auquel il n'a pas été présent. Toutefois cette exigence de vérité ne suffit pas à faire de l'histoire une science. Toute science a pour but de dégager des constantes ou lois **universelles et prédictives**. Or, l'histoire est une discipline purement empirique : il n'y a pas de lois universelles de l'histoire comme il y a des lois en physique.

- L'histoire peut seulement nous enseigner comment les choses se sont passées, et non comment elles se passeront. Si donc nous définissons une science par son objet, alors l'histoire n'est pas une discipline scientifique ; en revanche, elle l'est peut-être par sa **méthode** : l'historien a pour but de dire ce qui s'est réellement passé à partir de traces qu'il authentifie et qu'il interprète.

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

- Le travail de l'historien est un travail d'interprétation : il ne s'agit pas simplement pour lui de faire une chronologie, mais d'établir le sens et l'importance des événements ainsi que leurs relations. Selon Dilthey, nous *expliquons* la nature, c'est-à-dire que nous dégageons peu à peu les lois qui la régissent ; mais nous *comprenons* la vie de l'esprit.

- De même, l'historien ne doit pas expliquer les chaînes causales et établir des lois, mais comprendre un **sens** ; aussi l'objectivité historique n'a-t-elle rien à voir avec l'objectivité scientifique : étant une interprétation, l'histoire peut et doit toujours

être **réécrite**. En ce sens, l'histoire est surtout la façon dont l'homme **s'approprie** un passé qui n'est pas seulement le sien.

3. Pourquoi faisons-nous de l'histoire ?

- Certainement pas pour en tirer un enseignement ! « L'histoire ne repasse pas les plats » (Marx) : on ne peut tirer un enseignement que de ce qui se **répète**, et l'histoire ne se répète jamais. Comme le remarque Hegel, s'il suffisait de connaître les anciennes erreurs pour ne plus les commettre, la paix régnerait sur Terre depuis bien longtemps...

- Nous faisons de l'histoire non pour prévoir notre avenir, mais pour garder trace de notre passé, parce que nous nous posons la question de notre propre identité : c'est parce que l'homme est en quête de lui-même, parce qu'il est un être **inachevé** qui ne sait rien de son avenir, qu'il s'intéresse à son passé. Par l'histoire, l'homme construit et maintient son identité dans le **temps**.

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

- Ici, il ne s'agit plus de l'histoire comme discipline de l'historien, mais de l'histoire « **en train de se faire** ». La question est alors de savoir si la totalité des actes humains a son unité et se dirige vers un but (une **fin**), ou s'éparpille dans un simple agrégat d'actes individuels sans rapport entre eux.

- Hegel montre que l'histoire est en fait le processus par lequel un **peuple** devient **conscient de lui-même**, c'est-à-dire conscient d'exister en tant que peuple ; c'est la raison pour laquelle nous retenons principalement de l'histoire les moments où notre peuple a été menacé dans son existence, autrement dit les guerres.

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

- Selon Hegel, parvenir à la conscience de soi implique deux mouvements : poser un objet **extérieur à soi** et le reconnaître

comme étant **soi-même**. C'est ce qui arrive lorsque je contemple mon image dans un miroir et que je la reconnais (et c'est justement ce dont tous les animaux sont incapables).

- Alors, quel est l'objet extérieur à lui qu'un peuple pose, et comment le reconnaît-il comme étant lui ? Pour Hegel, l'objet posé, ce sont les **institutions** : c'est en créant des institutions chargées de régir la vie en communauté qu'un peuple parvient à l'existence. Les institutions sont l'image qu'un peuple se donne de lui-même, elles matérialisent le peuple comme peuple.

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

- La question est de savoir comment un peuple peut s'identifier à ses institutions. Hegel se souvient de la célèbre phrase de Louis XIV : « L'État, c'est moi » ; celui qui permet au peuple de se reconnaître dans ses institutions, c'est le **chef politique**.

- Sans le « **grand homme** », cette image de lui-même que sont les institutions lui serait comme étrangère : le second moment de la prise de conscience de soi est effectué par le chef éclairé (par exemple Napoléon) qui s'identifie aux institutions d'un peuple et qui, animé par la **passion du pouvoir**, les réforme et les impose autour de lui.

La citation

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

La raison et le réel

Théorie et expérience

On oppose souvent un savoir théorique et « abstrait » à l'expérience supposée « concrète ». Mais « expérience » peut s'entendre en un triple sens : l'expérience de l'homme

d'expérience n'est pas l'expérience sensible dont parle Kant, ni non plus l'expérience scientifique (ou expérimentation). Il ne faut pas alors opposer à chaque fois théorie et expérience : l'expérience est au contraire un moment nécessaire de la connaissance.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- En d'autres termes, l'expérience a en science un **rôle réfutateur** de la théorie, qui n'est jamais entièrement vérifiable :

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

La citation

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

La démonstration

Comme le remarquait Husserl, la volonté de démontrer est apparue en Grèce antique, aussi bien dans le domaine mathématique que dans celui de la logique. Être rationnel, l'homme a en effet la possibilité d'articuler des jugements prédicatifs (du type « Sujet est Prédicat ») dans des raisonnements en trois temps nommés syllogismes, et qui sont la forme même de la démonstration.

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

Il existe différents genres de **jugements prédicatifs** qui vont permettre différents types de **combinaisons**. Il faut en effet distinguer quatre **quantités** dans nos jugements (universelle, particulière, indéfinie, singulière) et deux **qualités** (affirmative et négative). Par exemple, « tout S est P » est une **proposition**

universelle affirmative, et « quelque S n'est pas P », une proposition particulière négative. Produire une **démonstration**, alors, c'est combiner ces différents types de propositions en **sylogismes**, en sorte que la **conclusion** s'impose nécessairement. Or, ce que remarque **Aristote**, c'est que certaines combinaisons sont possibles, mais que d'autres ne sont pas concluantes, quel que soit le contenu des propositions – on dira en de tels cas que le raisonnement est **formellement faux**. La logique formelle a alors pour but de montrer quelles sont les formes possibles d'un raisonnement cohérent, c'est-à-dire d'établir les **règles formelles** de la pensée, indépendamment du **contenu** de cette pensée.

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

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

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

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

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

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

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

- Selon **Pascal** dans *L'Esprit de la géométrie*, c'est la **mathématique**, et plus exactement la **géométrie**, qui fournit à

la connaissance le moyen de découvrir la vérité et de la démontrer : il ne faut employer aucun terme sans en avoir d'abord expliqué le sens, et n'affirmer que ce que l'on peut démontrer par des vérités déjà connues.

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

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

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

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

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

qu'est un triangle, mais pas s'il existe réellement quelque chose comme un triangle. La méthode géométrique est donc incapable de passer de la **définition** à l'**existence**.

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

La citation

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

L'interprétation

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

1. Qu'est-ce qu'interpréter ?

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

2. Qu'est-ce que l'herméneutique ?

L'interprétation a d'abord été celle des **textes religieux**. Pour le croyant en effet, les textes sacrés disent ce qu'il faut faire dans cette vie ; mais ces textes eux-mêmes ne sont pas toujours clairs : ils sont pleins de paraboles, d'allégories et de symboles. On a donc fondé une discipline ayant pour but de déterminer la signification réelle des textes saints : l'**herméneutique** mot issu d'un terme grec signifiant tout à la fois expliquer et comprendre.

L'herméneutique religieuse comporte trois parties : interpréter, comprendre, et appliquer la signification dégagée au présent. Cependant, le sens auquel on parvient n'est jamais définitif : une autre interprétation est toujours possible (on n'interprète pas un texte comme on résout une équation !).

Ce **caractère provisoire** fait la faiblesse de l'interprétation par rapport à la **démonstration** ; mais elle fait aussi sa force : si l'interprétation n'est pas une démonstration, cela signifie peut-

être qu'elle va nous permettre d'essayer de comprendre ce qui ne se démontre pas.

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

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

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

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

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

Ainsi, mon interprétation est toujours guidée par

une **précompréhension** héritée de la **tradition** : on ne lit jamais un texte « à nu », on a une précompréhension générale de son sens qui dirige notre lecture, laquelle va en retour corriger cette précompréhension. Ainsi, l'interprétation se précède toujours elle-même : c'est ce qu'on appelle le « **cercle herméneutique** ».

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

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

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

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

La citation

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

Le vivant

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

1. Comment définir ce qu'est le vivant ?

- Selon Aristote, il faut distinguer les êtres animés des êtres inanimés, c'est-à-dire ceux qui ont une âme et ceux qui en sont dépourvus. Aristote nomme donc « âme » le **principe vital** de tout être vivant, et en distingue trois sortes. L'âme **végétative** est la seule que possèdent les végétaux : elle assure la nutrition et la reproduction. À celle-ci s'ajoute, chez les animaux, l'âme **sensitive**, principe de la sensation. L'homme est le seul de tous les vivants à posséder en plus une âme **intellective**, principe de la pensée.

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

2. Quelles sont les caractéristiques du vivant ?

- Le biochimiste Jacques Monod pose trois caractéristiques propres au vivant : un être vivant est un individu **indivisible** formant un tout cohérent, possédant une **dynamique interne** de fonctionnement et doué d'une **autonomie** relative par rapport à un milieu auquel il peut s'adapter. La première caractéristique de tout être vivant, c'est alors la **morphogénèse autonome** qui se manifeste par exemple dans la cicatrisation : le vivant produit lui-même sa propre forme et est capable de la réparer.
- Ensuite, tout être vivant possède une **invariance reproductrice** : les systèmes vivants en produisent d'autres qui conservent toutes les caractéristiques de l'espèce.
- Enfin, tout être vivant est un système où chaque partie existe en vue du tout, et où le tout n'existe que par ses parties : le vivant se caractérise par sa **téléonomie**, parce que c'est la fonction qui définit l'organe. On nomme organisme cette organisation d'organes interdépendants orientée vers une finalité.

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

- Dans le vivant, la vie semble être à elle-même sa propre finalité : c'est ce que Kant nomme la « finalité interne ». Le vivant veut persévérer dans l'existence, et c'est pourquoi il n'est pas indifférent à son milieu, mais fuit le nocif et recherche le favorable. La vie veut **vivre** : tout dans l'être vivant semble tendre vers cette fin.
- Devant l'harmonie des différentes parties d'un organisme, il est alors tentant de justifier l'existence des organes par la nécessité des fonctions à remplir, et non l'inverse, en faisant comme si l'**idée du tout** à produire guidait effectivement la **production des parties**. Cela présuppose que l'effet ou la fin sont premiers, ce qui

est scientifiquement inadmissible : la biologie va opposer à notre compréhension naturelle du vivant par les fins une explication mécaniste.

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

- C'est Descartes qui fonde l'entente mécaniste du vivant : il s'agit de comprendre l'organisme non plus à partir de fins imaginées, mais à partir des **causes constatables** (ne plus dire par exemple que l'œil est fait pour voir, mais décrire les processus par lesquels l'œil transforme un stimulus visuel en influx nerveux). Il faut pour cela réduire le fonctionnement du corps vivant à un ensemble de mécanismes physiques et chimiques pour pouvoir en dégager des lois.

5. Peut-on connaître le vivant ?

- Remarquons le paradoxe : pour **connaître** le vivant, il faut le **détruire**. La dissection tue l'animal étudié, et la biochimie énonce des lois qui ne sont plus spécifiques au vivant : une cellule cancéreuse, une cellule saine et même la matière inerte obéissent aux mêmes lois chimiques. La vie est un concept que la biologie n'a cessé de réfuter, parce qu'il n'est pas étudiable scientifiquement : les problèmes éthiques contemporains se posent, parce que pour le biochimiste, il n'y a plus de vie à respecter (il n'y a pas de vie dans une molécule d'ADN), il n'y a qu'une **organisation particulière de la matière**.

- Bergson montre que l'intelligence a pour rôle d'analyser et de décomposer : au fur et à mesure qu'elle s'empare du vivant, elle le décompose en des réactions mécaniques qui nous font perdre le vitalisme de la vie.

6. La biologie est-elle une science impossible ?

- La biologie moderne se rapproche de plus en plus de la **biochimie** ; par là, elle perd son objet : la vie. Le biologiste

Jacob von Uexküll envisage une autre possibilité : ne plus considérer le vivant comme un objet d'études, mais comme un sujet ouvert à un milieu avec lequel il est en constante interaction.

- Comprendre le vivant, ce n'est pas le disséquer ou l'analyser, c'est établir les **relations dynamiques** qu'il entretient avec son **environnement** : chaque espèce vit dans un milieu unique en son genre et n'est sensible qu'à un nombre limité de **stimuli** qui définissent ses **possibilités d'action**. La vie se définit alors non comme un ensemble de normes et de lois analysables, mais comme une « normativité » (Canguilhem). Ce qui caractérise le vivant, ce n'est pas un ensemble de lois mécaniques, c'est qu'il est capable de s'adapter à son milieu en établissant de nouvelles normes vitales.

La citation

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

La matière et l'esprit

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

1. Qu'est-ce que la matière ?

Couramment, la matière désigne l'**inerte**, par opposition au **vivant** : c'est la pierre, le bois, la terre, bref, ce qui est inanimé, c'est-à-dire qui ne possède pas d'**âme** au sens qu'**Aristote** donne à

ce terme (le principe vital interne à tout être vivant). Pourtant, l'être vivant est lui aussi composé d'une matière : la distinction de départ est donc insuffisante.

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

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

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

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

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

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

humaine et n'ont pas encore été transformées, sont matière. La matière est donc ce qui n'a pas de conscience et ce dont l'esprit a conscience.

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

Telle est la position de **Descartes**, qui pose d'emblée l'existence de deux **substances** distinctes : « la substance pensante » et « la substance étendue », la première caractérisant l'**homme** en tant qu'il pense et se pense, et la seconde caractérisant la **matière corporelle**, pure étendue géométrique. Pourtant, cette distinction pose problème : comment penser en effet l'union étroite de « la substance pensante » et de « la substance étendue » que tout oppose, c'est-à-dire l'union de l'**âme** et du **corps** dans l'être humain ? Si cette union va de soi dans la vie courante (je veux mouvoir ma main, et je la meus) comment l'expliquer sur le plan métaphysique ? Descartes pose l'existence « **d'esprits animaux** », sortes d'influx nerveux assurant la communication entre l'esprit et le corps ; Spinoza, mais aussi Leibniz et Bergson, montreront que cette solution n'est pas satisfaisante.

5. Comment penser une participation de la matière à l'esprit et de l'esprit à la matière ?

Dans son ouvrage *Matière et mémoire*, **Bergson** entend réconcilier ce que Descartes avait opposé et montrer que l'insertion de l'esprit dans la matière est possible, parce que l'esprit et la matière ont au fond le même mode d'être : ils sont deux formes de la **durée**.

La matière en elle-même n'est pas, comme le croyait Descartes, l'espace géométrique que nous présente la science, mais un ensemble de **vibrations continues**, dont les moments se pénètrent sans rupture comme les notes d'une mélodie. Nous n'envisageons la matière comme divisible en objets extérieurs les uns aux autres que pour les besoins de l'**action** et sous l'influence

du **langage** qui en nommant, crée des distinctions. De même pour l'esprit : il n'est pas en lui-même composé d'états de conscience discontinus et homogènes. Chaque moment de la vie de l'esprit contient tous les autres et n'est que leur développement continu. Ce que Bergson nomme « durée » permet donc de penser sous un même concept l'esprit et la matière.

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

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

La citation

« Descartes met d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations inextensives dans la conscience.

De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. » (Henri Bergson)

La vérité

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

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

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

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

- Seuls nos **énoncés** sur les choses, et non les choses elles-mêmes, sont susceptibles d'être vrais ou faux ; et encore : la prière, le souhait, l'ordre, etc., sont des énoncés qui n'ont pas de valeur de vérité.
- En fait, seuls les énoncés qui attribuent un **prédicat** à un **sujet**, c'est-à-dire les jugements prédicatifs, peuvent être vrais ou faux. La vérité serait alors d'attribuer à un sujet le prédicat qui exprime bien comment le sujet *est* réellement (par exemple, l'énoncé « la table est grise » est vrai si la table réelle est effectivement grise).

Une proposition serait donc vraie quand elle décrit **adéquatement** la chose telle qu'elle est.

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

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

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

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

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

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

5. Quelle est la solution proposée par Descartes ?

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

6. La solution cartésienne résout-elle le problème ?

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

La citation

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

*La politique*La société et les échanges

Un État, c'est un ensemble d'institutions politiques régissant la vie des citoyens. Mais qu'est-ce que la société ? Si la société n'est pas l'État, il serait tentant de la réduire à une simple communauté d'individus échangeant des services et des biens. La société aurait par conséquent une fonction avant tout utilitaire : regrouper les forces des individus, diviser et spécialiser le travail, régir les échanges et organiser le commerce. On peut douter cependant que la société se réduise à ces seules fonctions.

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

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

2. Les échanges fondent-ils la société ?

Selon **Adam Smith**, l'individu est dans l'incapacité de satisfaire tous ses **besoins**. Je ne peux les satisfaire que si j'obtiens qu'un autre fasse ce que je ne sais pas faire : il sera alors possible

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

3. Comment s'organisent les échanges ?

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

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

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

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

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

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

La justice et le droit

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

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

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

2. Quelle égalité peut exiger la justice ?

- Personne ne peut soutenir que les hommes sont égaux *en fait* : aux **inégalités naturelles** (de force ou d'aptitudes) s'ajoutent en

effet les **inégalités sociales** (de richesse ou de culture). Pourtant, la justice exige que les hommes soient égaux *en droit*, c'est-à-dire que, malgré les inégalités de fait, ils aient droit à une égale reconnaissance de leur **dignité humaine**.

- C'est ce que montre Rousseau dans le *Contrat social* : un État n'est juste et légitime que s'il garantit à ses citoyens le respect de ce qui fonde la dignité humaine, à savoir la liberté. Seule en effet elle est « inaliénable » : la vendre ou la donner au tyran, c'est se nier soi-même. Cette égalité *en droit* doit pouvoir ainsi se traduire par une égalité *en droits* : nul ne doit posséder de privilèges eu égard à la loi de l'État.

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

- Le droit est d'abord l'ensemble des règles qui régissent un État : c'est le *droit positif*. Comme ces règles varient d'un État à l'autre, n'y a-t-il nulle justice qui soit la même pour tous les hommes ? C'est bien la position de **Pascal** : les lois n'ont pas à être justes, elles doivent surtout garantir la **paix sociale**, car « Il vaut mieux une injustice qu'un désordre » (Goethe).

- Mais ce n'est pas la position de Rousseau, ni de la pensée des « droits de l'homme » : les lois peuvent être injustes, et cautionner des inégalités de droits. Un droit positif juste sera alors un droit conforme au *droit naturel*, c'est-à-dire à ce que la raison reconnaît comme moralement fondé, eu égard à la dignité de la personne humaine.

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

- Platon soutient que la justice, si elle est l'idéal de la communauté politique, doit aussi être une vertu morale en chaque individu. Contre ceux qui soutiennent que « nul n'est juste volontairement » et que la justice comme vertu n'existe pas, Platon montre que c'est le rôle de l'**éducation** d'élever chacun à cette

vertu suprême, qui implique à la fois sagesse, **courage** et **tempérance**.

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

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

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

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

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

La citation

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

L'État

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

1. Peut-on concevoir une société sans État ?

- Aristote définit trois ensembles nécessaires : la famille, le village et la cité. La **famille** organise la parenté et assure la filiation ; le **village** quant à lui pourrait correspondre à ce que nous nommons la société civile : il assure la prospérité économique et pourvoit aux besoins des familles par l'organisation du travail et des échanges.

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

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

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

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

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

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

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

4. En quoi l'État est-il nécessaire ?

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

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

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

- Un État est légitime quand le peuple y est souverain, c'est-à-dire quand les lois sont l'expression de la « **volonté générale** » (Rousseau). Celle-ci n'est pas la volonté de la majorité mais ce que tout homme doit vouloir en tant que citoyen ayant en vue le **bien de tous**, et non en tant qu'individu n'ayant en vue que son **intérêt propre**.

- La force en effet ne fait pas le droit : les hommes ne peuvent conserver et exercer leur liberté que dans un État fondé sur des lois dont ils sont les **coauteurs**. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils peuvent être libres tout en obéissant aux lois.

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

- L'État, aussi fort soit-il, ne peut échapper à deux types de menaces fondamentales. Premièrement, ceux qui sont délégués pour exercer le pouvoir peuvent perdre de vue le bien commun et viser le **pouvoir** pour lui-même. Le gouvernement est animé d'une tendance constitutive à **usurper la souveraineté** à son profit.

- Deuxièmement, les volontés particulières tendent toujours à se faire valoir contre la volonté générale : nous voulons « jouir des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet » (Rousseau). Un État est donc le résultat d'un fragile équilibre qui à tout moment peut se rompre. La société comme somme d'intérêts privés tend toujours à jouer contre lui.

Les citations

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

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

La morale

La liberté

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

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

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

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

- Pour être libre, il faut pouvoir choisir de faire ou de ne pas faire. Seul donc un être qui s'est débarrassé de la tyrannie des instincts peut remplir les conditions minimales de l'accès à la liberté. Kant soutient que c'est précisément là le rôle de l'**éducation** : elle a pour but premier de discipliner les instincts, c'est-à-dire de les réduire au silence pour que l'homme ne se contente pas d'obéir à ce que sa nature commande.

- C'est aussi, et plus largement, le rôle de la **vie en communauté** : la société civile nous libère de la nature en substituant les lois sociales aux lois naturelles. C'est donc la culture au sens large,

c'est-à-dire la façon que l'homme a de faire taire la nature en lui, qui nous fait accéder à la liberté.

3. À quelles conditions puis-je être libre ?

- « Je suis libre quand je fais ce que je veux »... Certes, mais à quelles conditions suis-je libre de *vouloir* ce que je veux ? Le plus souvent, ma **volonté** est déterminée par ce que je suis : il n'y aurait aucun sens à vouloir être plus grand si je n'étais pas petit. Ma volonté n'est alors pas libre ; bien au contraire, elle est déterminée : je ne choisis pas plus de vouloir être grand que je n'ai choisi d'être petit.

- Ma volonté n'est donc libre que quand elle s'est libérée de toutes les déterminations qu'elle a reçues, c'est-à-dire quand elle s'est affranchie de tout ce qui en fait *ma* volonté. Pour être réellement libre, il faudrait que ma volonté veuille ce que *toute* volonté peut vouloir, donc que ce qu'elle veuille soit **universellement valable**.

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

- Kant affirme que ma volonté est universelle quand elle veut ce que tout homme ne peut que vouloir : être respecté en tant que **volonté libre**. Pour être libre, ma volonté doit respecter la liberté en moi-même comme en autrui : elle doit observer le commandement suprême de la moralité qui ordonne de considérer autrui toujours comme une **fin en soi**, et jamais comme un **moyen** de satisfaire mes désirs.

- La liberté se conquiert donc en luttant *contre* les désirs qui réduisent l'homme en esclavage et en obéissant à l'**impératif de la moralité**.

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

- S'il suffisait d'obéir aux lois pour être libre, alors les sujets d'une tyrannie connaîtraient la liberté. Pour Rousseau, la seule solution

à ce problème à la fois politique et moral, c'est que je sois *aussi* l'**auteur** de la loi à laquelle je me sou mets.

- Sur le plan politique, le « contrat social » garantit la liberté des citoyens non en les délivrant de toute loi, mais en faisant d'eux les auteurs de la loi : par le vote, les hommes se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, en ayant en vue non leurs intérêts particuliers mais le **bien commun**.

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

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

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

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

- D'instant en instant, l'homme (qu'il le veuille ou non) est une liberté en acte : j'ai à chaque instant à choisir celui que je serai, même si la plupart du temps je refuse de le faire, par exemple en laissant les autres décider à ma place. Que la liberté soit l'essence de l'homme, cela signifie donc aussi qu'elle est un fardeau écrasant : elle me rend seul responsable de ce que je suis. C'est précisément à cette responsabilité que j'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 ! »).

La citation

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

Le devoir

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

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

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

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

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

3. La réponse utilitariste est-elle satisfaisante ?

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

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

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

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

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

La citation

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

Le bonheur

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

1. Comment définir le bonheur ?

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

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

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

extérieures : je dois discipliner ma volonté pour apprendre à ne dépendre que de moi, parce que mon bonheur ne peut être laissé aux caprices de la fortune.

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

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

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

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

devoir et rechercher le bonheur, parce que le devoir, c'est précisément faire passer l'impératif de la moralité *avant* la recherche du bonheur.

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

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

La citation

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