

Cours de philosophie

Séries technologiques

Eric Delassus

1. Qu'est-ce que la philosophie?

1.1 Introduction :

La question de savoir ce qu'est la philosophie est une question difficile dans la mesure où il s'agit déjà d'une question philosophique au sujet de laquelle les avis des philosophes eux-mêmes sont divergents. Cependant, il semble difficile également de débiter son éducation philosophique sans avoir une idée, même vague, de ce que peut être la philosophie. C'est pourquoi, avant d'aborder la philosophie d'un point de vue purement philosophique, nous l'aborderons selon un angle à la fois historique et étymologique.

1.2 Analyse étymologique du terme même de philosophie

L'acte de naissance de la philosophie se situe dans la Grèce antique au V^e siècle avant Jésus Christ avec Socrate, personnage énigmatique et fascinant dont nous reparlerons bientôt. Cela dit, avant Socrate il y avait déjà des penseurs qui grâce à leurs talents et à la profondeur de leur réflexion avait acquis une célébrité et une notoriété incontestable. C'est d'ailleurs l'un de ces penseurs, Pythagore qui appela *philosophoi* (amis de la sagesse), ceux qui s'intéressaient à la nature des choses. Et, en effet, le mot philosophie lui-même vient du grec ancien, de *philosophia* qui se compose de *philein* (aimer) et de *sophia* (sagesse), la philosophie est donc l'amour de la sagesse.

La question est donc maintenant de savoir ce que signifie ces termes. Le terme d'amour désigne ici un désir, une aspiration à quelque chose et donc si le philosophe aspire à la sagesse c'est que celle-ci lui manque, qu'il ne la possède pas, le philosophe n'est donc pas un sage.

Mais qu'est-ce que la sagesse ? Le mot sagesse ne signifie pas seulement ici la vertu propre à qui fait preuve de mesure et de modération dans ses actes, il ne s'agit pas simplement de la sagesse pratique propre à celui qui par expérience sait comment s'orienter dans l'existence.

La sagesse pour les grecs anciens désigne principalement la science, c'est-à-dire le savoir en général, cependant ce savoir n'est pas étranger à la notion de vertu telle que nous l'employons à présent, dans une certaine mesure la sophia désigne une science qui nous rend meilleurs, et qui donc en conséquence nous rend plus sage, c'est-à-dire plus savant et plus vertueux.

Le philosophe est donc, non pas le possesseur de la science et de la vertu, mais un homme en quête de vérité qui cherche à mieux comprendre ce que sont les choses pour devenir meilleur, plus vertueux, au sens où la connaissance de la vérité nous permettrait de mieux nous réaliser en tant qu'être doué de conscience et de raison.

C'est d'ailleurs ce que rechercher Socrate, celui que l'on considère comme le père fondateur de la philosophie et dont nous allons maintenant parler en abordant la philosophie d'un point de vue plus historique.

1.3 Les origines historiques de la philosophies.

Si donc, c'est Pythagore qui le premier employa le terme de philosophie, c'est un autre personnage tout aussi mystérieux et mythique qui fut l'initiateur de la démarche qui inspire jusqu'à nos jours la philosophie occidentale. Si ce personnage, Socrate (-469, -399), est mystérieux, c'est qu'il n'a laissé aucun écrit, il n'est connu que par ses détracteurs (ceux qui le critiquaient) ou par ses disciples (ceux qui ont suivi son enseignement et ont pris modèle sur lui dans leur vie).

Parmi ses détracteurs ont trouve par exemple Aristophane qui dans une comédie intitulée *Les Nuées* présente Socrate comme une être ridicule et préoccupée par des questions de peu d'intérêt.

Parmi ses disciples on trouve principalement Platon qui en fit le personnage centrale de tous ses ouvrages composés sous forme de dialogues.

- *L'apologie de Socrate*
- *Le Criton*
- *Le Phédon*

Dans ces trois dialogues philosophiques de Platon, nous pouvons trouver des renseignements concernant la vie et la mort de Socrate.

1.3.1 Le personnage de Socrate

L'image de Socrate laissée par les différents témoignages favorables ou hostiles de ses contemporains est celle d'un homme d'apparence étrange et originale qui parcourait les rues d'Athènes vêtu grossièrement à la différence de tous ceux de ses contemporains qui avaient la prétention d'enseigner un quelconque savoir. Au gré de ses rencontres, Socrate discutait avec ceux de ses concitoyens qui était curieux de connaître son avis sur différents sujets qui touchaient le plus souvent les valeurs morales.

De ses idées, nous ne connaissons que très peu de choses, il ne nous reste que l'exemple d'une méthode de réflexion fondée sur le dialogue et ayant pour but, non pas d'inculquer telle ou telle idée, mais de faire en sorte que chacun devienne son propre juge.

Ainsi Socrate examine les thèses de ses interlocuteurs et met en évidence leurs insuffisances et leurs faiblesse.

A la différence des orateurs politique et des sophistes Socrate ne cherche pas à défendre une thèse par tous les moyens, son but n'est pas de convaincre son interlocuteur, mais de susciter en lui interrogation et réflexion^{1.1}

La philosophie telle que Socrate la cultive n'est donc pas tout d'abord expression d'une pensée achevée, elle est d'abord examen par soi-même de ses propres pensées, et mise à l'épreuve de ce que l'on pense ou de ce que l'on croit penser, afin de juger si le contenu des thèses auxquelles on adhère est conforme ou non au principe même de la raison et ne contient aucune contradiction. De ce point de vue la philosophie se caractérise par un effort de cohérence de la pensée avec elle-même.

Cet effort Socrate l'accomplit dans la cité avec ses concitoyens par la discussion, le dialogue dont les thèmes principaux étaient les notions morales dont il fallait rechercher la définition afin

d'en déterminer le **sens** et l'**essence**^{1.2}.

L'une des formules les plus célèbres de Socrate est celle dans laquelle il affirme

Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien ; tandis que les autres croient savoir ce qu'ils ne savent pas."

Cette formule paradoxale s'adresse surtout au conformisme intellectuel^{1.3} de la grande majorité des hommes qui se satisfait d'opinions^{1.4} sans fondement et aux sophistes qui dans la Grèce antique et plus particulièrement à Athènes, prétendaient tout savoir.

Ainsi pour l'homme du commun comme pour le sophiste qui le flatte et cultive les opinions tout est toujours objet de certitude, pourtant si l'on tente d'approfondir le contenu de l'opinion celle-ci se trouve confrontée à ses faiblesses et à sa fragilité.

Aussi à force de toujours remettre en question les opinions bien établies, Socrate finit par déranger ses contemporains au point qu'ils lancèrent contre lui des accusations qui donnèrent lieu à un procès à l'issue duquel il fut condamné à mort. L'apologie de Socrate est un ouvrage dans lequel Platon présente la plaidoirie que prononça Socrate pour sa défense.

Ainsi en -399 Socrate meurt âgé de 71 ans condamné par ses concitoyens qui l'accusaient d'impiété^{1.5}, il n'aurait pas honoré les dieux de la cité et aurait voulu en introduire de nouveaux, et d'être un corrupteur^{1.6} de la jeunesse.

1.4 La philosophie comme discipline de réflexion et comme méthode.

Plutôt qu'une matière (un savoir constitué) la philosophie est une discipline de réflexion.

1.4.1 Discipline

Ce terme de discipline peut en effet se comprendre en deux sens.

- comme un domaine du savoir (discipline scolaire)
- comme une règle de conduite, une direction à suivre.

La philosophie est une discipline au sens où elle est recherche d'un savoir, interrogation méthodique de la pensée sur elle-même, réflexion nécessitant une stricte rigueur intellectuelle.

1.4.2 Réflexion

Étymologiquement ce terme désigne l'action de se tourner en arrière.

Dans le domaine intellectuel, il s'agit du retour de la pensée sur elle-même, d'une interrogation de l'esprit sur le contenu de ses pensées, d'un examen de ses propres pensées par le sujet : sont-elles cohérentes ? ne contiennent-elles pas quelques contradictions cachées ? Il s'agit donc en quelque sorte d'un dialogue avec soi-même.

La philosophie n'est donc pas un savoir, mais un cheminement vers le savoir, une aspiration au savoir qui ne peut être satisfaite que par le respect d'une méthode.

1.4.3 Méthode

Étymologie : *méta* = vers et *odos* = chemin

Une méthode est donc un cheminement orienté vers un but. Il s'agit donc, dans le domaine de la recherche, d'un ensemble de procédés et de règles qu'il faut suivre avec ordre et rigueur pour parvenir au résultat que l'on s'est fixé (la connaissance de la vérité).

Cela dit une méthode n'est pas une recette, un ensemble de règles qu'il faudrait suivre mécaniquement et qui permettraient de faire l'économie de la pensée personnelle. Un effort de réflexion, de jugement est toujours nécessaire et fondamental pour bien appliquer cette méthode, pour l'adapter aux problèmes spécifiques que l'on doit traiter.

1.5 Conclusion

La philosophie ne se définit donc pas comme un savoir constitué, mais comme la recherche du savoir, on ne peut donc la définir de façon définitive et univoque dans la mesure où elle est la démarche indéfinie de la conscience s'interrogeant sur elle-même.

La démarche philosophique suppose donc une prise de distance par rapport à soi-même et par rapport au monde et à la nature, elle est l'exercice même de la pensée dans une inquiétude, un questionnement permanent dont l'origine est l'étonnement.

Étonnement : du latin *attonare* : "être frappé du tonnerre"

- ébranlement moral, stupéfaction face à l'inattendu ou l'extraordinaire.
- ébranlement intellectuel face à ce qui ne peut donner lieu à une explication immédiate.

"C'est en effet l'étonnement qui poussa les premiers penseurs aux spéculations philosophiques (...). Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance."

Aristote, Métaphysique, A, 2

2. La nature

2.1 La Nature - Analyse polysémique

Variation autour des différents sens du terme de nature.

Le terme de Nature est souvent compris au sens de campagne, pour l'homme ordinaire se promener dans la campagne équivaut à se promener dans la nature.

Cependant il n'est pas certain que la campagne soit si naturelle que nous le pensons, en effet les champs sont cultivés, les forêts sont entretenues partout où nous allons l'homme est intervenu pour marquer la nature de sa présence et la transformer.

Or ce qui est naturel signifie d'abord pour nous ce qui est premier, originel, n'appelle-t-on pas nature d'une chose son essence, ce qu'elle est fondamentalement ; est donc considéré comme naturel ce qui est à l'état brut et n'a encore subi aucune transformation, or l'environnement, la campagne sont comme tous les lieux habités par l'homme des zones de notre planète qui ont perdu leur aspect originel parce qu'elles ont été travaillées par l'homme.

Cependant si la campagne évoque pour nous la nature ce n'est pas sans raison, car si la campagne nous paraît plus proche de la nature que la ville, que le milieu industriel et urbain, c'est parce qu'elle contient l'une des composantes essentielles du monde naturel, c'est-à-dire la vie, qui est beaucoup plus luxuriante dans ce milieu que ce soit sous sa forme animale ou végétale.

Le monde urbain est quant à lui un monde d'artifice, c'est-à-dire un univers où tout est le produit du travail et de la culture humaine, où tout résulte de l'ingéniosité de l'homme. Bien entendu si l'artifice s'oppose à la nature il ne lui est pas pour autant totalement étranger puisqu'il en est lui-même issu en tant que matière, l'artifice est avant tout de la nature transformée (qui a changé de forme).

L'artifice c'est la nature transformée et obéissant aux désirs humains, c'est la substitution d'un ordre culturel à un ordre naturel, c'est la nécessité sociale, culturelle et historique qui se substitue à la nécessité physique qui ne nous convient pas toujours.

Car en effet la nature n'est pas seulement un univers bucolique et champêtre, la nature peut aussi être violente et impitoyable, comme c'est par exemple le cas, lorsque les hommes sont victimes de catastrophes naturelles.

Si en effet la nature est vie, puissance créatrice, génératrice (la déesse mère, la mère nature), cette force pouvant faire preuve de prodigalité peut aussi faire preuve de cruauté et devenir destructrice à l'égard des êtres mêmes qu'elle a engendré. Si la nature est vie elle est aussi mort et souffrance, si la nature peut être prodigue et généreuse elle peut aussi être aride et rigoureuse, la sécheresse ou les pluies diluviennes sont aussi des phénomènes naturels.

La nature présente donc un caractère ambivalent, elle nous paraît aussi bien un lieu de paix qu'un lieu de peine et de souffrance, elle est l'objet de notre nostalgie, toutes les civilisations ont connu des mouvements de retour à la nature qui sont d'ailleurs par nature voués à l'échec, car elle est aussi ce dont paradoxalement l'homme s'éloigne par nature. En effet l'homme est être de culture, il est la conscience de soi qui, issue de la nature, s'en éloigne tout en ayant toujours besoin d'y être reliée pour que son existence puisse maintenir l'équilibre fragile qui lui donne sens.

N'est-il pas curieux en effet que parmi les problèmes philosophiques traditionnels l'un des plus

rebattus concerne la question de savoir comment vivre en accord avec la nature, ce qui laisse supposer que chez l'homme, même cela ne peut se faire naturellement, c'est-à-dire spontanément en laissant s'exprimer cette puissance originelle, cette voix première que nous n'entendons pas.

S'interroger sur la nature c'est donc tout d'abord s'interroger sur l'homme, sur le caractère problématique de l'existence humaine qui est à la fois nature et culture sans pour autant être artificielle, l'homme n'est ni un robot ni un automate, il est esprit, l'esprit qui issu de la nature se réalise comme réflexion, c'est-à-dire comme processus de retour sur soi et de distanciation par rapport à soi-même et à son origine.

2.2 Introduction : Qu'est-ce que la nature ?

Pour la plupart d'entre nous, le terme de nature est souvent compris comme un synonyme de celui de campagne, se promener dans la campagne ou dans la nature a pour beaucoup d'entre nous à peu près la même signification.

Cependant une telle opinion ne va pas sans poser problème : la campagne est-elle en effet si naturelle que cela ? Si l'on y réfléchit bien, l'on s'aperçoit qu'elle est déjà de la nature transformée, modifiée par l'homme.

Or précisément à l'idée de Nature^{2.1} correspond également ce qui est premier, originel, au sens étymologique, Nature à la même origine que naître ; ainsi est naturel, ce qui a la forme de ce qui vient de naître, ce qui n'a donc pas été modifié, transformé par une intelligence et une volonté extérieure.

Or qui dans la nature est en mesure de transformer la Nature, sinon l'homme lui-même ?

C'est pourquoi la question de la Nature est philosophiquement fondamentale, car s'interroger sur la Nature, c'est s'interroger sur l'homme lui-même, sur la place qu'il occupe dans la Nature.

L'homme est-il dans la nature un être comme les autres, ou y occupe-t-il une place particulière ?

2.3 En quel sens faut-il comprendre que l'homme occupe une place particulière dans la Nature ?

2.3.1 La dimension naturelle de l'homme

L'homme peut sembler au premier abord être un être vivant comme les autres, c'est un animal appartenant à la catégorie des mammifères et il doit pour survivre répondre à tous les besoins qu'un organisme doit satisfaire. D'ailleurs les théories de l'évolution mettent en évidence ses origines animales. Si l'homme ne descend pas du singe comme le laisse entendre une vulgarisation simplificatrice du darwinisme, il n'empêche que nous partageons des origines communes avec cette espèce.^{2.2}

Cependant la question qu'il faut ici poser est celle de savoir si cette dimension naturelle de l'homme recouvre ce qui fait sa spécificité, ce qui fait son humanité ?

2.3.2 La spécificité de l'homme dans la nature

En effet s'il on analyse ce qui fait l'humanité de l'homme, on va s'apercevoir que la plupart des caractères qui le distinguent des autres espèces animales sont des caractères acquis et non totalement innés, c'est-à-dire des caractères qui ne se développent pas naturellement, spontanément, mais à la suite d'un apprentissage, le langage, la station debout et la marche sont des aptitudes qui bien que reposant sur des capacités naturelles de l'homme, ne se développent que si on les cultive, c'est-à-dire si le milieu extérieur exerce sur l'individu une influence qui déterminera son comportement.

Cette idée a d'ailleurs été exprimé par Jean Jacques Rousseau dans le texte que nous allons maintenant étudier.

2.3.3 La perfectibilité (étude d'un texte de Jean Jacques Rousseau

"Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la Bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme reperdant par la vieillesse ou d'autres accidents, tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la Bête même ? Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus le rend à la longue le tyran de lui-même et de la Nature."

Jean-Jacques ROUSSEAU,

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755).

Gallimard.

2.3.3.1 Explication

La question traitée ici par Rousseau est celle de la différence entre l'homme et l'animal, selon lui, si en de nombreux points la question est difficile à résoudre, il en est un qui ne fait aucun doute et qui permet de marquer la différence essentielle entre l'homme et l'animal, c'est la faculté de se perfectionner qu'il nomme perfectibilité.

Cette faculté permet à l'homme d'acquérir des facultés qui n'apparaissent pas initialement et spontanément en lui, ces facultés ne naissent qu'à la suite d'une stimulation extérieure, que si elles sont, comme l'écrit Rousseau, suscitées "à l'aide des circonstances".

2.3.3.1.1 1^o partie

Dans un premier temps (du début à "... la première année de ces mille ans"), Rousseau commence par évacuer tous les autres points au sujet desquels la question de la différence entre l'homme et l'animal pourrait porter à discussion

"Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal,...",

pour ensuite affirmer que le seul caractère distinctif qui ne fasse aucun doute est *"la faculté de se perfectionner"*.

Cette faculté Rousseau la définit ensuite de la manière suivante :

"faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans."

Il convient donc pour bien comprendre en quoi consiste cette faculté d'explicitement chaque élément de cette définition.

"faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres"

Ici Rousseau insiste sur le fait que cette faculté permet de développer en l'homme des facultés qui ne se manifestent pas en lui naturellement, dès la naissance, mais qui n'apparaissent qu'en fonction des situations et des besoins auxquels il se trouve confronté.

En quelque sorte l'homme possède en lui de nombreuses facultés sous forme de potentialités, mais celles-ci ne se développent pas nécessairement, elles ne le feront que si les circonstances le demandent, c'est-à-dire, si le milieu extérieur exige une telle évolution.

La perfectibilité est donc en quelque sorte "la faculté des facultés", la faculté qui permet le développement de toutes les autres, la faculté qui conditionne toutes les autres.

Cette faculté " réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu", c'est-à-dire qu'elle rend possible aussi bien l'évolution de l'humanité toute entière (l'espèce), que celle de chacun d'entre nous (l'individu).

Cette faculté est donc celle qui permet une évolution propre à l'homme et dont aucun animal n'est capable, ce qui explique que, seul (nous ne parlons pas ici de l'animal domestique qui évolue grâce à l'homme), l'animal est incapable de progresser ("un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans."), alors que l'homme est quant à lui en mesure de se transformer et de s'adapter aux diverses situations qu'il peut rencontrer.

2.3.3.1.2 2^o partie

Cependant, si la perfectibilité est définie comme la faculté permettant le progrès de toutes les autres, l'argument utilisé par Rousseau dans la seconde partie du texte, pour justifier son existence, peut sembler contradictoire. En effet Rousseau écrit : *"Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ?"*, il semblerait que la capacité de l'homme à se perfectionner se trouve attestée, confirmée, par sa capacité à devenir imbécile. L'imbécillité est pourtant une imperfection, comment une telle imperfection peut-elle être considérée comme un gage de perfectibilité ?

C'est que précisément la perfectibilité n'est pas la perfection, elle est même plutôt le signe de

l'imperfection humaine ; si l'homme a besoin de se perfectionner, d'acquérir de nouvelles facultés, n'est-ce pas parce qu'il est imparfait ? Un être parfait, n'a, quant à lui, aucune raison d'évoluer, de se parfaire.

De ce point de vue, l'animal est peut-être, en un certain sens plus parfait que l'homme, dans la mesure où il est parfaitement adapté par la nature à son milieu.

En revanche, c'est parce que l'homme est inadapté, imparfait qu'il doit sans cesse acquérir de nouvelles qualités, mais le problème vient ensuite de ce que ces qualités étant acquises, elles ne s'inscrivent pas définitivement dans la nature de l'homme, elles ne deviennent pas un composant essentiel de son être et donc il risque à tout moment de les perdre.

"N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la Bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme rependant par la vieillesse ou d'autres accidents, tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la Bête même ?"

2.3.3.1.3 3^o partie

C'est pourquoi dans la dernière partie du texte Rousseau insiste sur le caractère corrompateur de cette perfectibilité, car au lieu de rendre l'homme nécessairement meilleur, elle peut aussi contribuer à le rendre mauvais, à le dénaturer, à lui faire perdre son innocence originelle :

"Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire à force de temps, de cette condition originnaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus le rend à la longue le tyran de lui-même et de la Nature."

En effet en développant sa perfectibilité, l'homme s'est en quelque sorte laissé enivrer par la puissance qu'il peut exercer sur le monde et sur lui-même et en est arrivé parfois à se rendre plus malheureux que ne l'avaient rendu les raisons qui l'avaient initialement conduit à mettre en œuvre de nouvelles facultés.

2.3.3.1.4 Conclusion

Ainsi l'homme ne naît pas achevé, il doit cultiver, pour s'adapter à son milieu, toutes les facultés que la nature a laissé en sommeil en lui, cette perfectibilité le rend certes plus puissant que les autres êtres vivants, mais elle le rend aussi plus libre, c'est pourquoi Rousseau nous met ici en garde contre les effets destructeurs de cette faculté qui rend l'homme capable du meilleur comme du pire.

"c'est elle qui le tire à force de temps, de cette condition originnaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus le rend à la longue le tyran de lui-même et de la Nature."

2.3.4 L'homme, être social

D'autre part l'homme est un être social et à la différence des autres animaux vivant en société sa vie en collectivité ne répond pas à un instinct^{2.3} social grâce auquel les relations entre individus s'organisent naturellement. L'homme, lui, doit organiser sa vie en société selon ses propres règles, c'est d'ailleurs ce qui explique la diversité des formes d'organisation sociale, des mœurs et des

coutumes selon les peuples et les civilisations.

2.3.5 L'homme, transformateur de la nature

En dernier lieu ce qui rend particulier, pour ne pas dire singulier, le rapport de l'homme à la nature, c'est le fait qu'il transforme la nature par son travail au moyen de la technique. On peut certes comparer le travail de l'homme à l'activité de l'animal qui utilise certains matériaux naturels pour fabriquer ce dont il a besoin (l'oiseau qui construit son nid, par exemple), mais là où l'homme se différencie radicalement de l'animal, c'est dans le fait qu'il fasse évoluer les techniques qu'il met en œuvre ainsi que les produits de son activité (l'habitat humain a évolué au cours de l'histoire, ce qui ne se constate pas chez l'animal).

2.3.6 L'homme se distancie de la nature

On peut donc constater que l'homme est un être qui prend par rapport à la nature et par rapport à sa propre nature une distance, un recul que ne prennent pas les autres vivants qui eux n'ont qu'à se laisser guider par leurs tendances naturelles pour s'accomplir et se réaliser. L'homme au contraire ne peut véritablement être lui-même que s'il transforme ce qu'il est et le monde qui l'entoure, c'est en ce sens qu'il est un être de culture.

2.4 L'homme en tant qu'être de culture

2.4.1 Faut-il opposer nature et culture

On pourrait être tenté d'opposer Nature et Culture en assimilant ce qui est culturel et ce qui est artificiel, comme si tout ce qui fait l'humanité de l'homme n'était qu'artifice, c'est-à-dire pure fabrication de l'homme sans aucun soubassement naturel. Or les choses sont beaucoup plus complexes. L'homme n'est pas un robot, il n'est donc pas pur artifice et sa culture n'est pas totalement étrangère à la nature, elle est plutôt le chemin propre à l'homme pour réaliser sa nature sous une diversité de formes possibles.

Si l'on prend le terme culture dans son sens le plus strict, on s'aperçoit qu'il n'y a pas loin de la culture à l'agriculture, en effet l'agriculture consiste à prendre soin d'une plante en lui offrant les meilleures conditions pour son développement afin qu'elle réalise sa nature à la perfection. De même la culture humaine consiste à prendre soin de l'homme pour qu'il développe toutes les possibilités qui sont en lui naturellement^{2.4}.

2.4.2 La culture comme accomplissement de la nature de l'homme

La culture désigne donc le processus par lequel l'homme réalise toutes les possibilités qu'il possède naturellement, être humain signifie donc nécessairement se cultiver pour acquérir toutes les facultés qui sommeillent en nous^{2.5}. Peut-être, peut-on même aller jusqu'à dire qu'il y a chez l'homme un devoir de culture, devoir pour les parents d'éduquer leurs enfants, donc de leur transmettre l'héritage des générations précédentes pour qu'il s'intègre à la société dans laquelle ils sont nés et qu'ils développent toutes leurs facultés, devoir pour l'adulte de continuer à cultiver ses compétences en tout domaine pour accomplir son humanité. Le respect de l'humanité, c'est-à-dire la reconnaissance de sa valeur suprême ne passe-t-il nécessairement par ce devoir de culture.

2.5 Conclusion :

L'homme est donc le seul être qui **dans** la nature soit en mesure de se distancier **de** la nature et de **sa** nature, le seul qui soit en mesure d'agir **sur** la nature, au risque parfois de la détruire, mais qui ne peut pas pour autant vivre naturellement ce qui n'aurait pour lui guère de sens.

La question se pose donc de savoir quel doit être son rapport à la nature, doit-il la considérer comme un simple moyen, comme un objet qu'il peut utiliser à sa guise pour accomplir son humanité ou doit-il au contraire la respecter ?

2.6 Annexe

2.6.1 L'évolution de l'homme

LES ORIGINES DE L'HOMME

- Selon la bible (Adam et Eve) l'homme serait une créature faite à l'image de Dieu^{2.6}.
- Selon la biologie (Darwin)^{2.7} l'homme est un primate et un bipède.

PB. L'homme est-il un animal comme les autres ou son humanité résulte-t-elle d'un dépassement de son animalité?

- Les théories de l'évolution remettent-elles en cause la spiritualité de l'homme?

Quelques chiffres

Relativement à la vie de notre planète l'histoire de l'homme représente une durée peu importante sur le plan chronologique.

Système solaire : 5 milliards d'années

Apparition de la vie : 3 milliards d'année

Règne animal :

- 700 millions d'année (éponges, hydres, méduse,...)
- 400 millions d'année (premiers vertébrés)
- 65 millions d'années (développement des mammifères)

L'homme

- 6 à 4 millions d'années ==> l'australopithèque
- 3 à 2,5 millions d'années ==> premiers outils en pierre
- 2 millions d'années ==> Homo Habilis
- 1,5 millions d'années ==> Homo erectus ==> domestication du feu
- 500 000 ans ==> Homo-sapiens
- 80 000 ans ==> Neandertal (premières sépultures intentionnelles)
- parallèlement
- 38 000 ans ==> Cro Magnon
- environ - 25 000 ans ==> Homo sapiens sapiens (progrès technique rapide, diversité culturelle, développement de l'art.)

Le genre Homo serait donc apparu en Afrique de l'est il y a environ 2 millions d'années.

Condition de ce développement :

- La station debout ==> libération des mains et développement du cerveau.
- Séparation de la population en différentes populations qui auraient émigré sur d'autres continents.

Les premières graphies

L'origine des langues remonterait à 50000 ans, si toutefois l'on admet (et c'est de plus en plus le cas) d'une part l'origine unique de l'homme, d'autre part sa localisation en Afrique de l'Ouest.

Les premières manifestations graphiques de l'homme sont représentatives (art rupestre, décoration de poteries ou d'armes, signes traduisant un langage gestuel).

Les premiers signes arbitraires

Les premiers signes arbitraires remontent à 30000 ans environ. Ils sont destinés à compter (cordelettes à nœuds, bâtons à encoches) ou à identifier des objets. Le plus souvent pictographiques, ces signes ne composent pas des systèmes complets d'écriture ; ils ne représentent pas tous les objets qu'un langage est capable de désigner. Par contre, ils sont indépendants de la langue parlée (mais pas toujours de la culture) ; ils peuvent théoriquement être compris par tous.

La première écriture

L'écriture réelle remonte à 4000 ans, selon les épigraphistes. C'est l'écriture analytique Sumérienne. L'homme aurait donc vécu longtemps avant de songer à consigner son savoir pour les générations futures...

Car c'est là le principal intérêt de l'écriture : transmettre les connaissances de façon autrement plus fiable que par la mémoire, dans le temps, bien sûr, mais géographiquement aussi.

3. La technique

3.1 Introduction : Qu'est-ce que la technique ?

Comme la plupart des notions celle de technique présente un caractère polysémique qui rend extrêmement difficile sa définition.

Par technique on peut désigner des objets, l'outil ou la machine sont des objets techniques, un marteau, un appareil électro-ménager, un ordinateur, etc.

Mais le mot technique désigne également des procédés, des méthodes qui ne font d'ailleurs pas toujours intervenir des objets extérieurs à l'homme, certes il faut une certaine technique pour utiliser un outil ou une machine, mais on parlera également en matière de commerce, de technique de vente ; en sport ou dans l'art chorégraphique le seul outil dont dispose l'homme est son propre corps et l'on parle également de technique dans ces domaines.

D'autre part ce terme renvoie à une réalité plus vaste, à une certaine organisation des savoirs et des savoir-faire, ainsi dans notre lycée la majorité des filières proposées sont qualifiées de technique ou technologiques, notre monde contemporain est lui-même souvent défini comme celui du règne de la technique.

Mais si ce mot est souvent utilisé pour caractériser notre époque, il n'en est pas moins vrai qu'il a une histoire qui remonte à l'antiquité et que la réalité de la technique a depuis longtemps étonné le philosophe qui s'est interrogé sur le sens de la technique.

Étymologiquement ce terme provient du grec ancien et désigne toute activité de l'ordre de la fabrication, de la production ou de la construction, en ce sens la *techné* grecque ne fait pas de différence entre le beau et l'utile et ne se différencie pas de l'art. Le mot art, quant à lui vient du latin et a longtemps été considéré comme synonyme de technique (ne parle-t-on pas, par exemple, de l'art du cordonnier ?), l'artiste a d'ailleurs longtemps été considéré comme un artisan.

La question se pose d'ailleurs de savoir pourquoi ces disciplines qui étaient autrefois confondues (art, magie, ou artisanat c'est-à-dire la discipline technique proprement dite) se trouvent aujourd'hui considérées comme distinctes ?

Cependant si l'on voulait caractériser en quelques mots tout ce qui relève de la technique on pourrait dire qu'appartient au monde de la technique tout ce qui concerne la mise en œuvre de moyens en vue d'une fin, pour produire des objets en transformant la nature, pour résoudre les problèmes pratiques que nous rencontrons dans l'existence ; tout ce qui relève de l'utile.

La question à laquelle nous sommes donc conduits, lorsque nous entreprenons de réfléchir au sujet de la technique est celle de la valeur de l'utile, qu'est-ce qui est vraiment utile ? l'utile est-il ce qui a le plus de valeur pour nous ? devons-nous comme bon nombre de nos contemporains succomber au mythe de l'efficacité ?

3.2 La technique est-elle le propre de l'homme ?

L'homme est-il le seul être vivant à pratiquer une activité technique ? A pratiquer une activité par laquelle en se détachant de la nature, il la transforme, en transformant par là même ses

propres conditions d'existence ? N'est-ce pas entre autre une activité par laquelle l'homme se différencie de l'animal ?

Cependant, nous rétorquera-t-on l'animal lui aussi transforme la nature, l'animal lui aussi fabrique des objets pour répondre à ses besoins, l'oiseau construit son nid, l'abeille ou la fourmi travaille, en quoi ces activités sont-elles différentes du travail humain ?

Si l'animal bien qu'agissant sur la nature n'exerce pas à proprement parler une activité technique, c'est principalement parce qu'il ne rompt pas dans son activité avec le rapport immédiat qu'il entretient avec la nature, l'activité animale reste une activité instinctive en totale continuité avec la nature, s'intégrant pleinement dans un processus naturel. L'animal ne prend pas ses distances par rapport à la nature, c'est pourquoi d'ailleurs, s'il transforme la nature, il n'est pas pour autant en mesure de transformer les moyens par lesquels il la transforme, c'est pourquoi il n'y a pas chez l'animal de progrès technique. Ainsi, même les animaux supérieurs qui utilisent des "outils" (le singe qui se saisit d'un bâton pour faire tomber les fruits d'un arbre) ne conservent pas cet objet afin de le réutiliser dans une autre occasion ou de le perfectionner.

L'homme en revanche par son activité technique s'écarte, se distancie de la nature comme s'il voulait en devenir le maître, c'est d'ailleurs pourquoi les anciens interprétaient de manière tragique la naissance de la technique. Par la technique l'homme aurait voulu égaler les dieux et serait devenu par là l'artisan de son propre malheur. Ainsi peut-être, est-il permis d'interpréter dans ce sens le mythe de Prométhée auquel fait référence Platon dans un dialogue intitulé le *Protagoras*.

3.2.1 Le mythe de Prométhée

" Il fut jadis un temps où les dieux existaient, mais non les espèces mortelles.

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

Cependant Épiméthée, qui n'était pas très réfléchi, avait, sans y prendre garde, dépensé pour les animaux toutes les facultés dont il disposait et il lui restait la race humaine à pourvoir

et il ne savait que faire. Dans cet embarras, Prométhée vient pour examiner le partage : il voit les animaux bien pourvus, mais l'homme nu, sans chaussures ni couverture, ni armes, et le jour fixé approchait où il fallait l'amener du sein de la terre à la lumière.

Alors Prométhée, ne sachant qu'imaginer pour donner à l'homme le moyen de se conserver vole à Héphaïstos et à Athéna la connaissance des arts ainsi que le feu : car sans le feu, la connaissance des arts était impossible et inutile ; et il en fait présent à l'homme. L'homme eut ainsi la science propre à conserver sa vie. "

PLATON, *Protagoras*, trad. E. Chambry, Garnier Flammarion

Ainsi après avoir donné le feu aux hommes, Prométhée est-il voué au destin tragique d'être enchaîné sur le sommet du Caucase où un aigle lui dévore le foie pour l'éternité.

Mais si précisément le mythe de Prométhée présente un caractère tragique, cela n'est-il pas dû à la nécessité pour l'homme de s'écarter de la nature, même si cette démarche lui est pénible, afin de se réaliser pleinement comme homme ?

N'est-ce pas en effet la technique qui définit l'homme ? L'homme ne se définit-il pas, plus exactement, en tant que technicien qu'en tant qu'esprit cherchant à connaître le monde ? L'homme n'a-t-il pas d'abord cherché à agir sur le monde avant de le connaître ? Les premières marques d'humanité, les premiers signes par lesquels on reconnaît qu'un squelette issu de la préhistoire est celui d'un homme et non d'un singe, ne sont-ils pas des outils se trouvant aux alentours de cet ancêtre ?

Pour cette raison d'ailleurs le philosophe Henri Bergson a défini l'homme comme étant *homo faber* (l'homme qui fait) avant d'être homo sapiens (l'homme qui sait) :

*"Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présente comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas **Homo sapiens**, mais **Homo faber**. En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et d'en varier indéfiniment la fabrication."*

H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907, PUF

Cependant si l'homme est avant tout artisan et technicien avant d'être savant, il convient de s'interroger de nos jours au sujet des rapports entre sciences et techniques qui sont de plus en plus étroits, au point même d'ailleurs que la science apparaît comme étant de plus en plus au service de la technique.

3.3 Science et Technique.

De nos jours, il n'est pas rare d'entendre après qu'ait été réalisée une prouesse technique, qu'un nouveau pas a été franchi dans le progrès scientifique. Si une telle manière de s'exprimer a tendance à devenir banale, c'est en raison de l'étroite collaboration qui s'établit actuellement entre science et technique, cependant n'est-ce pas malgré tout un abus de langage ?

En effet, si les sciences se constituent tout d'abord avec pour fin de répondre à la curiosité naturelle des hommes, c'est principalement parce que, comme l'écrit Aristote dès les premières lignes de la *Métaphysique*, "*Les hommes désirent naturellement connaître.*" (ce à quoi semble d'ailleurs s'opposer Bergson), que les sciences ont vu le jour et se sont développées.

La technique, quant à elle se constitue tout d'abord en vue d'une finalité pratique, il ne s'agit

pas pour elle de connaître le monde, mais d'agir sur lui, de le transformer, de le soumettre à nos besoins et à nos désirs.

D'un côté, nous avons donc une discipline théorique, la science et de l'autre une discipline pratique, la technique, d'un côté la valeur fondamentale de la recherche est la vérité, de l'autre celles de l'action sont l'efficacité et l'utilité ; ce que veut le technicien c'est avant tout produire un effet sur le monde qu'il désire modifier.

Il est donc difficile de parler de la science comme si elle était par nature tournée vers l'utilité ou de la technique comme d'un prolongement nécessaire et systématique de la connaissance scientifique.

Nous pouvons d'ailleurs préciser en référence à l'histoire, que pendant longtemps science et technique ont cheminé côte à côte sans jamais se rencontrer, que l'idée selon laquelle la technique serait une application de la science est radicalement fautive, c'est d'ailleurs ce que fait remarquer le philosophe contemporain J. Ellul dans un ouvrage écrit en 1954 et intitulé *La technique ou l'enjeu du siècle* : "Sous l'angle historique, une simple remarque détruira la sécurité de ces solutions : historiquement, la technique a précédé la science, l'homme primitif a connu des techniques. Dans la civilisation hellénistique, ce sont les techniques orientales qui arrivent les premières, non dérivées de la science grecque. Donc historiquement ce rapport science-technique doit être inversé."

Ce ne sont pas en effet les civilisations dans lesquelles la science s'est le plus développée qui ont connu le plus important progrès technique et à l'inverse ceux qui inventaient de nouvelles techniques se souciaient peu d'expliquer scientifiquement l'efficacité des procédés qu'ils concevaient et qu'ils utilisaient. Un constat empirique, une explication parfois magique leur suffisait. Comme l'écrit très justement le philosophe Alain :

"L'inventeur de l'arc n'avait aucune idée de la pesanteur, ni de la trajectoire ; et même quand il perçait son ennemi d'une flèche, il croyait encore que c'était un sortilège qui avait tué l'ennemi. Nous n'avons, de ce genre de pensée, que des restes informes, mais qui rendent tous le même témoignage. Et cela conduit à juger que la technique quoique réglée sur l'expérience, et fidèlement transmise de maître en apprenti, n'a pas conduit toute seule à la science, et qu'enfin inventer et penser sont deux choses." (in *Propos* 1, Pléiade, p. 995).

Ce n'est qu'à partir du XVII^e siècle que les sciences et les techniques vont commencer à cheminer ensemble permettant ainsi une plus grande rationalisation et aussi une meilleure efficacité de la technique, cette dernière offrant à la science, comme en échange, des instruments d'observation et de mesure de plus en plus performants.

Ainsi cette étroite collaboration entre science et technique contribue à nous rendre, pour reprendre la formule utilisée par Descartes dans le *Discours de la méthode*, "comme maître et possesseur de la nature.", la technique ne peut-elle pas de nos jours aller jusqu'à agir sur le vivant. Cela doit cependant nous rendre d'autant plus vigilant, car les hommes sont désormais devenus les dépositaires d'une puissance qu'il est difficile de maîtriser sans s'interroger sur les valeurs des fins poursuivies par la technique.

3.4 Technique et valeurs

Ces immenses progrès des sciences et des techniques qui vont jusqu'à rendre possible une "bio-technique" font naître chez certains d'entre nous une fascination qui n'a d'égal que les inquiétudes nouvelles qu'une telle puissance peut faire naître.

Il n'est plus aussi certain aujourd'hui que, comme on a pu le croire au début du siècle dernier, progrès technique et bonheur aillent de paire, la technique parce qu'elle appartient de façon pleine

et entière à la sphère des échanges et de la production peut tout autant être un outil de libération qu'un moyen d'aliénation, les machines peuvent épargner à l'homme un travail pénible comme elle peuvent réduire son autonomie dans le travail, comme ce fut le cas lorsque furent mises en place les premières chaînes de production industrielle.

De même la maîtrise de l'homme sur la nature lui fait parfois oublier qu'il doit, au moins par prudence, être attentif à la préservation de son environnement de façon à ne pas rendre de plus en plus difficile sa survie sur la planète et à conserver à son milieu naturel une richesse biologique et esthétique dont il aime apprécier le spectacle.

Face à cette fascination des hommes pour la puissance dont ils se croient détenteurs, il convient de ne pas oublier que la technique ne concerne que l'univers des moyens dont nous disposons et que ces moyens ne doivent en rien nous imposer notre manière d'être et d'agir, qu'ils ne contiennent pas en eux-mêmes une fin à laquelle nous ne pourrions échapper.

Il ne faut pas en effet se contenter de poser la question "comment faire ?", il faut aussi poser la question "pour quoi faire ?".

Il ne faut pas, pour reprendre les formules de Kant qui distingue dans la *Critique de la raison pratique* l'impératif technique et la loi morale, se contenter d'obéir à l'impératif hypothétique qui est simple calcul des moyens en vue d'une fin, il faut surtout avoir le souci de se conformer à un impératif catégorique qui consiste comme le précise Kant dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs* :

"Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen."

3.5 Conclusion

Il est donc nécessaire dans le cadre d'une réflexion philosophique sur la technique de s'interroger sur la question des fins que l'homme poursuit à l'aide des moyens qu'il peut inventer grâce à son ingéniosité, le progrès technique ne doit pas nous aveugler et nous ne devons pas nous laisser entraîner par une volonté démesurée de puissance sur la nature, la prouesse technique n'a en elle-même rien de respectable si elle ne contribue pas à rendre les hommes plus libres et plus sages.

4. Qu'est-ce que l'œuvre d'art ?

4.1 Introduction

S'il est difficile de définir ce qu'est un œuvre d'art, c'est principalement en raison de ce qu'il ne suffit pas pour la définir de se référer à tel ou tel caractère objectif, comme on peut le faire pour définir ce qu'est un objet naturel ou utilitaire. Pour définir une œuvre d'art nous devons également prendre en considération l'effet qu'elle produit sur nous, le sentiment qu'elle nous inspire, définir une œuvre d'art, c'est d'abord exprimer un jugement de goût.

Tout tableau, tout morceau de musique, tout texte n'est pas une œuvre d'art, il ne suffit pas d'aligner des vers pour écrire un véritable poème, de même qu'il ne suffit pas de déposer de la peinture sur une toile pour créer une véritable œuvre picturale. Ainsi, si nous savons tous ce qu'est l'art, il n'empêche qu'il nous est souvent difficile d'expliquer pourquoi nous qualifions tel objet d'œuvre d'art et pas tel autre, une réflexion sur l'art se doit donc de débiter par une réflexion sur le jugement esthétique.

4.2 Le jugement de goût

Avant toute chose l'œuvre d'art est d'abord un objet matériel créé par l'homme, mais à la différence de l'objet technique elle n'est pas créée dans un but purement utilitaire. Cependant il n'est pas absolument certain que les premiers artistes aient eu pleinement conscience de la différence fondamentale séparant leurs œuvres de celles des artisans. Ainsi, si nous voyons dans les dessins des grottes de Lascaux un produit de l'art, parce que nous y reconnaissons la manifestation de l'esprit humain dans ce qu'il a de plus profond, et en raison de l'émotion esthétique que cela nous procure, il est peu probable que les contemporains de ces œuvres les aient interprétées de la même manière. Cependant, ce qui fait que nous qualifions ces objets d'œuvre, c'est qu'ils ont un sens allant au-delà de leur simple fonction initiale, c'est que leur fin n'est pas de satisfaire un quelconque besoin matériel de l'homme.

Ce qui donne tout d'abord son sens à l'œuvre d'art, c'est principalement la satisfaction qu'elle nous procure du fait de sa forme, ce que nous appelons communément sa beauté. Il convient donc de répondre précisément à la question : "Qu'est-ce que le beau ?" pour expliquer ce qu'est l'œuvre d'art.

Et nous commencerons tout d'abord par différencier le beau de l'agréable.

4.2.1 Le beau et l'agréable

Comme nous l'avons précisé auparavant, l'œuvre d'art est tout d'abord un objet matériel et sensible, puisque c'est par les sens que nous entrons en relation avec l'œuvre d'art, nous serions tentés de penser que la satisfaction qu'elle nous procure relève du plaisir sensible. Or ce qui procure du plaisir aux sens relève de l'agréable, peut-on assimiler le beau et l'agréable?

D'agréable, nous qualifions tout objet susceptible de flatter immédiatement nos sens en répondant à un désir, voire même à un besoin physiologique, ainsi il est agréable de boire de l'eau fraîche lorsque l'on a soif ou de s'installer dans un fauteuil confortable lorsque l'on est fatigué. Peut-on comparer de telles satisfactions à celles que procure l'œuvre d'art ? L'expérience du juge-

ment esthétique semble prouver que non.

En effet si le beau était comparable à l'agréable comment pourrions nous expliquer que nous apprécions dans une œuvre la représentation de scènes pénibles, pouvant exprimer la souffrance humaine et pouvant procurer un sentiment d'angoisse par exemple. Sauf à considérer que l'amateur d'art est un pervers complet, il est extrêmement difficile d'expliquer une telle chose.

Ainsi, par exemple, comment expliquer que nous puissions apprécier et trouver beau ce poème de Baudelaire qui nous décrit une charogne, le cadavre en putréfaction d'un animal dont le spectacle pourrait nous être insoutenable dans la réalité et n'aurait donc rien de plaisant.

UNE CHAROGNE

*Rappelez-vous l'objet que nous vîmes, mon âme,
Ce beau matin d'été si doux :
Au détour d'un sentier une charogne infâme
Sur un lit semé de cailloux,
Les jambes en l'air, comme une femme lubrique,
Brûlante et suant les poisons,
Ouvrait d'une façon nonchalante et cynique
Son ventre plein d'exhalaisons.
Le soleil rayonnait sur cette pourriture,
Comme afin de la cuire à point,
Et de rendre au centuple à la grande Nature
Tout ce qu'ensemble elle avait joint;
Et le ciel regardait la carcasse superbe
Comme une fleur s'épanouir
La puanteur était si forte, que sur l'herbe
Vous crûtes vous évanouir.
Les mouches bourdonnaient sur ce ventre putride,
D'où sortaient de noirs bataillons
De larves, qui coulaient comme un épais liquide
Le long de ces vivants haillons.
Tout cela descendait, montait comme une vague,
Ou s'élançait en pétillant;
On eût dit que le corps, enflé d'un souffle vague,
Vivait en se multipliant.
Et ce monde rendait une étrange musique,
Comme l'eau courante et le vent,
Ou le grain qu'un vanneur d'un mouvement rythmique
Agite et tourne dans son van^{4.1}.*

*Les formes s'effaçaient et n'étaient plus qu'un rêve,
 Une ébauche lente à venir,
 Sur la toile oubliée, et que l'artiste achève
 Seulement par le souvenir.
 Derrière les rochers une chienne inquiète
 Nous regardait d'un oeil fâché,
 Épiait le moment de reprendre au squelette
 Le morceau qu'elle avait lâché.
 Et pourtant vous serez semblable à cette ordure,
 A cette horrible infection,
 Étoile de mes yeux, soleil de ma nature,
 Vous, mon ange et ma passion !
 Oui ! telle vous serez, ô la reine des grâces,
 Après les derniers sacrements,
 Quand vous irez, sous l'herbe et les floraisons grasses,
 Moisir parmi les ossements.
 Alors, ô ma beauté ! dites à la vermine
 Qui vous mangera de baisers,
 Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
 De mes amours décomposés !*

LES FLEURS DU MAL

De même le tableau de Rembrandt intitulé *le Bœuf écorché* s'il nous inspire une intense émotion esthétique, ne peut à proprement parler être qualifié d'agréable.

Si l'œuvre d'art nous procure une satisfaction c'est donc qu'elle s'adresse à une autre partie de nous-mêmes, à notre esprit plus qu'à nos sens, qu'elle ne satisfait en nous aucun intérêt sensible, ce qui fera d'ailleurs dire à Kant dans *La critique de la faculté de juger esthétique* :

"Le goût est la faculté de juger d'un objet ou d'un mode de représentation par une satisfaction ou une insatisfaction déagée de tout intérêt. L'objet d'une semblable satisfaction s'appelle beau."

En effet plus que son contenu, ce qui nous touche et qui nous intéresse dans l'œuvre c'est sa forme, la manière dont les couleurs sont agencées sur le tableau, dont les sons sont ordonnés dans le morceau de musique, il y a là un jeu de l'esprit qui nous intrigue par son mystère.

Mais l'œuvre d'art ne peut non plus se réduire à sa simple forme elle nous touche également par son sens et sa signification, non pas que l'art ne soit qu'un moyen pour transmettre un message, mais il est plutôt ce en quoi et par quoi forme et contenu sont à ce point unis qu'en lui s'exprime une vérité que le langage ordinaire ne peut formuler, qu'en lui transparaît un aspect de l'être qui ne peut être dit.

Il y a semble-t-il dans l'œuvre d'art et le jugement de goût un mystère irréductible à tout discours et à toute définition. Ainsi le beau par lequel nous qualifions l'œuvre d'art ne peut abso-

lument pas être défini à partir de critères objectifs, aucune définition conceptuelle du beau ne peut être formulée. Emmanuel Kant écrit d'ailleurs dans *la critique de la faculté de juger Esthétique* que :

"le beau est ce qui plaît universellement sans concept"

Cependant si le jugement de goût n'est déterminé par aucun intérêt sensible, ni déterminé par aucun concept, il n'empêche que lorsque nous jugeons de la valeur d'une œuvre tout se passe comme si cette dernière formait à elle seule un tout, une unité, même si n'étant pas un objet utile elle ne poursuit aucune fin (l'œuvre d'art ne sert à rien, elle contient en elle-même sa propre fin, elle est à elle seule sa propre fin), tout se passe comme si elle réalisait pleinement ce qu'elle est, comme l'outil parfait qui réalise pleinement sa fonction, c'est pourquoi Kant dira également du beau qu'il est

"la forme de la finalité sans fin."

En dernier lieu nous pouvons également remarquer à propos du jugement de goût qu'il nous semble toujours que la beauté que nous accordons bien qu'étant le résultat de l'effet qu'elle produit sur notre subjectivité est comme une qualité de l'objet lui-même, indépendante de notre jugement personnel. En effet si aucun intérêt sensible et personnel n'est satisfait par l'œuvre nous ne pouvons porter un jugement sur l'œuvre qu'en supposant que tout le monde, que tout homme quel qu'il soit ne peut que juger comme nous jugeons, c'est pourquoi Kant dira du beau qu'il est

"l'objet d'une satisfaction nécessaire."

C'est pourquoi, toujours selon Kant le jugement de goût est un jugement singulier, il n'est ni un jugement par lequel je définis un caractère objectif d'un objet en lui appliquant un concept (lorsque je dis que cette table est rectangulaire, j'applique à l'objet table le concept de rectangle), ni un jugement personnel se fondant sur la complexion particulière de ma sensibilité, il s'agit de ce que Kant nomme un jugement réfléchissant, je reconnais dans l'œuvre d'art quelque chose d'universel, mais je n'applique pas l'universel au particulier, c'est plutôt l'objet particulier qui évoque en moi quelque chose d'universel, que je perçois comme devant valoir pour tout homme jugeant à ma place.

Il nous faut cependant pour terminer évoquer un problème qui peut-être n'est pas suffisamment développé chez Kant, celui de savoir si le beau est la seule valeur esthétique possible. En effet, lorsque nous contemplons une œuvre d'art, même si nous ne parvenons pas à la considérer comme belle, il n'empêche qu'en celle-ci nous apparaît un aspect du réel, de l'être, que la réalité quotidienne nous cache et qui se révèle par la représentation.

4.3 Art et vérité

Ainsi si nous prenons l'exemple d'une nature morte, qui finalement ne représente que des objets qui dans la réalité quotidienne ne présentent aucun caractère spécifique qui puisse nous émouvoir ou nous procurer une satisfaction esthétique, ces objets représentés se mettent soudain à exister d'une autre manière, ils ne sont plus ce qu'ils sont habituellement, ils sont plus que ce qu'ils sont habituellement. De ce point de vue il nous est permis d'affirmer avec Henri Bergson le rapport étroit qui unit l'Art et la Philosophie :

"La philosophie n'est pas l'art, mais elle a avec l'art de profondes affinités. Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres car il regarde la réalité nue et sans voiles. Voir avec des yeux de peintre, c'est voir mieux que le commun des mortels. Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas, parce que ce que nous voyons,

ce sont des conventions interposées entre l'objet et nous ; ce que nous voyons, ce sont des signes conventionnels qui nous permettent de reconnaître l'objet et de le distinguer pratiquement d'un autre, pour la commodité la vie. Mais celui qui mettra le feu à toutes ces conventions, celui qui méprisera l'usage pratique et les commodités de la vie et s'efforcera de voir directement la réalité même, sans rien interposer entre elle et lui, celui-là sera un artiste. Mais ce sera aussi un philosophe, avec cette différence que la philosophie s'adresse moins aux objets extérieurs qu'à la vie intérieure de l'âme."

Dans ce texte Bergson montre effectivement que l'artiste comme le philosophe a un rapport particulier à la vérité, l'artiste est celui qui cherche à voir la réalité "*nue et sans voile*", c'est-à-dire totalement dégagée des déterminations que nous accolons aux objets du fait même de l'usage que nous en faisons. La question qui se pose à nous maintenant est donc celle de savoir ce qui fait que l'artiste est à ce point capable de nous procurer cette émotion esthétique et de nous mettre face à l'être même des choses par le moyen de la représentation. Cette capacité, c'est ce qu'il faut nommer le génie.

4.4 La question de la création artistique

Avant d'aborder la question de la création artistique à proprement parler, il convient de définir plus précisément le sens du verbe créer, créer signifie tout d'abord, donner l'être, produire quelque chose de nouveau qui n'existait pas avant l'acte même de création. La question qu'il nous faut donc tout d'abord nous poser est celle de savoir ce que crée l'artiste et en quoi consiste son pouvoir de création? Il crée une œuvre et cette œuvre est une au sens strict car elle est unique, elle est originale et manifeste un style qui est propre à son créateur. C'est d'ailleurs, en partie cela qui fait le paradoxe de l'œuvre d'art dont nous avons déjà parlé à propos du jugement de goût.

4.4.1 Le paradoxe de l'œuvre d'art

L'œuvre d'art est toujours l'œuvre d'un individu particulier et c'est la présence de cette puissance de créer qui lui est propre et qui nous satisfait, nous charme et nous ravit dans son œuvre ; mais cette œuvre dépasse la particularité même de son créateur en ce que précisément elle nous touche et satisfait en nous autre chose que notre particularité ou individualité.

Comme nous l'avons déjà souligné le jugement de goût qui peut être porté sur une œuvre n'est pas purement personnel, mais touche en nous ce qui dépasse la simple subjectivité particulière, il relève d'une universalité subjective. Je dirai en effet face à une œuvre d'art "c'est beau" et non "ça me plaît". Ce que je juge beau me procure un sentiment d'unité, d'harmonie, d'ordre, mais cet ordre semble inexplicable, indémontrable, comme s'il obéissait à une règle ne pouvant être formulée. Comme l'écrit Alain dans le *Système des beaux arts* :

"Ainsi la règle du beau n'apparaît que dans l'œuvre et y reste prise, en sorte qu'elle ne peut servir jamais d'aucune manière, à faire une autre œuvre."

Cette capacité de l'artiste à créer une œuvre selon une règle singulière est indissociable de ce qu'elle ordonne, cette capacité de créer, d'engendrer, de générer dans un même acte l'œuvre et la règle qui préside à son unité est le génie, talent que définit Kant dans le texte que nous allons maintenant lire et commenter :

LES BEAUX-ARTS SONT LES ARTS DU GÉNIE.

Le génie est le talent (don naturel), qui donne les règles à l'art. Puisque le talent, comme faculté productive innée de l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait s'exprimer

ainsi : le génie est la disposition innée de l'esprit (ingenium) par laquelle la nature donne les règles à l'art. Quoiqu'il en soit de cette définition, qu'elle soit simplement arbitraire, ou qu'elle soit ou non conforme au concept que l'on a coutume de lier au mot de génie (ce que l'on expliquera dans le paragraphe suivant), on peut toutefois déjà prouver que, suivant la signification en laquelle ce mot est pris ici, les beaux-arts doivent nécessairement être considérés comme des arts du génie. Tout art en effet suppose des règles sur le fondement desquelles un produit est tout d'abord représenté comme possible, si on doit l'appeler un produit artistique. Le concept des beaux-arts ne permet pas que le jugement sur la beauté de son produit soit dérivé d'une règle quelconque, qui possède comme principe de détermination un concept, et par conséquent il ne permet pas que l'on pose au fondement un concept de la manière dont le produit est possible. Aussi bien les beaux-arts ne peuvent pas eux-mêmes concevoir la règle d'après laquelle ils doivent réaliser leur produit. Or puisque sans une règle qui le précède un produit ne peut jamais être dit un produit de l'art, il faut que la nature donne la règle à l'art dans le sujet (et cela par la concorde des facultés de celui-ci) ; en d'autres termes les beaux-arts ne sont possibles que comme produits du génie. On voit par là que le génie : 1° est un talent, qui consiste à produire ce dont on ne saurait donner aucune règle déterminée; il ne s'agit pas d'une aptitude à ce qui peut être appris d'après une règle quelconque; il s'ensuit que l'originalité doit être sa première propriété ; 2° que l'absurde aussi pouvant être original, ses produits doivent en même temps être des modèles, c'est-à-dire exemplaires et par conséquent, que sans avoir été eux-mêmes engendrés par l'imitation, ils doivent toutefois servir aux autres de mesure ou de règle du jugement; 3° qu'il ne peut décrire lui-même ou exposer scientifiquement comment il réalise son produit, et qu'au contraire c'est en tant que nature qu'il donne la règle; c'est pourquoi le créateur d'un produit qu'il doit à son génie, ne sait pas lui-même comment se trouvent en lui les idées qui s'y rapportent et il n'est en son pouvoir ni de concevoir à volonté ou suivant un plan de telles idées. ni de les communiquer aux autres dans des préceptes, qui les mettraient à même de réaliser des produits semblables. (C'est pourquoi aussi le mot génie est vraisemblablement dérivé de genius, l'esprit particulier donné à un homme à sa naissance pour le protéger et le diriger, et qui est la source de l'inspiration dont procèdent ces idées originales) ; 4° que la nature par <durch> le génie ne prescrit pas de règle à la science, mais à l'art; et que cela n'est le cas que s'il s'agit des beaux-arts.

Kant, Critique de la faculté de juger.

4.4.1.1 Commentaire :

4.4.1.1.1 INTRODUCTION :

4.4.1.1.1.1 Thème :

Définition du génie

4.4.1.1.1.2 Thèse :

"Le génie est le talent qui donne les règles à l'art."

En tant que talent le génie ne peut résulter d'une acquisition, d'un apprentissage et provenir de la transmission d'une règle pouvant être extraite de l'œuvre. Il est donc à l'origine même de la règle présidant à l'unité de l'œuvre, l'artiste crée donc dans un même acte la règle et l'œuvre. (Cela ne signifie pas pour autant que le génie crée sans rien apprendre et sans effort, comme tout ce qui est naturel en l'homme le génie se cultive).

4.4.1.1.1.3 Problème :

Qu'est donc cette règle qui ne peut être formulée ? Comment expliquer sa constitution dans l'esprit de l'artiste ?

Par la nature :

"Le génie est la disposition innée de l'esprit par laquelle la nature donne les règles à l'art."

Le problème auquel nous allons donc être confronté est celui du rapport entre l'art et la nature.

- Nature : Domaine de la régularité physique, mécanique dans laquelle tout obéit à des lois, à des rapports que l'entendement peut saisir de manière objective, les lois de la nature que les sciences peuvent formuler.
- Art : Activité de l'esprit qui apparaît précisément comme se détachant des mécanismes naturels pour produire une satisfaction subjective. Comment donc la nature peut-elle produire ce qui la dépasse ?

4.4.1.1.1.4 Enjeu :

Quel est le véritable statut du génie ? N'y-a-t-il de génie que dans l'art ? (CF. la dernière phrase du texte)

"Le génie ne prescrit pas de règle à la science, mais à l'art; et que cela n'est le cas que s'il s'agit des beaux arts."

4.4.1.1.2 DÉVELOPPEMENT :

4.4.1.1.2.1 1° § - Définition du génie.

"Le génie est le talent (don naturel), qui donne les règles à l'art. Puisque le talent, comme faculté productive innée de l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait s'exprimer ainsi : le génie est la disposition innée de l'esprit (ingenium) par laquelle la nature donne les règles à l'art."

Il semblerait que la nature dispose certains esprits à la création artistique, la nature est donc ici présentée comme puissance créatrice, génératrice du talent et du génie. Elle est considérée comme ne se réduisant pas à une puissance physique et matérielle puisqu'elle est présentée comme ce qui dispose l'esprit, tout se passe un peu comme si la nature disposait d'un pouvoir mystérieux de produire le beau, non pas seulement sous sa forme naturelle, mais sous une forme plus spirituelle par l'intermédiaire du génie qu'elle engendre. On peut donc dire que dès le premier paragraphe de ce texte le problème est déjà posé et il se trouve d'ailleurs précisé dans le second paragraphe qui définit les beaux arts comme

"les arts du génie".

4.4.1.1.2.2 2°§ Aucune autre activité de l'esprit ne fait appel au génie.

"Quoi qu'il en soit de cette définition, qu'elle soit simplement arbitraire, ou qu'elle soit ou non conforme au concept que l'on a coutume de lier au mot de génie (ce que l'on expliquera dans le paragraphe suivant), on peut toutefois déjà prouver que, suivant la signification en laquelle ce mot est pris ici, les beaux-arts doivent nécessairement être considérés comme des arts du génie."

Ni la science, qui consiste à extraire la règle de l'objet et formuler une loi, ni la technique, qui consiste à utiliser la règle en vue d'une fin utilitaire ne font appel au génie. Tout ceci trouve son explication dans le 3^o paragraphe.

4.4.1.1.2.3 3^o§

"Tout art en effet suppose des règles sur le fondement desquelles un produit est tout d'abord représenté comme possible, si on doit l'appeler un produit artistique. Le concept des beaux-arts ne permet pas que le jugement sur la beauté de son produit soit dérivé d'une règle quelconque, qui possède comme principe de détermination un concept, et par conséquent il ne permet pas que l'on pose au fondement un concept de la manière dont le produit est possible. Aussi bien les beaux-arts ne peuvent pas eux-mêmes concevoir la règle d'après laquelle ils doivent réaliser leur produit. Or puisque sans une règle qui le précède un produit ne peut jamais être dit un produit de l'art, il faut que la nature donne la règle à l'art dans le sujet (et cela par la concorde des facultés de celui-ci) ; en d'autres termes les beaux-arts ne sont possibles que comme produits du génie."

Si l'art a quelque chose à voir avec la technique, c'est parce qu'il relève de la production, et en ce sens tout produit artistique suppose une règle déterminant sa production.

Règle

: Formule indiquant la voie à suivre pour produire un objet en fonction d'un certain nombre de conditions le rendant possible.

Exemple

: Un outil ne peut être fabriqué que selon une règle le définissant, précisant sa fonction et déterminant sa taille, le matériau à utiliser ainsi que sa forme. La règle peut donc être formulée objectivement et abstraitement, c'est-à-dire séparée de l'objet à partir du concept duquel elle est tirée.

Concept

: Définition générale de l'objet.

Mais ce qui vaut pour la technique ne vaut pas pour les beaux arts :

"Le concept des beaux arts ne permet pas que le jugement sur la beauté de son produit soit dérivé d'une règle quelconque, qui possède comme principe de détermination un concept..., "

Seul le génie permet la création artistique. Autrement dit le génie est la condition de possibilité de l'œuvre d'art. L'œuvre d'art ne peut résulter d'un concept, d'une définition, puisque ce qui définit l'œuvre d'art, c'est précisément sa singularité, son unicité; mais elle ne peut non plus provenir du pur hasard, d'aucune règle car sinon rien ne rendrait possible cette unité

"...sans une règle qui le précède un produit ne peut jamais être dit un produit de l'art. "

Il faut donc que la nature permette cette synthèse du particulier et du général qui rend possible l'œuvre d'art, sa singularité

"par la concorde des facultés de celui-ci"

Quelles sont ces facultés?

L'imagination :

Faculté permettant de se représenter le particulier

L'entendement :

Faculté permettant de se représenter le général

C'est cette accord mystérieux qui est rendu possible par la nature dans le génie.

4.4.1.1.2.4 4°§

De cette nécessité de supposer le génie comme condition de possibilité de l'œuvre d'art Kant en déduit les diverses caractéristiques, les propriétés du génie.

L'originalité

: Ce qui n'a pas son pareil, ce qui provient d'une origine unique. En tant que producteur de la propre règle de l'art, il ne peut en être autrement (Il n'y a d'art véritable que dans la création et non dans l'imitation.)

L'exemplarité

: L'absence de règle pouvant être formulée ne signifie pas pour autant que n'importe quelle production puisse être considérée comme œuvre d'art. L'originalité ne doit pas conduire à l'absurdité - ce qui ne provient d'aucune règle et n'a aucun sens. Pour éviter cet écueil les produits de l'art doivent être considérés, non comme des modèles à imiter, mais comme des exemples à suivre - ce qu'il faut égaler en qualité, les notions de « mesure » et de « règles » renvoyant à ce à quoi le génie peut être comparé.

Le naturel :

Le génie n'est pas totalement maître de son talent, celui-ci a été déposé en un esprit particulier par la nature, autrement dit l'individu doit se sentir dépassé par ses propres capacités et ses produits ne lui appartiennent pas en propre.

Le génie est le propre des beaux arts :

La science et les arts mécaniques font principalement appel à l'entendement et procèdent par concepts en dégagant les lois de la nature et en les appliquant ou en les utilisant selon une méthode pouvant être formulée indépendamment de l'acte même de découvrir ou d'inventer. (discutable, car l'imagination créatrice n'est pas totalement absente de la découverte scientifique dans l'émission d'une hypothèse.)

4.5 Conclusion

En définissant ainsi le génie comme un talent mystérieux résultant d'un don de nature permettant de produire un objet dont l'unité semble dépasser les lois même de la nature, Kant ne nous met-il pas en face de ce qui fait le caractère sacré de toute œuvre d'art dans la mesure ou celle-ci nous procure un sentiment de dépassement et d'élévation. De même que l'artiste

"ne peut décrire lui-même ou exposer scientifiquement comment il réalise son produit"

et se sent investi d'un don qui le dépasse, celui qui contemple l'œuvre se sent par elle relié à un ordre supérieur dont l'œuvre serait l'image, un absolu, c'est-à-dire ce qui est à soi-même son propre sens - ce qui n'est relié à rien d'autre que soi pour être pleinement.

5. L'histoire

5.1 Introduction

Les différents sens du mot HISTOIRE:

- HISTOIRE : récit
- HISTOIRE : Science qui étudie le passé humain.
- HISTOIRE : La réalité historique

5.1.1 Les différents problèmes que pose la notion d'histoire :

5.1.1.1 a) A propos de l'histoire comme science

5.1.1.1.1 Problèmes épistémologiques (liés a la connaissance)

5.1.1.1.1.1 - Problème de la vérité historique

- Comment savoir ce qui s'est réellement passé ?

5.1.1.1.1.2 - Problème de l'objet de l'histoire

- Qu'étudie réellement l'historien ?

5.1.1.1.2 Problème méthodologique

- Les différentes méthodes pour comprendre et expliquer l'histoire.

5.1.1.2 b) A propos de la réalité historique

5.1.1.2.1 Problèmes posés par la philosophie de l'histoire

5.1.1.2.1.1 - Problème du sens de l'histoire

5.1.1.2.1.2 - Pourquoi l'humanité évolue-t-elle ?

- L'histoire est-elle orientée vers une fin précise ?
- L'homme peut-il agir sur l'histoire pour en déterminer le cours ?

5.2 La connaissance du passé

5.2.1 L'histoire comme science : La construction du fait historique.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître le fait historique est construit par l'historien, cela ne si

gnifie pas que l'historien invente l'histoire et tire le fait de son imagination, cela veut dire que le fait historique provient d'une reconstitution du passé par l'historien.

En effet, la particularité de la science de l'histoire tient en ce que l'objet de celle-ci ne peut être observé directement par l'historien lui-même. Le passé étant par définition ce qui n'est plus, le travail de l'historien consiste donc à reconstruire le passé, à reconstituer les faits historiques à partir des traces du passé qui subsistent dans le présent, ces traces constituent le premier objet auquel s'intéresse l'historien et qu'il étudie en détail.

Il s'agit de documents écrits (administratifs ou littéraires), de vestiges (poteries, outils, œuvres d'art, monuments...), d'écrits d'historiens anciens (ex : Thucydide V^e siècle av. J.C. : *La guerre du Péloponnèse* ; J. César : *La guerre des gaules*).

Cela-dit il n'est pas toujours possible de faire confiance à ces témoignages qui peuvent être erronés, les faits peuvent avoir été falsifiés ou enjolivés en raison d'intérêts personnels ; si le narrateur est partie prenante de la situation qu'il relate. Le narrateur d'un événement peut mentir ou se tromper, le rédacteur d'une lettre peut transformer ou cacher certains faits à son correspondant, etc.

La tâche de l'historien consiste donc à mener une enquête (un peu comme un détective) afin de découvrir ce qui s'est réellement passé. Cette enquête constitue la critique historique, un travail d'analyse et de critique des documents et de toutes les traces relatives à un fait ou une situation afin de reconstruire le passé à partir de recoupements.

(EX : Ce qu'on lit dans un texte se confirme lorsque l'on retrouve certains vestiges et que l'on trouve d'autres récits concordant, par contre il peut y avoir contradiction entre certains documents, ce qui implique que certains sont faux.)

Mais l'histoire ne se limite pas à la reconstruction et au récit des faits, l'histoire moderne est devenue une science et n'est plus un simple genre littéraire.

5.2.2 La science de l'histoire comme reconstruction explicative du passé

5.2.2.1 La notion d'événement

L'histoire littéraire consiste à raconter le passé en accordant à certains faits plus d'importance qu'à d'autres ; ce sont ces faits que l'on qualifie d'événements.

Événement

: Fait qui est jugé plus important, plus marquant, voire plus déterminant qu'un autre (ex: le massacre de la St Barthélémy, la prise de la Bastille)

L'histoire moderne va, au nom de ses prétentions scientifiques rejeter la notion d'événement et ne voir en elle qu'un terme désignant certains faits spectaculaires qui ne sont en réalité que des manifestations superficielles de causes plus profondes : il n'y-a donc pas d'événements qui soient fortement déterminants. L'histoire comme explication du passé, l'histoire scientifique moderne se refuse d'ailleurs à être une simple histoire événementielle, elle se présente avant tout comme une histoire explicative du passé recherchant les causes profondes qui ont déterminé l'évolution d'un peuple ou de l'humanité à une époque donnée. Les événements ne sont que l'écume, la manifestation de ces causes profondes ; d'autre part les "événements" ont un autre inconvénient, ils masquent par leur aspect spectaculaire d'autres faits qui sont aussi des objets pour l'historien. La science de l'histoire ne s'intéressera pas seulement aux faits politiques et militaires, elle étudiera également l'évolution artistique, scientifique , technique, de même qu'elle pourra s'intéresser aux

habitudes quotidiennes (mœurs, coutumes, règles de politesse, etc.)

5.2.2.2 La question de la méthode en histoire

Pour illustrer par un exemple les méthodes utilisées par les historiens modernes pour expliquer le passé nous citerons un ouvrage de l'historien français Fernand Braudel :

L'histoire du monde méditerranéen à l'époque de Philippe II d'Espagne (1527-1598)

Dans cet ouvrage, avant de s'intéresser aux événements F. Braudel étudie les différents ordres de causes et de facteurs qui ont déterminé l'évolution du monde méditerranéen à cette époque. Il distingue donc 3 temps historiques correspondant aux rythmes d'évolution des différents ordres de causes intervenant pour déterminer l'évolution historique des peuples et de l'humanité.

- Un temps géographique : Évolution des rapports de l'homme avec son milieu
- Un temps social : Évolution économique et migration de population
- Un temps individuel : Histoire des événements et des actions des individus, les grands hommes, etc...

La science de l'histoire n'est donc pas un simple récit du passé, mais une recherche des causes qui ont déterminé le passé, le problème est donc de savoir quels sont les types de causes qui jouent un rôle prépondérant dans l'histoire ; sont-ce des causes purement humaines comme par exemple la volonté des grands hommes ; des causes plus impersonnelles comme les conditions géographiques, économiques, etc. ?

Comment toutes ces causes s'articulent-elles les unes par rapport aux autres ?

Il semble que les historiens ne puissent répondre à ces questions sans procéder à une réflexion philosophique (explicite ou implicite) sur le sens de l'histoire, il suffit pour confirmer cela d'observer les divergences d'interprétation à propos d'une même période (par exemple la révolution française), selon que l'historien sera chrétien et spiritualiste ou marxiste et matérialiste. La compréhension de l'histoire ne peut donc aboutir que si l'explication de type scientifique s'accompagne d'une réflexion philosophique sur le sens de l'histoire.

5.3 La philosophie de l'histoire

5.3.1 La question du sens de l'histoire

L'histoire ne peut en effet se limiter à la simple connaissance du passé humain, elle se définit également comme un processus d'évolution de l'humanité, c'est une telle conception de l'histoire qui verra le jour à la fin du XVIII^e siècle avec un auteur comme G.W.F. Hegel¹ pour qui l'histoire se définit comme un développement cohérent des sociétés humaines depuis les formes les plus primitives jusqu'aux états modernes les plus complexes et structurées et qui tendent à trouver leur accomplissement dans la démocratie libérale et un capitalisme teinté de social-démocratie.

Il y aurait un sens de l'histoire, une signification et une direction de l'histoire puisque celle-ci s'orienterait vers une certaine fin, la réalisation de l'état de droit.

Mais avant d'aborder la question de la fin de l'histoire essayons tout d'abord de comprendre pourquoi les hommes ont une histoire, pourquoi ils ne vivent pas comme les autres êtres naturels dans un éternel recommencement.

5.3.2 Pourquoi les hommes ont-ils une histoire ?

Selon Hegel à l'origine de l'histoire humaine il y a le besoin ressenti par chaque conscience humaine d'être reconnue par une autre conscience, besoin qui ne peut trouver de réponse que dans le conflit et l'opposition des consciences. C'est ce processus qui est décrit par Hegel dans un texte extrait de *la phénoménologie de l'esprit* qui se nomme *la dialectique du maître et de l'esclave*.

5.3.2.1 La dialectique du maître et de l'esclave

Dans ce texte Hegel nous décrit la situation hypothétique dans laquelle pourrait se trouver l'homme primitif qui n'aurait jamais rencontré un de ses semblables. Cet homme n'aurait qu'une conscience partielle de lui-même dans la mesure où il ne ressentirait qu'une impression subjective d'exister qui demanderait à être confirmée par une preuve objective.

C'est cette preuve qui va lui être fournie par la rencontre d'un de ses semblables. Face à un être qui lui ressemble, mais dont l'humanité est encore incertaine, il va adopter une attitude de provocation afin de tester la capacité de ce semblable à mettre sa vie en jeu pour défendre sa dignité d'homme, pour s'affirmer comme conscience. Si après cette provocation il s'enfuit c'est qu'il n'est qu'un animal pour qui ne compte que la survie du corps, si au contraire il accepte le combat, va se dérouler une lutte à mort à l'issue de laquelle le vainqueur va se faire reconnaître par le vaincu, non pas en lui ôtant la vie, mais en le réduisant en esclavage afin qu'il reconnaisse la suprématie du maître.

Ce récit symbolique nous décrit la source du processus historique par lequel l'humanité conquiert progressivement sa dignité et sa liberté.

Il peut en effet sembler curieux que la conquête de la liberté débute par la violence et l'esclavage, mais c'est précisément parce qu'elle commence ainsi que l'histoire va se construire comme un cheminement vers le règne de la justice.

En effet la relation maître esclave ne va offrir au vainqueur qu'une illusion de reconnaissance. Comment être reconnu par un être dont on nie l'humanité et la conscience en le réduisant à l'état d'objet, *à l'outil animé* pour reprendre une formule d'Aristote ?

C'est d'ailleurs au bout du compte l'esclave qui devient plus libre que le maître et qui par son travail maîtrise le monde et rend le maître dépendant de lui.

Il faut donc pour que l'humanité s'accomplisse parvenir à une reconnaissance mutuelle de toutes les consciences dans le cadre d'une organisation de la société instaurant une égalité morale et politique des hommes entre eux.

C'est ce type d'égalité que mettent en place les démocraties libérales qui donnent à chacun les mêmes droits et les mêmes devoirs dans le cadre d'un État dans lequel, pour paraphraser J. J. Rousseau, *«ne sont pas des hommes qui obéissent à d'autres hommes, mais des citoyens qui obéissent à des lois.»*

5.3.2.2 L'aspect dialectique de l'histoire

Si l'on peut ainsi évoluer de la violence vers le droit et la liberté, si même pour souligner un paradoxe encore plus étonnant la violence peut produire son contraire c'est parce que le processus historique est dialectique, il obéit à ce que Hegel nomme *"la ruse de la raison"*.

Il y a selon Hegel une Raison qui domine l'histoire est qui utilise les passions humaines pour parvenir à ses fins, ainsi la recherche de l'intérêt individuel sert l'intérêt général et les ambitions démesurées des grands hommes de l'histoire contribuent le plus souvent au dépassement de la si-

tuation présente pour atteindre un stade supérieur de l'histoire humaine.

Autrement dit la guerre peut aider à construire la paix et la violence peut participer à l'avènement du règne du droit.

Cela ne peut se comprendre qu'en affirmant le caractère dialectique de l'histoire humaine.

L'histoire étant le domaine du devenir, elle a longtemps été considérée comme celui de l'irrationalité, le devenir étant mélange d'être et de non-être, il était considéré comme relevant nécessairement de la contradiction et de l'incohérence. Ce que d'ailleurs le spectacle de l'histoire confirme puisque celle-ci est le théâtre de nombreuses violences, guerres et souffrances. Il n'est donc pas venu à l'esprit des hommes et des philosophes en particulier que l'histoire puisse avoir un sens, il faut attendre le siècle des lumières puis la révolution française pour que cette idée germe dans les esprits.

Auparavant l'histoire avait toujours été considérée comme le domaine de la décadence et de l'altération des êtres, c'est par exemple ce que laisse entendre Platon dans le Livre VIII de *La République* lorsqu'il expose sa théorie de la dégénérescence des gouvernements, ou Machiavel dans le *discours sur la première décade de Tite Live* lorsqu'il expose une conception cyclique de l'histoire.

Seul un auteur avait dans l'antiquité envisagé positivement le devenir, il s'agit d'Héraclite, penseur présocratique qui définissait l'harmonie comme l'union des contraires.

C'est d'ailleurs en référence à Héraclite que Hegel élaborera sa philosophie de l'histoire et insistera sur la logique dialectique qui préside à la rationalité historique. Cette logique consiste en ce que, au cours de l'histoire, les termes opposés se dépassent pour donner naissance à un troisième terme supérieur aux deux premiers. Tout comme dans un dialogue authentique, où deux avis contraires sont confrontés pour que chacun puisse progresser dans la pensée et approcher de la vérité, dans la réalité historique la négation d'une situation par une autre entraîne l'apparition d'une troisième situation supérieure aux deux précédentes, la synthèse n'étant pas l'addition ou un compromis de la thèse et de l'antithèse, mais un dépassement de leur opposition pour donner naissance à quelque chose de nouveau.

5.3.2.2.1 Exemple :

un processus de type révolutionnaire (la révolution française)

- Affirmation de la thèse = L'ancien régime
- Négation de la thèse ou antithèse = destruction de ce régime par l'acte même de la révolution
- Négation de la négation ou synthèse = Fin de la révolution et instauration d'un nouveau régime fondé sur d'autres principes

5.4 Conclusion

La fin de l'histoire ou le règne du droit

C'est donc dans le cadre de ce processus dialectique que l'histoire qui s'initie dans la violence va lentement progresser vers la constitution d'un état dans lequel tout sera ordonné par la Raison, l'état de droit, état dans lequel les structures politiques et juridiques permettront une véritable reconnaissance mutuelle des hommes entre eux.

6. Le droit

6.1 Introduction

"J'ai le droit", que signifie cette expression ?

Deux significations peuvent être retenues pour définir et expliciter le sens de cette expression, tout d'abord "avoir le droit" c'est être autorisé, par la loi en vigueur à l'intérieur de la société dans laquelle on vit, à faire quelque chose, mais il est également possible de considérer qu'on a le droit de faire ce que la loi interdit lorsque l'on juge que celle-ci est injuste. Ainsi d'un côté il y a la loi de l'état, celle qui est écrite et conservée dans des codes contenant l'ensemble de la législation d'un pays et de l'autre il y aurait la loi supérieure celle qui exprime l'essence même du juste et de l'injuste et que l'on percevrait en notre conscience comme inscrite dans la nature de l'homme, bien qu'il soit difficile d'en préciser le contenu.

Si l'on veut préciser le sens du mot droit on peut donc déjà dire qu'il s'agit d'une liberté dont je dispose soit par la loi, soit par la nature. Je peux faire telle ou telle chose parce que la loi ou la nature me l'autorise. Il y aurait donc deux origines du droit qui ne seraient pas toujours et nécessairement en accord l'une avec l'autre. A ces deux conceptions du droit il est possible de faire correspondre deux termes apparemment voisins de la langue française, le légal et le légitime. Ces deux termes recouvrent d'ailleurs une distinction plus philosophique, quant à elle, celle du droit positif et du droit naturel.

- **Droit positif** : Il s'agit de la loi écrite considérée comme une convention, comme un artifice inventé par les hommes pour établir un ordre et faire respecter la justice dans la société. Il s'agit de l'ensemble des lois en vigueur dans une société donnée, lois qui sont consignées dans des codes juridiques.
- **Droit naturel** : Il s'agirait en quelque sorte du droit véritable, de l'essence même du droit dont devrait s'inspirer le législateur pour établir des lois justes. Ce droit serait en quelque sorte inscrit dans la nature de l'homme.

Ces deux aspects du droit ne sont pas nécessairement toujours en accord l'un avec l'autre, mais ils ne sont pas non plus opposés l'un à l'autre par nature. Ainsi il est toujours possible de contester la loi des hommes au nom de principes qui lui seraient supérieurs (cf. Antigone), mais il est également possible de considérer que certaines lois positives sont l'expression écrite du droit naturel.

ANTIGONE

"Le duel n'avait apporté aucune décision et le combat reprit. Mais Ménécée n'était pas mort en vain ; les Thébains l'emportèrent enfin et les champions moururent tous, à l'exception du seul Adraste. Il prit la fuite avec les débris de l'armée, qu'il ramena à Athènes. A Thèbes, Créon reprit les rênes du pouvoir ; il fit proclamer qu'aucun de ceux qui avaient combattu contre la cité ne recevrait de sépulture. A Étéocle reviendraient tous les honneurs rituels réservés après leur mort aux plus nobles, mais les restes de Polynice seraient laissés aux bêtes et aux oiseaux de proie.

Par ce décret, la vengeance prenait le pas sur les cérémonies du culte, sur le droit et la loi, il punissait les morts. Les âmes de ceux qui demeureraient sans sépulture ne pouvaient traverser le fleuve qui encercle le Royaume de la Mort ; elles erraient dans la désolation, sans trouver

de lieu de repos. Ensevelir les morts était donc un devoir sacré non seulement envers les siens mais envers tout étranger aussi. Mais, disait la proclamation de Créon, ce devoir se voyait changé en crime en ce qui concernait Polynice. Celui qui lui donnerait une sépulture serait mis à mort. Antigone et Ismène apprirent avec horreur la décision de Créon ; toute révoltante quelle fût, pour Ismène, accablée d'angoisse à la pensée du pitoyable corps abandonné et de l'âme errante et solitaire, il semblait néanmoins qu'il ne restait qu'à s'y soumettre, que rien ne pouvait être entrepris. Elle-même et Antigone se retrouvaient maintenant irrémédiablement seules ; tout Thèbes exultait de voir l'homme qui lui avait apporté la guerre châtié de façon tellement inexorable « Nous sommes des femmes », dit-elle à Antigone. « Nous n'avons pas la force de défier l'état ». « Tu as choisi ton rôle », répondit Antigone. « Pour moi, j'irai ensevelir le frère que j'aimais ». « Tu n'en as pas la force » s'écria Ismène. « Si ma force me trahit, alors je céderai » ; dit Antigone. Elle quitta sa soeur et Ismène n'osa la suivre. Au palais, quelques heures plus tard, Créon fut alarmé par un cri : « Malgré ta défense, Polynice a été enseveli ! » Il sortit en hâte et rencontra les soldats qu'il avait chargés de garder le corps de Polynice. Ils entouraient Antigone. « Cette jeune fille lui a donné la sépulture » crièrent-ils. « Nous l'avons vue. Un épais vent de sable l'a d'abord dissimulée mais quand il s'est dissipé, le corps était enterré et la jeune fille offrait une libation au mort ». « Tu connais sa monnaie ? » demanda Créon. « Oui, » dit Antigone. « Et tu as transgressé la loi ? » « Ta loi, qui n'est pas celle des dieux ni celle de la Justice » dit Antigone. « Les lois non écrites qui nous viennent des dieux ne sont ni pour hier ni pour demain mais de tous les temps. » Ismène sortit en pleurant du palais et vint se placer à côté de sa soeur. « Je l'ai aidée », dit-elle. Mais Antigone protesta. « Elle n'est pour rien dans ce qui s'est passé » dit-elle à Créon, et elle pria sa sœur de ne plus ajouter un mot. « Tu as choisi de vivre et moi j'ai choisi de mourir. » Comme on l'emmenait à la mort, elle s'adressa aux assistants :

« Regardez moi, voyez ce que je souffre

Pour avoir observé la plus haute loi. »

Ismène disparaît. Pas un récit, pas un poème ne lui est consacré. La Maison d'Œdipe, la dernière de la famille royale de Thèbes, n'existe plus. »

Edith Hamilton, La Mythologie, Marabout Université.

Toute la difficulté étant principalement de savoir en quoi consiste vraiment le droit naturel, et c'est là la tâche de la philosophie de rechercher la vérité du droit, la nature ou l'essence du droit véritable. En effet la notion de droit naturel est une notion ambiguë car si l'on entend par là un pouvoir ou une liberté qui m'est accordée par la nature, on pourrait rapidement être conduit à assimiler le droit et la force et ainsi à légitimer la violence, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle toute réflexion philosophique au sujet du droit se doit de commencer par une réflexion sur les rapports entre droit et force.

6.2 Le droit et la force

L'idée selon laquelle la nature nous donnerait des droits proportionnels à la force dont nous pouvons disposer pour nous imposer vis à vis d'autrui a été défendue par certains sophistes qui en opposant la loi et la nature prétendaient définir la justice par la conformité à la nature. La nature aurait donné plus de droits aux forts qu'aux faibles. Cette position se trouve illustrée par *Le discours de Calliclès* tel qu'il est présenté dans un dialogue de Platon intitulé *le Gorgias*.

DISCOURS DE CALLICLES

“La loi est faite par les faibles et par le plus grand nombre. C'est donc par rapport à eux-mêmes et en vue de leur intérêt personnel qu'ils font la loi et qu'ils décident de l'éloge et du blâme. Pour effrayer les plus forts, les plus capables de l'emporter sur eux, et pour les empêcher de l'emporter en effet, ils racontent que toute supériorité est laide et injuste, et que l'injustice consiste essentiellement à vouloir s'élever au-dessus des autres : quant à eux, il leur suffit, j'imagine, d'être au niveau des autres, sans les valoir. Voilà pourquoi la loi déclare injuste et laide toute tentative pour dépasser le niveau commun, et c'est cela qu'on appelle l'injustice. Mais la nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut le plus doit l'emporter sur celui qui vaut le moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez les hommes, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi-que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise. De quel droit, en effet, Xerxès vint-il porter la guerre dans la Grèce, ou son père chez les Scythes ? et combien de cas semblables on pourrait citer ? Mais tous ces gens-là agissent, à mon avis, selon la vraie nature du droit, et, par Zeus, selon la loi de la nature, bien que ce soit peut-être contraire à celle que nous établissons, nous, et selon laquelle nous façonnons les meilleurs et les plus vigoureux d'entre nous, les prenant en bas âge, comme des lionceaux, pour nous les asservir à force d'incantations et de momeries, en leur disant qu'il ne faut pas avoir plus que les autres et qu'en cela consiste le juste et le beau. ”

PLATON, Gorgias 483 b - 484, Les Belles Lettres.

Dans ce texte, qui n'exprime pas la véritable pensée de Platon, mais celle d'un sophiste qui est l'interlocuteur de Socrate dans ce dialogue, Calliclès défend l'opinion selon laquelle les plus forts doivent dominer les plus faibles selon la loi de la nature et contrairement à la loi des hommes qui en instaurant une certaine égalité rabaisse les hommes les plus forts au rang des plus faibles.

Selon Calliclès, c'est parce qu'ils sont plus nombreux et plus rusés, que les plus faibles parviennent à imposer leur volonté aux plus forts.

Apparemment cette argumentation semble d'une logique implacable, bien que pourtant elle choque notre conscience morale, ce qui la rend discutable.

Cette réaction de notre part est-elle due au fait que comme le dit Calliclès nous avons été « façonnés » par la loi des hommes et pris *"en bas âge comme des lionceaux, pour être asservis à force d'incantation et de momeries"*, ou sommes nous choqués par cette argumentation en raison d'une faille qu'elle contiendrait, d'un défaut qui serait masqué par l'habileté sophistique de Calliclès ?

Analysons plus en détail ce que nous dit Calliclès : La justice, selon lui se situerait dans la nature qui aurait donné la force aux plus forts pour dominer les plus faibles, mais en raison de leur nombre et de leur ruse les plus faibles se seraient imposés aux plus forts, ce qui du point de vue de Calliclès est injuste puisque contraire à la nature.

Mais qu'est-ce que la force ?

Sinon un pouvoir, une puissance physique, morale ou intellectuelle que certains possèdent de fait, c'est-à-dire que la force est détenue par certains et pas par d'autres, et cela ne peut que se constater.

D'ailleurs la force ne peut s'évaluer que par un constat, c'est-à-dire par la reconnaissance d'un fait. Dans une lutte, un combat, le plus fort ne peut être désigné à l'avance, sa force ne peut être décrétée ni évaluée *a priori*, il faut attendre l'issue du combat pour juger qui est le plus fort, car le plus fort est celui qui de fait l'emporte sur le plus faible.

Mais si comme le dit Calliclès « *la marque du juste est la domination du puissant sur le faible* », toute domination est juste puisqu'elle appartient à l'ordre des faits dans lequel la force s'exerce et

se constate ; et dans ces conditions ceux que Calliclès nomme les plus faibles deviennent les plus forts puisqu'ils dominent, car si la force fait loi quelle que soit sa nature (le nombre, la ruse, qu'elle soit physique ou morale) cela signifie qu'elle est toujours légitime, ou alors, si on établit une échelle de valeur entre les différentes formes de force, on se référera nécessairement à un critère supérieur d'ordre moral déterminant quel est le bon usage de la force. Ce ne sera donc plus la force pure qui sera au fondement du droit et de la justice.

L'argumentation de Calliclès ne peut donc être défendue car elle confond le fait et le droit, ce qui est et ce qui doit être.

Or, si comme le dit Calliclès, la force fait le droit, ce qui est est toujours ce qui doit être et par conséquent il devient totalement absurde de faire appel à des notions morales comme celles de justice et de droit pour faire valoir ses prétentions légitimes.

Si véritablement la force est au fondement du droit, celui qui est dominé n'a plus qu'à se taire, s'il est faible, ou à devenir le plus fort en s'imposant de fait à ceux qui le dominent. Mais peut-on encore parler de droit dans de telles conditions, ne sommes nous pas alors perdus dans le monde de la violence pure où le droit n'a plus rien à faire, a perdu toute signification, si ce n'est peut-être de donner l'illusion à ceux qui sont soumis à la force que leur esclavage est juste et inéluctable.

Cette argumentation est celle que développera plusieurs siècles plus tard J. J. Rousseau dans un texte célèbre extrait du *Contrat social* et dans lequel il montre que la notion de « droit du plus fort » est totalement absurde et contradictoire.

DU DROIT DU PLUS FORT

« Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De-là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe : Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ?

Supposons un moment ce prétendu droit, Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable. Car sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause ; toute force qui surmonte la première, succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément on le peut légitimement, et puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? S'il faut obéir par force on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcée d'obéir on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force, il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner ? car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours. »

Ce texte de Rousseau est une interrogation sur le sens de l'expression *droit du plus fort* qui rappelle bien entendu la conception de la justice développée par Calliclès et qui prétend enraciner le droit dans la nature.

Rousseau rejettera d'ailleurs l'idée même de droit naturel, dans la mesure où pour lui il n'y a dans l'état de nature que solitude, ou violence lorsque la société commence à se développer.

Il ne peut y avoir pour Rousseau d'état de droit que dans le cadre d'une organisation établie à partir de conventions. C'est pourquoi il écrira dans le *Contrat social* que le droit est affaire de convention.

Pourquoi donc selon Rousseau, la notion de "droit du plus fort" est-elle condamnable ? et surtout incohérente et insensée ?

- Il ne s'agit que d'un subterfuge utilisé par les puissants pour justifier et asseoir leur pouvoir.
- Le droit n'a rien à voir avec la force, car si la force s'impose d'elle-même, à quoi bon, faire appel au droit pour la légitimer ?

6.2.0.0.1 1° partie - 1° paragraphe :

La première idée est formulée de manière à la fois concise et explicite dans la première phrase du texte :

Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. De-là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. ~

Cette phrase met tout d'abord en évidence l'insuffisance de la force pour permettre au maître de conserver le pouvoir de manière durable, en effet la force varie et l'on ne peut être le plus fort que relativement à un moment ou une situation, il est toujours possible qu'un jour surgisse un être plus fort que le maître qui se dresse contre lui pour prendre sa place.

Il faut donc tout faire pour éviter qu'un tel événement ait lieu, il faut donc faire croire au peuple que le maître, non seulement est invincible mais également que la domination qu'il exerce est juste et légitime. Il faut donc donner à la force l'apparence du droit (transformer = changer de forme) et à l'obéissance (sous la contrainte) l'apparence du devoir (d'une obligation morale à laquelle on se soumet librement).

Conquérir sa liberté consiste donc avant tout à se libérer de cette illusion et c'est à cette tâche que s'attaque Rousseau lorsqu'il analyse ensuite la notion de droit du plus fort pour montrer en quoi elle est contradictoire.

Un tableau permet d'ailleurs de mettre en évidence les contradictions qu'elle contient.

<i>Droit</i>	<i>Force</i>
Devoir	Obéissance par prudence
Puissance morale	Puissance physique
Volonté (liberté)	Nécessité (contrainte)

La force appartient au registre de la nécessité physique, tandis que le droit relève de l'obligation morale. Droit et force sont deux notions antithétiques appartenant à deux registres différents. D'un côté (celui du droit) nous nous situons dans le registre de la liberté, tandis que de l'autre (celui de la force) nous nous trouvons dans celui de la contrainte.

6.2.0.0.2 2° partie - second paragraphe

Pour justifier sa thèse Rousseau va d'ailleurs employer un raisonnement, comparable à ce que l'on nomme en mathématique "raisonnement par l'absurde". On suppose que l'hypothèse que l'on veut infirmer est vraie et en tirant de celles-ci toutes les conséquences qui en découlent on met en évidence un certain nombre d'incohérences.

Galimatias

: Discours inintelligible, incompréhensible.

Accoler la notion de force au droit ôte à la notion de droit tout son sens.

En effet le droit suppose une règle fixe, permanente et identique pour tous, or la force, quant à elle est variable d'un individu à l'autre, elle ne peut donc instaurer rien de durable car *l'effet change avec la cause* et *un droit qui périt quand la force cesse* n'est plus un droit (ce qui est droit, c'est ce qui n'est ni courbe, ni tordu, or si la force vient distordre la règle il n'y a plus de droit possible).

Si la force domine on n'est plus sous le règne du droit, mais sous celui de la violence où chacun cherche à s'imposer par la force ou subit, qu'il le veuille ou non la force de l'autre (que cette force soit considérée comme juste ou non).

Comme l'écrit Rousseau *le droit n'ajoute rien à la force*.

6.2.0.0.3 3° partie

Ce qu'il confirme dans le 3° § lorsqu'il écrit cette phrase : *Obéissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé*

En effet la soumission à la force étant de l'ordre de la nécessité physique, cette loi ne peut être transgressée, or, si la loi suppose l'obéissance, elle suppose aussi la volonté d'obéir et la possibilité de la transgression (même si celle-ci entraîne une sanction).

On ne peut donc justifier le recours à la force en se fondant sur la nature ou sur son origine divine, cela serait aussi absurde que de considérer que la maladie étant naturelle, il est inutile et contre nature de se soigner.

Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue ; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin ?

Contre la maladie, la raison humaine a découvert un certain nombre de remèdes, et contre un usage violent et illégitime de la force, la raison humaine a découvert le droit, car si seule la force régnait et fondait le droit cela signifierait que les brigands ont autant de droit que les honnêtes gens, ce qui entraînerait donc une situation de lutte, de conflit et d'affrontements permanents, ne garantissant ni la paix, ni la sécurité, ni la liberté, ce qui est la fonction principale du droit, sinon il n'a plus aucun sens et ne sert à rien.

Mais alors la question reste posée de savoir quelles sont *les puissances légitimes* qui définissent le droit et auxquelles selon Rousseau nous devons obéir.

6.3 Légalité et légitimité : le problème des fondements du droit

Cette notion de légitimité renvoie comme nous l'avons déjà précisé dans l'introduction à la no-

tion de droit naturel, tandis que la notion de légalité désigne ce qui est conforme au droit positif. Mais comme le montre Rousseau cette notion de droit naturel est très ambiguë car si elle signifie comme chez de nombreux théoriciens du droit au XVII^e et au XVIII^e siècle les principes qui règlent les rapports entre les hommes à l'état de nature, c'est-à-dire dans un état dans lequel aucune loi établie et aucune autorité instituée ne sont en vigueur, elle peut très bien selon l'idée que l'on se fait de la nature humaine et de cet état, justifier la violence.

Cela entraîne de nombreuses difficultés car il s'agit d'une part d'une notion très floue - car comment savoir si un tel état a existé et ce qu'il devait être - et d'autre part d'une notion pouvant servir de justification à n'importe quelle opinion.

Ainsi Calliclès défend l'usage de la violence au nom de la nature, et il est fort probable en effet que sans aucune loi les hommes se livrent à la plus brutale violence, du moins pendant une durée limitée.

A cette notion de droit naturel il semble donc plus judicieux de substituer un certain idéal du droit déterminant les principes qui devraient être au fondement de toute constitution et de tout état.

Quels peuvent donc être ces principes ?

Si nous tirons les conséquences de ce que nous avons établi précédemment au sujet des rapports entre le droit et la force, il n'est pas très difficile de mettre en évidence le plus essentiel d'entre eux qui est la liberté.

En effet si la force et la contrainte ne peuvent fonder le droit, c'est donc que le droit appartient à un règne dont la violence et la contrainte sont bannies et qui est le règne de la liberté. Ce qui ne signifie évidemment pas qu'il soit impossible de faire appel à la force pour faire respecter le droit, car il s'agit alors d'une force d'une nature différente dans la mesure où elle n'a pas la prétention de fonder le droit, mais lui est soumise, son usage étant déterminé par celui-ci.

Mais un problème reste malgré tout posé : Comment fonder le droit sur la liberté ?

Si chacun est libre, chacun va vouloir satisfaire tous ses désirs de façon incontrôlée et va pouvoir chercher à les satisfaire aux dépens d'autrui. ainsi, le problème que l'on souhaitait résoudre réapparaît et avec lui la violence et l'insécurité qui limite la liberté.

Il semble donc nécessaire pour résoudre ce problème de distinguer en l'homme deux niveaux de liberté, d'une part une liberté individuelle illimitée et spontanée qui est fragile et finalement illusoire dans la mesure où elle est toujours exposée à une agression extérieure et susceptible d'être limitée par la liberté d'autrui et d'autre part une liberté collective résultant de la prise de conscience par chacun qu'il est impossible de construire une société durable, paisible et garantissant pour chacun un maximum de liberté, si subsiste le conflit des égoïsmes.

C'est pourquoi la société et l'état qui la structure ne peuvent se fonder que sur une volonté libre, mais commune des membres de la collectivité.

C'est cette volonté que Rousseau nomme Volonté Générale.

Volonté générale : Il s'agit de la volonté du corps social, du peuple tout entier, uni par et dans le contrat social, cette volonté est souveraine et comparable à une personne morale, elle ne peut donc être assimilée à la "volonté de tous" qui ne serait que la somme des volontés particulières, ni même à la volonté de la majorité qui reste une volonté particulière.

Mais pour que cette volonté soit reconnue il faut qu'au préalable un contrat ait été passé entre tous les membres de la collectivité, c'est-à-dire un pacte entre chacun des membres de la société s'accordant pour vivre ensemble et se soumettre à une autorité commune.

Le contrat social est ainsi défini par Rousseau comme l'ensemble des conventions fondamen-

tales qui *bien qu'elles n'aient peut-être jamais été énoncées*' sont cependant impliquées par la vie en société et ce contrat peut se formuler en ces termes :

Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout."

Du Contrat Social, Livre I, Chap. VI

Mais un problème reste posé : Comment connaître les vœux de cette volonté de façon infallible ? (le scrutin populaire ne suffisant pas, il n'exprime que la volonté de la majorité - et d'ailleurs pour que cette volonté soit reconnue légitime, il faut que la volonté générale l'ait décidé, et de préférence que la volonté de la minorité puisse continuer à s'exprimer).

Certes cette volonté exprime l'intérêt général et correspond dans une certaine mesure à l'application des principes de la raison humaine aux rapports sociaux afin que ceux-ci ne soient pas de purs rapports de force. Mais les hommes ne sont pas faits que de raison, ils sont aussi soumis à leurs passions et recherchent souvent en premier lieu leur intérêt particulier.

Il faudrait donc comme l'écrit Rousseau :

faire appel à une intelligence supérieure qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune ; qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond ; dont le bonheur fut indépendant de nous, et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre ; enfin qui dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, put travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes."

Du Contrat social, Livre II, Chap. VII

Cette phrase de Rousseau met ici en évidence le problème de l'imperfection des lois qui sont créées par des hommes qui sont parties prenantes de la société dans laquelle ils doivent légiférer, ils ne peuvent donc, même quand ils le veulent faire totalement abstraction de leurs intérêts particuliers.

D'autre part la volonté générale telle que Rousseau la conçoit ne peut exprimer que les droits du citoyen et ne laisse aucune place à ce que nous appelons aujourd'hui "les Droits de l'homme", ces droits qui sont naturels et antérieur au contrat ne signifient rien pour Rousseau qui pense qu'il n'y a de droit que défini par l'autorité souveraine de l'état, c'est-à-dire par la volonté générale qui ne s'exprime que dans et par le contrat.

Plus globalement le problème est ici celui des rapports entre l'individu, la société et l'état, l'individu ne peut être totalement soumis à la société, ni la société être totalement recouverte par l'état sans que la liberté individuelle soit niée et écrasée.

6.4 Conclusion

C'est pourquoi en conclusion nous insisterons sur les principes sur lesquels se fondent les états modernes afin de se garantir contre toute forme de despotisme et de totalitarisme.

- Le premier principe est celui de la séparation des pouvoirs (principe auquel Rousseau était d'ailleurs hostile) qui était préconisée par Montesquieu (1689 - 1755).
- Le second consistant à accepter à l'intérieur de la société des contre-pouvoirs (syndicat, partis politiques, association,...) chargés d'alerter l'opinion publique lorsque les droits de l'homme sont bafoués.

Tout ceci nous permet d'insister sur la nécessité d'une vigilance permanente de la part du citoyen dans une démocratie, mais aussi sur la nécessité d'une instruction suffisante pour éclairer sa réflexion afin que la souveraineté du peuple ne se transforme pas en cette dictature de l'opinion dénoncée par Platon.

7. La raison

7.1 Introduction

Le terme de raison n'est en rien spécifique au vocabulaire philosophique, il est même un de ceux que l'on retrouve et que l'on emploie très fréquemment dans le langage ordinaire, ainsi des expressions comme *avoir raison*, *être raisonnable* ou des questions du type *pour quelle raison as-tu fais cela ?*, *Quelle est la raison qui explique ce phénomène ?*, ne sont pas dénuées de sens pour celui qui n'a aucune culture philosophique.

Ces expressions nous mettent face à notre expérience de la raison, d'une part nous percevons la raison comme une faculté par laquelle nous sommes en mesure de distinguer le vrai du faux et peut-être aussi le bien du mal, le juste de l'injuste ; et d'autre part nous l'envisageons comme un principe ordonnant non seulement nos pensées mais également le monde, n'est-ce pas ce que nous supposons lorsque nous parlons de *la raison d'un phénomène* pour désigner sa cause, ou de *la raison d'être d'une chose* pour désigner, non seulement sa cause, mais également le sens que l'on peut donner à son existence.

Plusieurs questions peuvent donc se poser à nous à la suite d'un tel constat :

Tout d'abord, si l'on envisage la raison comme faculté d'atteindre la vérité soit directement soit par l'intermédiaire de la démonstration, la question se pose de savoir pourquoi nous sommes sujets à l'erreur ou à l'incertitude et à l'opinion.

D'autre part, si la raison peut-être pratique et guider notre conduite, comment se fait-il que bien que voyant le bien ou le juste, nous soyons souvent tentés de faire tout le contraire et de nous conduire de façon déraisonnable ?

En dernier lieu la question que nous poserons sera plutôt d'ordre métaphysique^{7.1} ou ontologique^{7.2} : comment se fait-il que nous puissions percevoir la raison comme étant à la fois principe de l'ordre de nos pensées et du monde, d'où vient cet accord ?

Ce point sera abordé dans le chapitre suivant concernant la vérité.

7.2 La cause de nos erreurs

S'il est un auteur qui a traité de manière particulièrement approfondie la question de la raison, c'est bien Descartes qui principalement dans le premier chapitre du *Discours de la méthode* s'interroge sur la cause de nos égarements et de nos incertitudes.

7.2.1 Explication et commentaire des deux premiers paragraphes du Discours de la méthode de Descartes

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée; car chacun pense en être si bien pourvu que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont

point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent: mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent. Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte ou la mémoire aussi ample ou aussi présente, que quelques autres. Et je ne sache point de qualités que celles-ci qui servent à la perfection de l'esprit; car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun; et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce."

Descartes, *Discours de la méthode*, première partie.

Si nous nous contentons d'une lecture superficielle de ce texte il peut sembler facile d'en dégager le thème et la thèse.

Le **thème** serait le bon sens et la **thèse** concernerait la répartition égale du bon sens en tous les hommes.

Cependant la formule utilisée par Descartes dans la première phrase du texte, peut paraître dans une certaine mesure ironique, d'autant plus que Descartes apportera ensuite une restriction à son propos en précisant dans le second paragraphe du texte que si le bon sens est également réparti ce n'est pas pour autant que les esprits sont tous aussi parfaits les uns que les autres.

Il faudra donc s'interroger sur ce qui différencie bon sens et esprit dans ce texte. Il convient donc lors de la lecture d'un texte philosophique de se garantir, de se préserver d'un défaut contre lequel Descartes nous met d'ailleurs en garde dans le 1^o précepte de la méthode (C.F. la 2^o partie du Discours) et qui est la précipitation, c'est-à-dire le jugement trop rapide, trop hâtif avant tout examen.

En effet que ce texte traite du bon sens cela ne fait aucun doute, mais pourquoi Descartes en parle-t-il ici ?

Pour résoudre quel problème ? Et tout d'abord quelle signification faut-il donner ici à la notion de bon sens ?

7.2.1.1 Analyse préalable du texte

7.2.1.1.1 La notion de bon sens

Quelles sont, si l'on suit l'ordre du texte les définitions du bon sens données par Descartes ?

"La puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux."

"Le bon sens ou la raison."

Le terme de bon sens n'est donc pas à prendre ici dans sa signification courante et ordinaire,

comme lorsque l'on parle du bon sens populaire en évoquant une sagesse pratique qui paraît plus proche de l'opinion que de la philosophie. Le bon sens cartésien est plutôt de l'ordre d'une faculté de connaissance dont la fonction naturelle est la recherche de la vérité.

Et que nous dit Descartes à propos du bon sens, que "*c'est la chose au monde la mieux partagée*", ce qu'il reformule ensuite ainsi "*le bon sens ou la raison est naturellement égal en tous les hommes*". Cette faculté est ensuite présentée comme spécifique (propre à l'espèce) puisqu'elle est "*la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes*". Ce n'est donc pas comme le fait remarquer Descartes à la fin du texte une faculté accidentelle (l'accident étant un caractère contingent, c'est-à-dire non-nécessaire qui pourrait très bien ne pas appartenir à une chose sans pour cela modifier sa nature), mais au contraire le bon sens appartient à la forme ou nature de l'homme, il définit ce qu'est nécessairement un homme, ce qu'il ne peut pas ne pas être, autrement dit être homme c'est nécessairement être doué de bon sens, la raison est donc une faculté spécifique de l'homme.

Comment est-elle définie?

Comme faculté de bien juger "*Puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux.*"

Juger : Affirmer ou nier quelque chose à propos d'un objet, pouvoir définir ce qu'il est ou n'est pas en identifiant ses caractères essentiels = ce qui est vrai (ce qui est) ou ce qui est faux (ce qui n'est pas).

Pourquoi Descartes traite-t-il du bon sens et quel problème pose-t-il?

Si nous possédons tous cette faculté comment se fait-il que nous soyons tous sujets à l'erreur et à la diversité des opinions? (Toutes les opinions ne pouvant être vraies en même temps).

En droit, en théorie, nous devrions tous pouvoir accéder à la vérité et pourtant en fait cela ne se confirme pas, c'est donc qu'il y a un défaut quelque part, qui ne peut être dans la faculté elle-même, qui, par nature, ne peut contenir en elle aucun germe d'erreur ou de fausseté. Où faut-il donc situer ce défaut?

C'est dans notre manière d'utiliser le bon sens que Descartes va situer ce défaut. Cela est d'ailleurs confirmé par une phrase du texte "*Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon le principal est de l'appliquer bien.*"

A quelle notion renvoie implicitement ce thème de l'application de l'esprit?

La notion dont il est question implicitement dans le texte est celle de méthode.

7.2.1.1.2 La notion de méthode

Le terme même de méthode n'est pas présent dans le texte mais il est sous-entendu dans de nombreuses phrases ou expressions. Ainsi pour expliquer la diversité de nos opinions Descartes dit que cela vient de ce que "*nous conduisons nos pensées par diverses voies*", comme nous l'avons déjà souligné que le principal est "*d'appliquer bien son esprit*" et que le meilleur moyen de progresser est de suivre "*toujours le droit chemin*". Aussi touchons nous là peut-être le véritable thème du texte, ce dont il est question dans tout le texte, c'est-à-dire la méthode, la nécessité de la méthode.

Pourtant le texte ne se réduit pas non plus à la seule démonstration de la nécessité de conduire méthodiquement sa raison. En effet, Descartes, pour relativiser ce qu'il affirme au début du texte sur la répartition égale du bon sens en chacun de nous, va également aborder la question de l'inégalité des esprits, mais cela pour indiquer précisément qu'un esprit même imparfait peut aller plus loin dans la recherche de la vérité qu'un esprit brillant qui ne ferait qu'errer, se laissant guider par le hasard des opinions comme le lièvre de la fable se laisse distraire par toutes les tenta-

tions qu'il rencontre en chemin.

Mais comment Descartes peut-il affirmer que tous les esprits ne sont pas parfaits alors qu'il prétend auparavant que le bon sens est également réparti entre tous les hommes, n'y-a-t-il pas là une contradiction?

Comment peut-il même affirmer que les esprits les moins doués peuvent dans certaines conditions accéder plus facilement à la vérité que les esprits les plus brillants et les plus parfaits?

En effet nous dit-il "*Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus,...*" On peut d'ailleurs se demander ce que viennent faire ici le vice et la vertu qui sont des qualités morales plutôt qu'intellectuelles ?

Quel est donc ce vice qui nous éloigne du vrai?

Quelle est donc cette vertu qui nous en rapproche?

Nous trouverons peut-être en réfléchissant au sens de cette formule une réponse à l'un des problèmes que pose ce texte : Pourquoi certains esprits se conforment-ils à une méthode rigoureuse et pas d'autres ? Cela ne peut en effet provenir des facultés de connaissance elles-mêmes puisque le bon sens en tant que faculté essentielle ne contient en lui-même aucun germe de fausseté et que les autres facultés dont nous allons parler, peuvent certes constituer une aide non-négligeable pour l'esprit, mais ne sont pas pour autant nécessaire à la connaissance de la vérité.

Cette difficulté est rapidement surmontée si l'on distingue esprit et raison, si l'on ne réduit pas l'esprit à la raison.

7.2.1.1.3 La notion d'esprit

Si l'esprit comprend en lui la raison, la raison n'est pas tout l'esprit, l'esprit contient d'autres facultés qui ne sont pas égales en tous les hommes, qui ne présentent pas les mêmes qualités chez chacun d'entre nous. Il s'agit donc :

- **de la promptitude de la pensée**

"..., même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte,...",

il s'agit ici de la faculté de comprendre, de relier entre elles des propositions, de saisir le rapport entre des jugements avec plus ou moins de rapidité, mais sans précipitation.

ex : En mathématiques certains seraient plus lents que d'autres pour résoudre certaines équations.

- **de la netteté et de la distinction de l'imagination**

"..., l'imagination aussi nette et distincte,..". Littéralement l'imagination désigne la faculté de former des images, c'est-à-dire des représentations dans l'esprit ayant une forme sensible. On se représente par exemple un visage comme si on le voyait, même si la personne est absente. L'imagination peut donc emprunter ses éléments à l'expérience sensible et permettre de construire des êtres imaginaires (les monstres, les chimères ou les centaures) et dans le domaine de la connaissance elle permet d'illustrer certaines idées par des exemples (pas toutes - pas d'image du chilio-gone, pas d'image de dieu).

- **de l'ampleur et de la présence de la mémoire**

"..., ou la mémoire aussi ample, ou aussi présente,..." La mémoire est la faculté de retenir, de se souvenir de ce qui a été appris dans le passé, ses capacités peuvent donc être d'une part

- a) quantitative : l'ampleur, c'est-à-dire la capacité de retenir plus ou moins de choses pour

soutenir le raisonnement, et d'autre part

D'autre part,

- b) qualitative : Présence = capacité de rendre présent, la mémoire permettant de présenter à nouveau ce qui a été assimilé dans le passé, il faut retrouver le souvenir comme s'il était présent avec le plus possible de netteté et de précision.

C'est donc dans la possession de ces facultés qui sont de l'ordre des accidents que se fait la différence entre les esprits et non dans la possession du bon sens qui définit la forme ou nature de l'homme.

Ainsi après avoir effectué cette analyse patiente des éléments principaux du texte nous pouvons en dégager avec plus de précision l'idée essentielle ainsi que tous les éléments constitutifs d'une introduction dans un commentaire de texte.

7.2.1.2 Explication et commentaire du texte

7.2.1.2.1 Introduction

Le thème du texte ne sera pas simplement le bon sens, mais aussi et surtout la méthode, c'est-à-dire la condition rendant possible la recherche de la vérité.

La thèse défendue par Descartes ne se réduira pas simplement à affirmer l'égale répartition du bon sens mais aussi et surtout à affirmer que seule une démarche méthodique peut permettre à la raison d'éviter l'opinion et l'erreur et de progresser constamment vers la vérité.

Cela dit cette thèse ne va pas sans présenter certaines difficultés et ce texte présente en plusieurs points un caractère **problématique**.

Il faudra certes au cours du développement résoudre les problèmes contenus dans les questions suivantes :

- a) Comment expliquer la diversité des opinions si la raison est universelle et équitablement partagée entre tous les hommes?
- b) Comment peut-on affirmer que le bon sens est égal en tous les hommes et affirmer ensuite que certains esprits sont plus parfaits que d'autres?
- c) Mais le problème principal qu'il faudra élucider ne sera-t-il pas de savoir pourquoi certains esprits sont rigoureux et d'autres pas?

L'enjeu du texte n'est-il pas en effet l'affirmation de la possibilité pour tout esprit d'accéder à la vérité s'il en a le courage, s'il fait l'effort de conduire par ordre ses pensées. Et nous retrouvons d'ailleurs ici des notions d'ordre moral qui font écho à celle de vice et de vertu que nous avons soulignées précédemment. Ainsi donc après avoir dégagé ces perspectives de travail nous pouvons commencer l'analyse de l'argumentation et le commentaire de ce texte.

7.2.1.2.2 Développement

Nous commencerons donc par reprendre la première phrase du texte :

"Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont."

7.2.1.2.3 1° moment

Il s'agit là d'une affirmation concernant l'égalité répartition du bon sens. Sur quel argument repose cette affirmation dont nous avons déjà souligné le caractère ironique?

Descartes semble nous dire en effet que la raison est également répartie puisque ceux qui paraissent les plus bêtes ne réclament pas plus de raison qu'ils en ont.

Autrement dit c'est l'absence de désir qui justifie la présence de la raison en chacun de nous. Si la raison n'était pas également répartie il y aurait un sentiment de manque chez certains ce qui entraînerait un désir. Mais puisqu'il y a absence de désir c'est qu'il n'y a pas de manque et qu'il y a donc une répartition égale.

Cet argument n'est pas à proprement parler une preuve irréfutable, ceux qui seraient déficients en matière de raison pourraient très bien l'être au point de ne pas le voir. D'ailleurs Descartes ne prétend pas ici démontrer une vérité, mais simplement énoncer une vraisemblance (C.F. la phrase suivante) : "*En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent*" Autrement dit, pour que les hommes se comprennent il doit y avoir en eux quelque chose de commun.

Descartes ne semble donc pas vouloir polémiquer sur cette question et par le ton ironique, il met de son côté le lecteur qui prend son texte au pied de la lettre et celui qui en saisit l'ironie.

Remarque : D'autant que la bêtise n'est pas pour cela exclue de l'humanité, loin de là, la confiance excessive en soi, l'absence de méthode et les imperfections de l'esprit sont là pour en témoigner. On pourra d'ailleurs s'interroger ensuite sur la bêtise elle-même, ne réside-t-elle pas plus dans la faiblesse de la volonté que dans une défaillance de la raison? Ne voit-on pas en effet se dégager en filigrane dans ce texte le thème de la liberté qui déboucherait sur une morale de la connaissance?

7.2.1.2.4 2° moment

Mais avant de développer ce point il convient d'insister sur l'affirmation de l'importance décisive de la méthode que l'on peut situer de "*En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent...*" à "*..., que ne font ceux qui courent et s'en éloignent.*"

Dans un premier temps Descartes réaffirme la thèse précédente concernant l'égalité répartition du bon sens qu'il définit comme "*puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux*", il suffit donc de se référer au travail d'analyse préparatoire pour expliquer ce passage qui débouche ensuite sur la position d'un problème.

D'où vient la diversité de nos opinions?

(C.F. analyse préparatoire)

- cette diversité ne peut venir de "*ce que les uns sont plus raisonnables que les autres*"
- ce n'est pas la raison elle-même qui est responsable de cette diversité, mais l'usage que nous en faisons
- **Introduction ici du thème de la méthode.**

"la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses."

Deux éléments sont donc à retenir pour comprendre cette phrase :

- 1) Le chemin à suivre ("*diverses voies*")
- 2) La destination du chemin, sa direction, l'objet visé ("*nous ne considérons pas les mêmes*")

choses")

7.2.1.2.5 La voie à suivre :

La vérité ne se trouve que par le moyen de la méthode et l'opinion ou l'erreur résultent, soit d'une absence de méthode, soit d'une méthode mal utilisée ou imparfaite.

7.2.1.2.6 L'objet visé

Il faut faire preuve d'attention dans la recherche de la vérité pour éviter la confusion dans les objets et le manque de clarté dans nos idées.

ex : Ne pas confondre des termes dont le sens peut sembler voisin, le respect et l'amour, le besoin et le désir.

L'erreur serait donc le résultat de la combinaison de ces deux éléments, c'est-à-dire de l'absence de méthode à quoi s'ajoute la confusion des objets.

7.2.1.2.7 D'où viennent ces défauts sources d'erreurs et d'opinions ?

- D'un mauvais choix.
- D'un manque d'attention

Tout cela n'est pas seulement affaire de capacités intellectuelles ou théoriques, mais aussi cela résulte d'un effort insuffisant de la volonté de l'esprit pour gouverner toutes ses facultés.

Il n'y a pas que la raison qui gouverne, l'esprit doit aussi faire effort pour se discipliner, "*s'appliquer bien*".

Il s'agit donc d'un effort de volonté.

Ce qui pose problème car la volonté n'est pas une faculté théorique, mais essentiellement pratique, la volonté est cette force de l'esprit qui me fait agir ; serait-ce donc une action que de bien penser ?

Oui, dans la mesure où la vérité n'est pas une intuition spontanée que l'on va recevoir passivement, la vérité ne peut être découverte que par un effort, une tension de l'esprit qui veut bien penser sans se laisser troubler, abuser ou séduire par des éléments étrangers à la pensée elle-même qui peuvent être source d'erreurs et d'opinions, il faut donc faire un effort de volonté pour évacuer toutes les opinions et sources d'opinions afin de s'orienter vers la vérité.

D'ailleurs pour illustrer cette idée Descartes se réfère à deux exemples empruntés au domaine de l'action.

- 1) Les grandes âmes
- 2) Les marcheurs.

7.2.1.2.8 1) Les grandes âmes

Curieusement cet exemple est pris dans le domaine moral et non dans celui de la connaissance purement théorique (c'est d'ailleurs le seul passage dans lequel il est question de morale). La raison du choix de cet exemple repose sur l'importance accordée par Descartes à la volonté dans la connaissance comme dans la morale, pour bien se conduire dans la vie pratique comme dans la recherche de la vérité il faut le vouloir.

7.2.1.2.9 2) Les marcheurs

C.F. - *Le lièvre et la tortue* - L'homme perdu dans la forêt.

Descartes nous dit ici qu'il vaut mieux aller lentement et sûrement pour trouver la bonne méthode et arriver à bon port que se précipiter et errer. On peut interpréter ce passage comme un refus du modèle du savant génial qui doit ses découvertes à des dons exceptionnels ; au contraire l'esprit le plus commun peut, s'il fait un effort de volonté pour conduire ses pensées méthodiquement, progresser dans la recherche de la vérité. Ainsi comme nous l'avons déjà souligné la bêtise ne réside pas dans la faiblesse des facultés de jugement, mais dans une trop grande confiance en soi qui détermine un mauvais usage de ces facultés (C.F. le lièvre, il a la puissance, mais il n'en fait rien).

C'est pourquoi dans le 3^o moment du texte la méthode est présentée comme annulant l'inégalité des esprits. Dans ce passage Descartes se prend lui-même comme exemple afin d'insister sur la différence entre bon sens et esprit.

C'est d'ailleurs en étudiant ce passage qu'il faudra introduire la différence entre bon sens et esprit qui a été soulignée lors du travail préparatoire et qu'il faudra définir chacune des facultés de l'esprit ainsi que leurs qualités.

Ces qualités, nous dit Descartes servent à la perfection de l'âme, elles servent à la parfaire, c'est-à-dire qu'elles contribuent à sa réalisation, à son accomplissement total.

Il s'agit de qualités annexes venant compléter, parfaire la puissance essentielle de l'esprit, mais dont la présence ne dispense pas l'esprit d'un effort de méthode et en l'absence desquelles l'esprit n'est pas impuissant s'il se conforme à une méthode rigoureuse.

Ainsi cette référence aux qualités annexes de l'esprit (dont la perfection n'est pas nécessaire à la découverte de la vérité) permet à Descartes d'insister sur la suffisance du bon sens à lui-même dans cette recherche. Autrement dit, pour Descartes l'érudition, la tradition philosophique elle-même, ne sont pas nécessaires pour qui conduit bien ses pensées. Ainsi on peut avoir une mémoire très ample, une tête bien pleine sans pour autant utiliser avec discernement son bon sens, sa raison ou lumière naturelle.

Cependant Descartes ne rejette pas cette tradition par principe et n'hésite pas à la fin du texte à recourir à l'argument d'autorité lorsqu'il se réfère aux notions de "*forme*" et "*d'accident*", à ce qu'il nomme l'opinion commune des philosophes.

7.2.1.2.10 Conclusion

L'intérêt de ce texte est donc d'insister sur l'importance décisive de la méthode et de la volonté dans la recherche de la vérité. Même si ces deux mots n'apparaissent jamais dans le texte, ils y sont sans cesse présents. En effet si la raison est égale en tous les hommes, même si les esprits sont inégaux, ils sont tous capables d'accéder à la connaissance s'ils font l'effort de se discipliner ce qui ne peut résulter que d'une décision de la volonté, c'est-à-dire d'un acte de liberté.

Si donc la voie de la vérité est empruntée à la suite d'une libre décision, la question se pose de savoir si notre adhésion à des opinions incertaines et nos erreurs ne peuvent pas être qualifiés de fautes au regard de cette morale de la découverte que nous présente ici Descartes.

7.3 Les règles de la méthode

Le problème se pose cependant de savoir comment définir les règles de la méthode, la raison étant la faculté de penser de manière cohérente et de distinguer le vrai du faux, il convient, pour

que la raison devienne son propre guide qu'elle réfléchisse sur elle-même afin qu'elle mette en évidence les principes de son propre fonctionnement, de sa propre cohérence.

7.3.1 Les règles de la méthode chez Descartes

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre."

Descartes, *Discours de la méthode*, 2^o partie.

La raison nous invite donc à une interrogation et à un travail rigoureux d'argumentation pour tenter de répondre aux questions que l'on se pose.

7.3.1.1 En quoi consiste cette rigueur ?

Cette question concerne celle des fondements de la méthode.

En effet si la rigueur réside dans le respect de règles, elle n'est pas la rigidité, il est nécessaire de justifier, de fonder ces règles, il importe également de savoir les appliquer ce qui nécessite des qualités de jugement.

Il importe donc de distinguer en premier lieu entre **règle** et **convention**.

Les règles de la méthode ne sont pas de simples conventions décidées de manière arbitraire et aléatoire, ces règles sont le produit d'une réflexion philosophique et sont elles-mêmes fondées en raison, c'est ce que nous allons voir avec la conception cartésienne de la méthode.

7.3.1.2 Pourquoi une méthode ?

- Pour échapper au hasard (ex. de l'homme perdu dans une forêt).
- Pour éviter de se perdre d'errer (de commettre des erreurs), de se tromper.

Il serait donc contradictoire de fixer des règles méthodologiques qui seraient des conventions choisies au hasard. Ces règles sont le produit d'une raison qui cherche à se conduire en accord avec elle-même et qui veut connaître ses propres principes.

7.3.1.3 Analyse et commentaire des quatre préceptes du Discours de la Méthode

Quatre règles :

1. Évidence
2. Analyse
3. Ordre
4. Dénombrement

7.3.1.4 La règle d'évidence

"...ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; ..."

ÉVIDENCE

: Littéralement = ce qui se voit.

- **Évidence intellectuelle** = saisie immédiate et certaine d'une vérité à laquelle l'esprit donne naturellement son assentiment.
- **Évidence cartésienne** = intuition intellectuelle de l'idée claire et distincte.

Il ne faut pas confondre l'évidence rationnelle avec les fausses évidences que véhicule l'opinion commune.

L'**idée claire** est une idée dont le contenu est présent à l'esprit attentif. La notion de *clarté* s'oppose ici à celle d'*obscurité*.

L'**idée distincte** est une idée qui ne peut se confondre avec aucune autre. La notion de *distinction* s'oppose à celle de *confusion*.

Une idée **claire et distincte** peut donc être parfaitement définie, elle n'a donc rien à voir avec les pseudo-évidences auxquelles on donne trop rapidement son accord sans réfléchir auparavant.

"...éviter soigneusement la précipitation et la prévention..."

PRÉCIPITATION

: Défaut consistant à juger trop vite avant que l'entendement ne soit parvenu à une complète évidence.

PRÉVENTION

: Défaut consistant à se fier aux fausses évidences et à admettre sans examen de nombreux préjugés.

Comment ?

Par le doute, l'évident est identique à l'indubitable.

"...que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute."

DOUTE : état d'incertitude de l'esprit qui ne peut rien nier ou affirmer . Descartes choisit de suspendre son jugement afin d'établir la vérité.

Descartes décide donc de ne jamais rien affirmer de certain et de définitif tant qu'il aura une seule raison d'en douter, il s'agit de ne pas confondre le probable et le certain.

7.3.1.5 La règle d'analyse

"diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre."

ANALYSER

: diviser, décomposer, résoudre, réduire en ses éléments simple un tout.

ANALYSE

: processus de décomposition d'un tout en ses éléments constitutifs.

Ex : Dans le traitement d'un sujet de dissertation il faut commencer par analyser les termes de la question afin de les définir précisément et de comprendre comment ils sont reliés les uns aux autres.

7.3.1.6 La règle d'ordre :

"...de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés..."

Par ordre il faut entendre ici une succession de termes satisfaisante pour la raison, il s'agit donc d'aller du simple au complexe, après l'analyse des éléments simples du problème il convient de les réunir de façon cohérente.

Ex : Pour le traitement d'un sujet de dissertation après avoir analysé la question posée et défini les termes la composant on va la recomposer pour la reformuler et en préciser le sens.

Ainsi on suivra un ordre logique comparable à celui auquel on se conforme dans une démonstration mathématique en allant de l'analyse à la synthèse.

SYNTHÈSE

: Acte de rassembler, de réunir, de relier, de mettre ensemble, de combiner. Lorsque l'on reformule une question on fait une synthèse de ce qui a été découvert au cours de l'analyse des termes qui la constituent.

7.3.1.7 La règle du dénombrement ou de l'énumération :

"... de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre."

Il faut énumérer chacune des parties du tout que l'on a composé afin de vérifier que l'on n' a sauté aucune étape, d'examiner que le passage d'une idée à une autre se justifie toujours (éviter dans les dissertations les "donc", les "car" qui n'expriment aucun lien logique réel).

Il est nécessaire que les idées s'enchaînent naturellement les unes aux autres par un mouvement continu de la pensée.

7.3.2 Conclusion - Intérêt de cette méthode

- Elle permet de penser par soi-même de façon cohérente, en étant en accord avec les principes universels de la pensée rationnelle.
- Elle permet de partir d'intuitions justes et non d'opinions erronées et admises à la hâte.
- Elle permet ensuite de déduire selon un ordre logique les conséquences de ces intuitions.

Mais si la raison nous guide dans la recherche et la connaissance de la vérité, elle est aussi ce grâce à quoi nous pouvons orienter notre conduite, guider nos actions, c'est pourquoi la raison n'est pas seulement théorique, elle est aussi pratique (au sens de morale - une morale étant par définition une doctrine de l'action), comme l'a fait remarquer le philosophe Em-

manuel Kant.

7.4 La raison pratique

7.4.1 Explication d'un texte d'Emmanuel Kant

"La valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, ni non plus dans quelque principe de l'action qui a besoin d'emprunter son mobile à cet effet attendu. Car tous ces effets (contentement de son état, et même contribution au bonheur d'autrui) pourraient être aussi bien produits par d'autres causes ; il n'était donc pas besoin pour cela de la volonté d'un être raisonnable. Et cependant, c'est dans cette volonté seule que le souverain bien, le bien inconditionné, peut se rencontrer. C'est pourquoi se représenter la loi en elle-même, ce qui à coup sûr n'a lieu que dans un être raisonnable, et faire de cette représentation, non de l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, cela seul peut constituer ce bien si excellent que nous qualifions de moral, présent déjà dans la personne même qui agit selon cette idée, mais qu'il n'y a pas lieu d'attendre seulement de l'effet de son action. Mais quelle peut donc bien être cette loi dont la représentation, même sans avoir égard à l'effet qu'on en attend, doit déterminer la volonté pour que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? Puisque j'ai dépossédé la volonté de toutes les impulsions qui pourraient être suscitées en elle par l'idée des résultats dus à l'observation de quelque loi, il ne reste plus que la conformité universelle des actions à la loi en général, qui doit seule lui servir de principe ; en d'autres termes, je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle."

Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, Première section, 1797

Thème du texte : la valeur de l'action morale

Thèse : Cette valeur réside dans la volonté de l'être raisonnable de respecter la loi morale pour elle-même, de telle sorte qu'il agisse par devoir conformément à une loi universelle dictée par la raison.

7.4.2 Explication

7.4.2.1 1^o partie (du début à "...la volonté d'un être raisonnable")

Dès le début du texte Kant annonce la thèse qu'il va défendre ensuite en affirmant que "La valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend", mais dans la nature de la volonté qui le détermine (il est question à la fin de cette partie du texte de la volonté d'un être raisonnable). Ici Kant veut mettre en évidence ce qui caractérise essentiellement l'acte moral, ce dernier, en effet ne se définit pas par ses effets.

Ainsi ce n'est pas parce que je fais du bien à autrui que l'acte par lequel j'apporte une satisfaction à mon semblable est nécessairement un acte moral. Ce n'est pas non plus mon intention de le satisfaire qui peut rendre mon acte moral.

" La valeur morale de l'action ne réside pas dans l'effet qu'on en attend, ni non plus dans quelque principe de l'action qui a besoin d'emprunter son mobile à cet effet attendu."

En effet je puis vouloir être agréable à quelqu'un parce que cela me fait plaisir, parce que je

suis, dans le moment de mon action, dans de "*bonnes dispositions*".

Mais pour que l'action soit morale, il ne faut pas que son mobile soit de produire l'effet de l'action (faire plaisir à autrui), il faut que l'intention de l'action soit d'une toute autre nature. Un tel effet, n'importe quel être vivant pourrait le produire sur son semblable sans pour autant faire preuve de moralité, en effet cela ne nécessite pas d'être doué de raison pour y parvenir.

La morale en tant qu'elle est spécifiquement humaine ne peut donc être que le fait d'un être raisonnable.

En quoi peut donc consister une telle intention ?

7.4.2.2 2° partie ("*Et cependant...*" à "*...de l'effet de son action*")

Il s'agit, conformément à ce que Kant écrit dans la seconde partie (de "*C'est pourquoi...*" à "*...de l'effet de son action*"), de la volonté d'un être raisonnable, la seule dans laquelle "*le souverain bien, le bien inconditionné, peut se rencontrer.*"

Il s'agit donc, pour résumer, d'une volonté voulant le bien pour lui-même, parce qu'il est raisonnable de le vouloir et non pas en réponse à une quelconque inclination sensible, ce n'est pas par sympathie pour l'autre que je lui fais du bien (et en effet, agir moralement, c'est aussi faire le bien, être juste, généreux, humain, même avec les êtres qui nous sont antipathiques).

Mais alors pourquoi vais-je me sentir obligé d'agir moralement si aucune inclination sensible ne m'y conduit ?

Parce que je suis un être raisonnable disposant d'une volonté l'obligeant à agir moralement. En effet l'être raisonnable est le seul qui puisse "*se représenter la loi en elle-même*", c'est-à-dire qu'il est en mesure de se représenter une règle comme principe de son comportement sans que celle-ci n'ait besoin pour cela d'être orientée vers la satisfaction d'une quelconque inclination sensible.

C'est même d'ailleurs le propre de l'être raisonnable que de pouvoir agir de manière totalement désintéressée, par simple respect pour la règle qui lui est dictée par sa raison. (Il convient cependant ici de bien distinguer le possible et le réel, ce n'est pas parce que l'homme en tant qu'être raisonnable est en mesure d'agir de cette manière qu'il le fera nécessairement, le mérite d'agir moralement réside précisément dans ce que pour agir moralement il faut faire un effort et lutter contre ses tendances naturelles. C'est en ce sens que l'acte moral est l'acte libre par excellence puisqu'il résulte d'un choix et d'une certaine forme de refus de se soumettre à la spontanéité et aux impulsions immédiates. Ainsi l'acte courageux est un acte libre, l'acte libre par excellence, parce qu'il résulte du refus de la peur, du refus de se laisser dominer par une réaction immédiate et irréfléchie.)

C'est d'ailleurs ainsi qu'il faut comprendre ce passage du texte :

"C'est pourquoi se représenter la loi en elle-même, ce qui à coup sûr n'a lieu que dans un être raisonnable, et faire de cette représentation, non de l'effet attendu, le principe déterminant de la volonté, cela seul peut constituer ce bien si excellent que nous qualifions de moral, présent déjà dans la personne même qui agit selon cette idée, mais qu'il n'y a pas lieu d'attendre seulement de l'effet de son action."

La question qui se pose donc alors est de savoir précisément en quoi consiste cette loi à laquelle nous pouvons obéir uniquement par devoir et de manière totalement désintéressée.

7.4.2.3 3° partie (de "*Mais quel peut donc bien être...*" à la fin du texte.)

Cette question est d'ailleurs posée par Kant au début de cette troisième et dernière partie du

texte :

"Mais quelle peut donc bien être cette loi dont la représentation, même sans avoir égard à l'effet qu'on en attend, doit déterminer la volonté pour que celle-ci puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ?"

Cette loi est celle à laquelle doit obéir un être qui ne se laissant plus guider par ses impulsions sensibles, ne se laisse guider que par sa seule raison, il faut que la loi soit parfaitement et absolument conforme aux principes de la raison pour qu'elle soit reconnue comme morale, s'il y a dans la règle qui détermine mon action, ne serait-ce qu'un élément dont la réalisation pourrait entrer en contradiction avec la volonté d'un être raisonnable, je ne pourrais que la rejeter. C'est pourquoi Kant formule ainsi la loi morale :

"je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle."

Le terme de "maxime" désigne ici la règle particulière de mon action, celle à laquelle j'obéis en tant que simple volonté particulière pouvant être déterminée par n'importe quelle inclination, tandis que le terme de "loi universelle" désigne un principe d'action dont la valeur pourra être reconnue par n'importe quel être raisonnable, autrement dit pouvant valoir comme règle pour tout sujet quel qu'il soit.

Ainsi, par exemple, la maxime "*mens*" peut servir de règle particulière à telle ou telle action précise, cependant elle ne peut être érigée en loi universelle, si en effet tous les hommes s'imposaient cette loi, il ne serait plus possible de communiquer les uns avec les autres et il serait impossible de constituer une communauté d'êtres raisonnables.

En revanche la maxime "*ne mens pas*" peut et doit être érigée sous la forme d'une loi universelle puisque si tous les hommes la respectaient cela contribuerait indéniablement à la construction d'une société d'être raisonnable et cela n'entraînerait à l'intérieur de cette société aucune contradiction.

Cela dit, il se peut qu'il y ait des conflits de devoirs, il est, par exemple possible que dans certaines circonstances le mensonge s'avère nécessaire. On a souvent opposé à Kant l'exemple suivant : pendant la seconde guerre mondiale, la gestapo arrive dans une maison dans laquelle sont cachés des juifs ou des résistants, faut-il ou non mentir ? Faut-il par respect pour l'impératif catégorique, dire la vérité et envoyer à la mort ou à la torture des innocents ou des héros ?

Certainement pas ! Kant a proposé également une autre formulation de l'impératif catégorique dans Les fondements de la métaphysique des mœurs :

Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.

Dans les situations que nous venons de décrire, dire la vérité, ne serait-ce pas se mettre au service d'une idéologie méprisant l'humanité en certains hommes, considérés plus comme des moyens que comme des fins ? Il convient donc qu'en conscience nous jugions à quelle formulation de l'impératif catégorique nous devons obéir, et quelle est celle qui doit l'emporter sur l'autre lorsqu'elles entrent en conflit l'une avec l'autre.

7.4.3 Conclusion :

Agir moralement consiste donc à agir comme un être raisonnable, n'obéissant qu'à la loi que lui indique sa raison indépendamment de toute inclination sensible, de tout intérêt particulier et de toute finalité autre que celle d'agir moralement.

Agir moralement c'est agir par devoir, obéir à la loi morale parce qu'elle est la loi morale c'est-à-dire un principe d'action contribuant à la construction d'une véritable communauté humaine, c'est-à-dire composée d'êtres raisonnables.

7.5 Conclusion générale

La raison est donc ce principe de cohérence et ce guide par lequel nous pouvons tenter de mener à bien notre quête du vrai et du bien, elle est ce par quoi il nous est possible de lutter contre la violence en prônant les vertus du dialogue (au sens de dia-logos , "à travers la raison"), en défendant le droit contre la force, elle est finalement ce par quoi l'homme devient humain, donnant ainsi un sens à son histoire.

8. La vérité

8.1 Introduction

Si comme nous avons pu le dégager de notre réflexion sur la raison, cette dernière est ce par quoi nous pouvons mener à bien notre quête de vérité, il reste cependant une série de questions qui se posent à nous, concernant la nature de la vérité et les voies qui y conduisent.

Qu'est-ce que la vérité ?

Comment pouvons nous l'atteindre ?

Pourquoi recherchons nous toujours la vérité ?

8.2 Qu'est-ce que la vérité

Parler de la vérité, c'est en premier lieu se situer immédiatement sur le plan du discours, il ne peut y avoir de vrai en effet que ce que l'on dit ou ce que l'on pense, la vérité n'est pas du côté des choses uniquement, nous ne devons pas confondre le vrai et le réel.

C'est cette idée que développe Spinoza dans le texte que nous allons maintenant étudier.

8.2.1 Explication d'un texte de Spinoza

*La première signification donc de Vrai et de Faux semble avoir tiré son origine des récits ; et l'on a dit vrai un récit quand le fait raconté était réellement arrivé; faux quand le fait raconté n'était arrivé nulle part. Plus tard les Philosophes ont employé le mot pour désigner l'accord ou le non accord d'une idée avec son objet ; ainsi, l'on appelle Idée Vraie celle qui montre une chose comme elle est en elle même ; Fausse celle qui montre une chose autrement qu'elle n'est en réalité. Les idées ne sont pas autre chose en effet que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit. Et de là on en est venu à désigner de même **par métaphore des choses inertes**; ainsi quand nous disons de l'or vrai ou de l'or faux, comme si l'or qui nous est présenté racontait quelque chose sur lui même, ce qui est ou n'est pas en lui."*

Baruch Spinoza, *Pensées métaphysiques*

8.2.1.1 Explication et commentaire du texte

8.2.1.1.1 Introduction

8.2.1.1.1.1 Thème du texte :

la signification des adjectifs "vrai" et "faux".

8.2.1.1.1.2 Thèse :

c'est uniquement dans l'ordre du langage et des jugements que nous pouvons construire et ex-

primer le vrai et le faux, c'est par le langage que ces termes prennent sens.

8.2.1.1.1.3 Problème :

que signifie alors l'emploi de ces termes pour désigner des choses ?

8.2.1.1.2 Analyse de l'argumentation :

8.2.1.1.2.1 1° partie du texte

La 1° partie de ce texte (du début à *„autrement qu'elle n'est en vérité"*) se présente comme un brève histoire des termes même de vrai et de faux allant de leurs origines jusqu'à leur signification moderne.

- Les origines de ces termes :

Selon Spinoza, ces termes n'auraient tout d'abord pour seule fonction que de qualifier des récits. *"La première signification donc de Vrai et de Faux semble avoir tiré son origine des récits ;..."*. Cette remarque permet à Spinoza d'insister sur le fait que la vérité concerne plus le langage et les propositions que l'on peut énoncer, que les choses elles-mêmes.

En cela Spinoza s'oppose à la définition donnée traditionnellement par les philosophes, la scolastique (la philosophie que l'on enseignait dans les écoles au XVII° siècle) définit en effet la vérité comme l'accord de la pensée ou de l'idée avec son objet et ne fait pas référence au discours dans sa définition. Spinoza va d'ailleurs poursuivre son exposé en présentant l'évolution du sens du terme de vérité.

- L'évolution de ces termes

Dans la seconde sous partie du texte Spinoza fait donc référence à la définition scolastique de la vérité qui ne caractérise plus des faits dont on fait le récit, mais des idées signifiant la nature des choses. Cela dit Spinoza ne remet pas totalement en question cette définition dans la mesure où il considère que les idées, lorsqu'elles sont vraies et qu'elles nous montrent les choses auxquelles elles se rapportent telles qu'elles sont, *ne sont pas autre chose en effet que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit."*

C'est de cette nature de l'idée vraie que va parler ensuite Spinoza dans la seconde partie du texte.

8.2.1.1.2.2 2° partie du texte

Dans ce second moment de son exposé Spinoza compare donc les idées avec des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit, il affirme par là le lien essentiel qui unit la vérité et le langage, toute idée peut donc s'exprimer par une proposition. D'un côté il y a les choses qui sont réelles et de l'autre il y a les idées qui sont vraies lorsqu'elles peuvent donner lieu à un discours exprimant avec exactitude la réalité de la nature des choses.

Dire le vrai, c'est donc dire ce qui est ; dire ce qu'est un triangle, c'est dire sa nature, dire qu'il est une figure à trois côtés dont la somme des angles est toujours égale celle de deux angles droits.

Cependant n'y-a-t-il pas une limite à cette distinction que fait Spinoza entre le vrai et le réel ?

Ne qualifions-nous pas de vrai ce qui selon Spinoza ne devrait être qualifié que de réel ?

En effet ne nous arrive-t-il pas de dire des choses qu'elles sont vraies ou fausses ? C'est ce type d'usage des termes de vrai et de faux qui est signalé par Spinoza dans le dernier paragraphe du

texte.

Et de là on en est venu désigner de même par métaphore des choses inertes; ainsi quand nous disons de l'or vrai ou de l'or faux, comme si l'or qui nous est présenté racontait quelque chose sur lui même, ce qui est ou n'est pas en lui."

Spinoza nous montre ici que ce n'est pas la chose en elle-même qui est ainsi qualifiée, mais le jugement et le discours implicite qui sont énoncés à son sujet, lorsque je dis d'une pièce de monnaie qu'elle est fautive, je ne prétends pas par là qu'elle est irréal, car je tiens bien dans ma main un morceau de métal ayant la forme d'une pièce, je dis que le jugement que je porte sur cet objet en le qualifiant de moyen d'échange licite est faux. Ainsi le rapport entre langage et vérité reste valable, ce ne sont pas les choses qui sont vraies, mais ce qu'on en dit.

Conclusion :

C'est d'ailleurs là tout l'intérêt de ce texte que de mettre en évidence le lien qui unit la vérité et le langage, la vérité et le discours. N'y-a-t-il pas finalement dans tout discours, dans tout énoncé une prétention à la vérité, l'affirmation implicite de notre désir et de notre aspiration à exprimer la véritable nature des choses ?

8.3 Vérité et opinion

Si, comme le souligne Spinoza, il y a un rapport essentiel entre le vrai et le discours, ne peut-on aller jusqu'à dire que tout propos, toute affirmation prétend exprimer une vérité ?

S'il en est ainsi, nous devons toujours nous interroger sur ce que nous affirmons et ne pas nous laisser aller au premier propos qui nous vient à l'esprit, car alors nous affirmons des idées incertaines comme s'il s'agissait de vérités indubitables. Cette méfiance que nous devons nourrir à l'égard du discours spontané n'est rien d'autre que celle que nous devons avoir vis à vis de l'opinion qui nous fait croire que chacun peut, comme il l'entend, exprimer sa vérité indépendamment de la véritable nature des choses.

Or, si précisément tout discours tend vers la vérité, il peut pour cette même raison nous en éloigner, nous faire prendre pour vrai ce qui ne l'est pas.

C'est le cas dans le mensonge, lorsque nous disons le faux en connaissant le vrai pour tromper notre interlocuteur, mais c'est aussi le cas dans l'erreur, lorsque nous disons et pensons le faux en croyant dire le vrai ou dans l'opinion lorsque nous affirmons comme vraies des propositions incertaines.

C'est contre ces vérités apparentes que nous croyons posséder que Platon nous met en garde dans *l'allégorie de la caverne*.

8.3.1 L'allégorie de la caverne

"- Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine en forme de caverne, dont l'entrée, ouverte à la lumière, s'étend sur toute la longueur de la façade ; ils sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou pris dans des chaînes, en sorte qu'ils ne peuvent bouger de place, ni voir ailleurs que devant eux; car les liens les empêchent de tourner la tête; la lumière d'un feu, allumé au loin sur une hauteur brille derrière eux: entre le feu et les prisonniers il y a une route élevée; le long de cette route figure-toi un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent entre eux et le public et au-dessus desquelles ils font voir leurs prestiges.

- *Je vois cela, dit-il.*

- *Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des ustensiles de toute sorte, qui dépassent la hauteur du mur, et des figures d'hommes et d'animaux, en pierre, en bois, de toutes sortes de formes; et naturellement parmi ces porteurs qui défilent, les uns parlent, les autres ne disent rien.*

- *Voilà, dit-il, un étrange tableau et d'étranges prisonniers.*

- *Ils nous ressemblent, répondis-je. Et d'abord penses-tu que dans cette situation ils aient vu d'eux-mêmes et de leurs voisins autre chose que les ombres projetées par le feu sur la partie de la caverne qui leur fait face ?*

- *Peut-il en être autrement, dit-il, s'ils sont contraints toute leur vie de rester la tête immobile ?*

- *Et des objets qui défilent, n'en est-il pas de même ?*

- *Sans contredit.*

- *Dès lors, s'ils pouvaient s'entretenir entre eux, ne penses tu pas qu'ils croiraient nommer les objets réels eux-mêmes, en nommant les ombres qu'ils verraient ?*

- *Nécessairement.*

- *Et s'il y avait aussi un écho qui renvoyât les sons du fond de la prison, toutes les fois qu'un des passants viendrait à parler, crois-tu qu'ils ne prendraient pas sa voix pour celle de l'ombre qui défilerait ?*

- *Si, par Zeus, dit-il.*

- *Il est indubitable, repris-je, qu'aux yeux de ces gens-là la réalité ne saurait être autre chose que les ombres des objets confectionnés.*

- *C'est de toute nécessité, dit-il.*

- *Examine maintenant comment ils réagiraient, si on les délivrait de leurs chaînes et qu'on les guérît de leur ignorance, et si les choses se passaient naturellement comme il suit. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser soudain, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière, tous ces mouvements le feront souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de regarder les objets dont il voyait les ombres tout à l'heure.. Je te demande ce qu'il pourra répondre, si on lui dit que tout à l'heure, il ne voyait que des riens sans consistance, mais que maintenant plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste; si enfin, lui faisant voir chacun des objets qui défilent devant lui, on l'oblige à force de questions à dire ce que c'est ? Ne crois-tu pas qu'il sera embarrassé et que les objets qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus véritables que ceux qu'on lui montre à présent ?*

- *Beaucoup plus véritables, dit-il.*

- *Et si on le forçait à regarder la lumière même, ne crois-tu pas que les yeux lui feraient mal*

et qu'il se déroberait et retournerait aux choses qu'il peut regarder, et qu'il les croirait réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?

- Je le crois, fit-il.

- Et si, repris-je, on le tirait de là par force, qu'on lui fît gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâchât pas avant de l'avoir traîné dehors à la lumière du soleil, ne penses-tu pas qu'il souffrirait et se révolterait d'être ainsi traîné, et qu'une fois arrivé à la lumière, il aurait les yeux éblouis de son éclat, et ne pourrait voir aucun des objets que nous appelons à présent véritables ?

- Il ne le pourrait pas, dit-il, du moins tout d'abord.

- Il devrait en effet, repris-je, s'y habituer, s'il voulait voir le monde supérieur. Tout d'abord ce qu'il regarderait le plus facilement, ce sont les ombres, puis les images des hommes et des autres objets reflétés dans les eaux, puis les objets eux-mêmes ; puis élevant ses regards vers la lumière des astres et de la lune, il contemplerait pendant la nuit les constellations et le firmament lui-même plus facilement qu'il ne ferait pendant le jour le soleil et l'éclat du soleil.

- Sans doute.

- A la fin, je pense, ce serait le soleil, non dans les eaux, ni ses images reflétées sur quelque autre point, mais le soleil lui-même dans son propre séjour qu'il pourrait regarder et contempler tel qu'il est.

- Nécessairement, dit-il.

- Après cela, il en viendrait à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui produit les saisons et les années, qu'il gouverne tout dans le monde visible et qu'il est en quelque manière la cause de toutes ces choses que lui et ses compagnons voyaient dans la caverne.

- Il est évident, dit-il, que c'est là qu'il en viendrait après ces diverses expériences.

- Si ensuite il venait à penser à sa première demeure et à la science qu'on y possède, et aux compagnons de sa captivité, ne crois-tu pas qu'il se féliciterait du changement et qu'il les prendrait en pitié ?

- Certes si.

- Quant aux honneurs et aux louanges qu'ils pouvaient alors se donner les uns aux autres, et aux récompenses accordées à celui qui discernait de l'œil le plus pénétrant les objets qui passaient, qui se rappelait le plus exactement ceux qui passaient régulièrement les premiers ou les derniers, ou ensemble, et qui par là était le plus habile à deviner celui qui allait arriver, penses-tu que notre homme en aurait envie, et qu'il jalouerait ceux qui seraient parmi ces prisonniers en possession des honneurs et de la puissance ? Ne penserait-il pas comme Achille dans Homère, et ne préférerait-il pas cent fois n'être qu'un valet de charrue au service d'un pauvre laboureur et supporter tous les maux possibles plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait ?

- Je suis de ton avis, dit-il : il préférerait tout souffrir plutôt que de revivre cette vie-là.

- *Imagine encore ceci, repris-je ; si notre homme redescendait et reprenait son ancienne place, n'aurait-il pas les yeux offusqués par les ténèbres, en venant brusquement du soleil ?*

- *Assurément si, dit-il.*

- *Et s'il lui fallait de nouveau juger de ces ombres et concourir avec les prisonniers qui n'ont jamais quitté leurs chaînes, pendant que sa vue est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis et accoutumés à l'obscurité, ce qui demanderait un temps assez long, n'apprêterait-il pas à rire et ne diraient-ils pas de lui que, pour être monté là-haut, il en est revenu les yeux gâtés, que ce n'est même pas la peine de tenter l'ascension ; et, si quelqu'un essayait de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils pussent le tenir en leurs mains et le tuer, ne le tueraient-ils pas ?*

- *Ils le tueraient certainement, dit-il.*

- *Maintenant, repris-je, il faut, mon cher Glaucon, appliquer exactement cette image à ce que nous avons dit plus haut : il faut assimiler le monde visible au séjour de la prison, et la lumière du feu dont elle est éclairée à l'effet du soleil ; quant à la montée dans le monde supérieur et à la contemplation de ses merveilles vois-y la montée de l'âme dans le monde Intelligible, et tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie; en tout cas, c'est mon opinion, qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'idée du bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau ; que dans le monde visible. c'est elle qui a créé la lumière et le dispensateur de la lumière: et que dans le monde intelligible, c'est elle qui dispense et procure la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse soit dans la vie privée, soit dans la vie publique. ``*

PLATON (env. 428-437 av. J.C.) La République,

Livre VII, « Les Belles Lettres » trad. E. Chambry; 514 a - 517 c.

8.3.1.1 Explication et commentaire

8.3.1.1.1 Introduction

Pour Platon notre situation dans le monde sensible est comparable à celle des prisonniers de la caverne;

Pourquoi ?

De quoi sommes-nous prisonniers ?

Tous comme les prisonniers nous sommes victimes d'illusions car nous croyons voir la réalité et atteindre la vérité là où il n'y a que des ombres.

Ce qui signifie que :

- L'expérience sensible n'est faite que d'apparences fugitives et inconsistantes ; on ne peut donc en tirer aucune conséquence satisfaisante pour l'esprit.

- Nous croyons voir la réalité et atteindre la vérité là où il n'y a que des reflets, c'est-à-dire une réalité seconde et dégradée.

- Comment se libérer de cette illusion ?

- Comment accéder à la connaissance de la vérité ?

Il faut donc détourner notre regard des choses qui nous semblent les plus évidentes et aller chercher ailleurs la vérité.

Ce détournement conduit d'ailleurs à une conversion de type religieux nous arrachant à ce monde, à cet ici-bas qui n'est qu'apparence illusoire.

Il faut sortir de la caverne et aller voir ce qui se passe à la lumière du jour.

8.3.1.1.2 Interprétation

Dans l'allégorie, le monde de la caverne symbolise le monde sensible, c'est-à-dire le monde de l'opinion ; le monde du jour, quant à lui, symbolise le monde intelligible qui est aussi le monde de la vérité. Cet autre monde, seule l'intelligence peut l'atteindre, seul l'"œil de l'âme" peut le saisir, cette vue par l'âme, l'esprit ou l'intelligence correspond au sens du terme grec *THEORIA* (contemplation), c'est le monde des idées ou des formes (*EIDOS*) uniques, parfaites et éternelles, à la différence des apparences sensibles qui sont multiples, imparfaites et périssables.

Entre les choses sensibles et les formes il y a des réalités intermédiaires, les êtres mathématiques.

Au-delà des formes, il y a le principe unique de tout être, qui est symbolisé dans l'allégorie par le soleil, c'est ce principe qui est l'objet de la contemplation suprême la *THEORIA* proprement dite, plus que l'être, ce principe unique que Platon nomme l'UN ou le Bien est principe d'être au-delà de toutes les essences, il est le principe inconditionné qui conditionne l'ordre rationnelle de tout ce qui est.

Ainsi selon Platon les véritables réalités sont au-delà de l'expérience sensible qui ne nous offre que des reflets, des apparences multiples de réalités uniques et intelligibles tirant leur être et leur perfection d'un principe unique d'ordre et de vérité.

Quels sont les fondements de ce rejet platonicien du sensible et de ce réalisme des idées ?

D'où vient cette dévalorisation du sensible qui conduisit Platon à redoubler le réel ?

L'expérience sensible ne nous met pas en présence des essences, de ce qui est en soi, de l'être réel des choses.

EX :

- L'égalité en soi ne se rencontre jamais dans le monde sensible.

- Je puis contempler de belles choses dans l'expérience sensible, mais jamais je ne verrai le beau en soi.

L'essence renvoie à la définition d'une chose, à ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Or contrairement aux choses sensibles qui sont multiples et changeantes, les essences sont intelligibles, uniques et immuables.

Ce n'est pas par les sens que je définis les choses, mais par la pensée, l'intelligence. Et par cette intelligence, je saisis une essence, qui s'exprime au travers d'une définition qui vaut pour une multiplicité d'individus semblables, mais aussi tous différents les uns des autres.

EX :

L'idée d'arbre est unique et définit une multiplicité quasiment infini d'arbres possibles. Et tous ces arbres multiples et sensibles vont naître, croître et mourir, tandis que l'idée, elle, subsiste, elle est l'essence immuable, éternelle et vraie de la chose.

Platon insiste donc sur le caractère imparfait, dégradé des choses sensibles qui sont comparées à des ombres, elles ne sont pas véritablement puisqu'elles sont en devenir perpétuel (mélange

d'être et de non-être).

Platon distingue donc entre les choses visibles (sensibles) qui ne sont jamais les mêmes et les choses invisibles (intelligibles) qui sont unes, immuables et éternelles.

Les choses sensibles deviennent, tandis que les essences sont. Ce qui signifie que pour Platon la connaissance sensible n'est pas une véritable connaissance, car on ne peut rien saisir de définitif, d'universel ou de nécessaire dans l'expérience, il n'y a que du particulier et du contingent, on ne peut donc en tirer aucune vérité.

La philosophie de Platon peut donc être qualifiée de réalisme des idées (pour Platon, les idées ne sont pas de simples représentations dans l'esprit), les idées sont des réalités qui sont, à la fois, la condition de la connaissance du réel (donc de la vérité) et la condition même du réel (il ne peut y avoir d'ordre relatif s'il n'y a pas un ordre absolu qui le fonde).

La véritable connaissance conduit donc à la *THEORIA*, la contemplation des Idées et de l'Un-Bien.

8.3.1.1.3 La théorie comme contemplation

De ce point de vue la théorie ne peut être une simple conception expliquant le sensible, elle est saisie de qui est la condition même du sensible de ce qui est au principe de tout être et de toute vérité, l'Un-Bien, principe anhypothétique (antérieur à toute hypothèse) et inconditionné.

8.3.1.1.4 La Théoria :

Contemplation intellectuelle de la vérité qui se situe au-delà de l'expérience mais également en ce qui concerne son ultime principe au-delà de la raison elle-même.

Les essences sont des définitions faisant appel au *LOGOS* (langage + raison = discours ordonné), mais ces définitions tirent leur unité, leur perfection, leur rationalité d'un principe qui les dépasse en tant qu'il est unité absolue, souverain source de raison.

C'est pourquoi il est permis de parler d'un aspect religieux de la philosophie platonicienne, l'Un-Bien transcendant le sensible et la raison pouvant être assimilé au *THEOS*, à Dieu. Mais cet aspect religieux est limité dans la mesure où c'est par la raison que cet au-delà est atteint et non par la foi, la méthode par laquelle l'esprit s'élève vers l'Un-bien, vers le divin, consiste dans la *DIALECTIQUE*.

8.3.1.1.5 Dialectique platonicienne :

Ce terme signifie dans son sens premier l'art de discuter, l'art du dialogue ; mais il désigne plus précisément la montée progressive de l'esprit vers les essences, les Idées ou Formes du monde intelligible.

La dialectique sera dit **ascendante** lorsque le mouvement de l'esprit ira de l'expérience sensible à la *THEORIA*, à la contemplation de l'Un-Bien.

Elle sera dite **descendante** lorsque du principe et des essences elle retournera vers le sensible.

La méthode dialectique est donc la seule qui rejetant les hypothèses s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé,..."

Platon - République, Livre VIII.

Il y a donc opposition entre la connaissance sensible du particulier, multiple et mouvant et la

connaissance rationnelle de l'universel, un et immuable.

L'idée n'est donc pas comme nous aurions tendance à le croire aujourd'hui une simple représentation mentale, mais une réalité, la vérité que l'esprit doit saisir pour la contempler.

Ainsi ce que Platon nous enseigne ici, c'est que la vérité ne nous est pas donnée dans les apparences, qu'au contraire, celles-ci sont trompeuses et nous en éloignent parfois, c'est pourquoi les yeux de l'esprit sont toujours supérieurs à ceux du corps pour voir le vrai.

La question qui se pose, en effet, est maintenant celle de savoir comment parvenir au vrai, si le vrai ne nous apparaît pas dans toute son évidence de manière sensible. A cette question un auteur plus moderne que Platon a apporté une réponse, il s'agit de Descartes qui va mettre en évidence le fait que la conscience humaine est porteuse de vérité, qu'elle contient intrinsèquement les germes de la vérité.

8.4 Conscience de soi et évidence : la démarche cartésienne.

Descartes, philosophe du XVII^e siècle (1596 - 1650) est comme tout philosophe, en quête de vérité, il désire accéder à une vérité certaine et irréfutable car tout ce qu'il a pu apprendre lui laisse un sentiment d'insatisfaction, sa démarche est d'une certaine façon assez proche de l'attitude socratique dans la mesure où il a l'impression de ne posséder qu'une illusion de savoir et non un savoir véritable.

Comment juger, mesurer le degré de vérité de ce qu'il a appris ?

En recensant les différentes sources de connaissance et en les soumettant à l'épreuve du doute.

8.4.0.1 1^o source : l'expérience sensible

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens ; or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais à ceux qui nous ont une fois trompés."

Méditation première

Parce que nos sens nous trompent quelquefois, Descartes va supposer qu'ils nous trompent toujours.

ex : les illusions d'optique, les songes ou les délires des fous.

Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? ^

Méditation première

Le fait que lorsque je rêve, je n'ai pas toujours conscience de rêver peut me conduire à penser que la différence entre le rêve et la réalité est illusoire et donc à douter de ce que je saisis par le témoignage des sens.

Je ne puis affirmer avec certitude que ce que je perçois par les sens est vrai, j'ai au moins une raison d'en douter.

Le doute de Descartes est hyperbolique, il est excessif, il dépasse la mesure.

Doute

: État d'incertitude de l'esprit se trouvant dans l'impossibilité d'affirmer ou de nier.

Doute

hyperbolique : Doute méthodique, radical, poussé à l'extrême, il s'agit de considérer comme absolument faux ce qui n'est que douteux, il s'agit donc d'un doute théorique et provisoire.

Mais toutes mes connaissances proviennent-elles des sens ?

N'y-a-t-il pas des vérités que mon esprit tire de lui-même ?

8.4.0.0.2 2° source : l'esprit lui-même

En ce qui concerne les vérités mathématiques, même s'il n'y a rien à dénombrer, $2 + 2$ font toujours 4, même s'il n'y a pas de triangle sensible à mesurer, la somme des angles d'un triangle est toujours égale à celle de deux angles droits, ne s'agit-il pas d'évidences qui s'offrent à notre esprit immédiatement, voire que celui-ci possède naturellement ?

Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude"

Méditation première

Mais suis-je certain de ne pas toujours me tromper en pensant cela ?

Pour répondre à cette question Descartes va émettre l'hypothèse d'un Dieu trompeur, hypothèse qu'il abandonnera rapidement, car il semble contraire à la nature de Dieu de me tromper toujours.

C'est pourquoi Descartes évoquera ensuite l'hypothèse d'un malin génie.

Je supposerai donc qu'il y a non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper."

Méditation première

Mais alors que reste-t-il de vrai ?

Apparemment rien !

* Ce que je perçois par les sens est faux, et même l'existence de mon corps est frappée de nullité.

* Ce qui m'apparaît comme des évidences intellectuelles n'est peut-être qu'un tissu de vérités illusoires ?

Mais cependant **je** continue à dire que **je** perçois, que **je** me persuade que tout est faux, que **je** doute.

Toutes ces expressions ne témoignent-elles pas de la présence d'une volonté qui accepte de suspendre son jugement, c'est-à-dire de douter tant qu'elle n'est pas parvenue à une vérité certaine et indubitable.

Cette présence est-elle susceptible d'être réfutée en doute ?

Puis-je douter de l'existence de ce "moi" qui doute ?

„ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ?"

Non !

Pour être victime d'illusions il faut qu'il y ait un être qui s'illusionne.

Pour que le malin génie me trompe, il faut bien qu'il y ait quelqu'un à tromper.

Puis-je en effet en me persuadant qu'il n'y a rien du tout dans le monde, aller jusqu'à me persuader que je ne suis point ?

Ainsi ce corps que je considère comme mien n'est peut-être qu'une illusion puisque c'est par les sens que je le perçois.

Mais comme l'écrit Descartes dans la méditation seconde :

„Suis-je tellement dépendant du corps et des sens que je ne puisse être sans eux ?"

Ne reste-t-il pas quelque chose de moi lorsque je doute, ne reste-t-il pas le Moi véritable qui doute de tout et même de son propre corps ?

Pour douter il faut bien que je sois, il faut bien un sujet du doute.

Le doute hyperbolique n'est pas illimité, il débouche sur l'affirmation d'une 1^o certitude :

„ Il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce et que je la conçois en mon esprit."

Méditation seconde

Cette affirmation est donc une exception au doute universel, une vérité indubitable , une première évidence.

Je puis douter de tout sauf de la condition même du doute, c'est-à-dire de ma propre existence.

Mais cette première certitude ne consiste pas dans la connaissance d'un objet précis, est-elle d'ailleurs une connaissance ?

Elle est certitude se rapportant à l'existence du sujet connaissant conscient de lui-même.

Quelle est le contenu de cette certitude ?

Il est affirmation de l'existence du « moi pensant », mais savoir que je suis me permet-il de prétendre connaître ce que je suis ?

Ainsi cette première vérité résistant au doute, que l'on a coutume de désigner par le verbe latin *cogito* (de *cogitare* = penser), cette première vérité inhérente à la conscience de soi-même du sujet pensant va déboucher sur la question : que suis-je ?

Je ne suis pas mon corps, il s'agit d'une réalité sensible donc douteuse.

Mais comme pour douter de ce corps il faut que je pense , j'en conclus que je suis une chose qui pense, une substance pensante, une âme.

„Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai ; je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue."

Méditation seconde

Ce moi que découvre le *cogito* n'a donc rien de concret au sens où il désignerait un moi particulier et personnel (celui de Descartes), il s'agit d'un moi universel, du moi pensant en général comme condition de toute recherche et de toute connaissance, d'une intelligence pure.

Il y a donc une identité selon Descartes entre la conscience et la pensée :

« Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute , qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. »

La pensée désigne donc non seulement les opérations de l'intelligence (douter, entendre, concevoir, affirmer, nier), mais aussi toutes les autres manifestations de la conscience (volonté, imagination, sensation, sentiment). La sensation ne désignant pas ici les impressions des organes des sens, mais la conscience que nous avons de percevoir quelque chose.

Cette découverte de la réalité en soi de la pensée par la simple réflexion du sujet sur lui-même se présente donc comme une vérité première, comme une première évidence. Elle ne nécessite aucune démonstration , elle ne se déduit pas d'autre chose qu'elle-même. Elle s'offre à nous dans la clarté de l'évidence par sa résistance au doute.

Elle est dans cette mesure le modèle de toute vérité, de *'l'idée claire et distincte'*.

Ainsi cette approche cartésienne de la conscience de soi et de la vérité conduit à affirmer la spécificité de l'être même de la pensée qui en se saisissant elle-même se découvre porteuse de vérité, d'une vérité première qu'aucun doute ne peut détruire.

8.5 Pourquoi recherchons nous la vérité ?

8.5.1 Explication et commentaire d'un texte de Kierkegaard

*Ce qui me manque, au fond, c'est de voir clair en moi, de savoir ce que je dois faire, et non ce que je dois connaître, sauf dans la mesure où la connaissance précède toujours l'action. Il s'agit de comprendre ma destination, de voir ce que Dieu au fond veut que je fasse ; il s'agit de trouver une vérité qui en soit une **pour moi**, de trouver **l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir**. Et quel profit aurais-je d'en dénicher une soi-disant objective, de me bourrer à fond des systèmes des philosophes et de pouvoir, au besoin, les passer en revue, d'en pouvoir montrer les inconséquences dans chaque problème ?*

*Quel profit pour moi qu'une vérité qui se dresserait, nue et froide, sans se soucier que je la reconnusse ou non, productrice plutôt d'un grand frisson d'angoisse que d'une confiance qui s'abandonne ? Certes, je ne veux pas le nier, j'admets encore un impératif de la connaissance et qu'en vertu d'un tel impératif on puisse agir sur les hommes, **mais il faut alors que je l'absorbe vivant et c'est cela maintenant à mes yeux l'essentiel**. C'est de cela que mon âme a soif, comme les déserts de l'Afrique aspirent après l'eau... C'est là ce qui me manque pour mener **une vie pleinement humaine** et pas seulement bornée au connaître, afin d'en arriver par-là à baser ma pensée sur quelque chose - non pas d'objectif comme on dit, et qui n'est en tout cas pas moi - mais qui tienne aux plus profondes racines de ma vie, par quoi je sois comme greffé sur le divin et qui s'y attache, même si le monde croulait. C'est bien **cela qui me manque et à quoi j'aspire**."*

Sören Kierkegaard, Journal, tome 1, 1835,
Éd. Gallimard, trad. K. Ferlov et J.-J.Gateau.

Si, comme nous avons pu le souligner dans la première partie de cette leçon, la vérité appartient au domaine du discours et de la connaissance, il est une autre approche possible de la vérité, celle que nous propose ici Kierkegaard. Il s'agit d'une approche plus subjective et plus existentielle, puisqu'il s'agit de la vérité que chacun recherche au plus profond de lui-même afin de donner un sens à sa vie.

En effet Kierkegaard nous dit ici que la vérité qu'il recherche n'est pas cette connaissance froide et neutre constituée de proposition visant à l'objectivité, il recherche écrit-il *une vérité qui en soit une pour moi*'. Que faut-il entendre par cette formule ?

Sûrement pas une réhabilitation de l'opinion, il s'agirait plutôt d'une vérité à la fois subjective et éternelle, propre à chaque existence particulière mais ayant cependant un rapport à l'universel, c'est ce paradoxe que nous tenterons de résoudre en expliquant ce texte.

Dans ce texte Kierkegaard s'oppose à une conception de la philosophie uniquement orientée vers la recherche de la vérité pour elle-même, son projet est plutôt de rapprocher la philosophie de la vie, de l'existence humaine. Il ne voit pas la philosophie comme une discipline spéculative manipulant des concepts abstraits sans autre but que la recherche et la découverte d'une vérité sans conséquence sur la vie et la condition humaine.

Cependant Kierkegaard ne prétend pas pour autant que la philosophie n'a rien à voir avec la vérité, simplement il considère que la vérité qu'il faut rechercher est celle qui doit me guider dans ma vie, celle qui m'aide à mieux me connaître pour mieux comprendre ma destinée.

*Ce qui me manque, au fond, c'est de voir clair en moi, de savoir ce que je dois faire, et non ce que je dois connaître, sauf dans la mesure où la connaissance précède toujours l'action. Il s'agit de comprendre ma destination, de voir ce que Dieu au fond veut que je fasse ; il s'agit de trouver une vérité qui en soit une **pour moi**, de trouver l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir.* "

Il ne s'agit donc pas de chercher un ensemble de propositions "soi-disant objectives", il s'agit d'une vérité subjective, « *une vérité qui en soit une pour moi* », mais cette vérité ne se réduit pas pour autant à la vulgaire et simple opinion, il s'agit de la vérité qui donne à ma vie son vrai sens, autrement dit de trouver la vraie destinée de mon existence afin de réaliser pleinement ce que suis et ce que je dois être.

Il s'agit nous dit Kierkegaard de trouver : « *l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir* », cette idée je dois la découvrir par la seule puissance de ma pensée pour faire librement ce que « *Dieu au fond veut que je fasse* ».

Nous touchons là à l'aspect métaphysique et religieux de la pensée de Kierkegaard, qui est aussi morale et existentielle, la philosophie ne consiste pas à cultiver une érudition vaine, à se

« bourrer à fond des systèmes des philosophes et de pouvoir, au besoin, les passer en revue, d'en pouvoir montrer les inconséquences dans chaque problème »

Philosopher, c'est donc ici s'engager, choisir de faire ce que Dieu veut que nous fassions. Certes pour affirmer cela, il faut déjà s'être engagé sur le chemin de la foi, mais c'est justement parce que nous sommes libres que cette volonté divine ne peut s'imposer à nous et que nous devons la découvrir par la seule puissance de notre esprit et la seule force de la foi, que cette foi soit religieuse (comme c'est le cas pour notre auteur) ou qu'elle soit plus humaniste (si nous sortons de la problématique propre au texte), il nous faut choisir de croire en ce par quoi notre vie prend sens, de suivre la vérité qui sera à la source de la réalisation de notre destinée ou de notre accomplissement.

C'est pourquoi Kierkegaard présente cette vérité comme « *ce qui me manque pour mener **une vie*** »

pleinement humaine », car c'est en effet par cette vérité que s'accomplit la liberté et la spiritualité qui sont propres à l'homme, guider sa vie sur cette vérité, c'est être satisfait de vivre, c'est vivre sans remords ni regret, mais tant que je ne l'ai pas trouvée j'aspire à cette vérité, j'ai soif d'elle « *comme les déserts de l'Afrique aspirent après l'eau...* » , mais c'est alors cette soif qui me fait vivre et m'éloigne des ressentiments, des jalousies et des convoitises qui font le malheur des hommes.

8.6 Conclusion :

Ainsi donc, si l'on veut réconcilier la recherche purement théorique avec une approche plus existentielle et morale comme celle de Kierkegaard, on peut conclure de cette réflexion sur la vérité, que sa recherche est ce par quoi l'homme réalise pleinement son humanité. Dans le domaine théorique il se réalise en tant que raison, en tant qu'esprit aspirant naturellement à connaître comme l'affirme Aristote dès les premières lignes de la Métaphysique :

« Tous les hommes désirent naturellement savoir »

Dans le domaine pratique et moral, il construit son existence et s'affirme comme liberté par l'engagement dans lequel consiste cet appétit pour le vrai par lequel il est possible de donner un sens à la vie.

9. La conscience

9.1 Introduction

De quoi parlons nous lorsque nous utilisons le terme de conscience ?

Le mot même de conscience nous semble à la fois familier et complexe.

Familier, parce que nous avons tous une expérience indéniable de la conscience, tant de la conscience morale que de la conscience dans sa signification plus psychologique.

Comme l'affirma un jour Bergson dans une de ses conférences :

Qu'est-ce que la conscience ? Vous pensez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun de nous."

Ainsi, lorsque nous ne savons quelle fin donner à nos actions, lorsque nous hésitons sur ce qui est bien ou mal, nous consultons cette voix intérieure que nous appelons notre conscience morale.

Mais plus fondamentalement la conscience au sens plus psychologique du terme désigne ce par quoi nous saisissons immédiatement notre existence, ce grâce à quoi nous avons l'intuition de tous nos "états d'âme".

Mais la conscience ne se prend pas seulement elle-même pour objet, elle est aussi conscience d'une présence, elle est saisie de l'existence du monde, elle est présence au monde.

Je sais qu'il y a autour de moi des choses.

Je sais qu'il y a d'autres consciences.

La conscience suppose donc à la fois un retour sur soi et une ouverture sur le monde, elle s'apparaît à elle-même comme étant à la fois intériorité et extériorité.

Quelle est la nature de ce rapport entre vie intérieure et monde extérieure ? C'est là le premier problème que pose la conscience.

D'autre part une fois posée la conscience comme saisie immédiate de soi et du monde, il convient également de s'interroger, non pas seulement sur la conscience comme sujet de cette saisie, mais sur ce qu'elle saisit d'elle-même et des objets du monde extérieur.

Étymologiquement, conscience vient du latin "conscientia" qui signifie connaissance. Mais que connaissons nous au sujet de ce dont nous avons conscience ?

Avoir conscience de soi, c'est-à-dire savoir que l'on est, est-ce savoir ce que l'on est, est-ce savoir qui l'on est ?

De même notre expérience immédiate du monde nous apporte-t-elle une réelle connaissance du monde ?

Suis-je en mesure de connaître l'autre, de le comprendre, parce que j'ai conscience de son existence ?

Cette question s'ouvre d'ailleurs sur celle de la conscience morale : comment dois-je agir vis-à-vis de moi-même et d'autrui ?

Ainsi, pour récapituler tous les problèmes qui se posent à propos de la conscience, nous nous

interrogerons tout d'abord sur la conscience comme rapport de soi à soi, sur la nature de ce rapport et sur ce qu'il nous apprend sur nous-mêmes ; pour ensuite nous interroger sur le rapport de la conscience au monde, par rapport au monde des choses, mais aussi relativement aux autres consciences, c'est-à-dire à autrui, ce qui nous conduira à aborder le problème de la conscience morale.

Une fois questionné ce rapport, il nous faudra interroger cette connaissance que nous procure la conscience : est-elle totale, partielle ou illusoire ?

La vie de mon esprit se limite-t-elle à la vie de la conscience ? Ainsi se posera le problème de l'inconscient psychologique.

9.2 La conscience comme saisie de soi par soi : le cogito

9.2.1 Le cogito cartésien

Comme nous avons pu l'étudier dans le cadre de notre réflexion sur la vérité, Descartes est le premier philosophe pour qui la conscience est porteuse de vérité en tant qu'elle est la certitude inébranlable par laquelle le sujet pensant se saisit lui-même et accède ainsi à la voie menant à une connaissance fondée sur un point indestructible.

« Etremarquable que cette vérité : Je pense, donc je suis, était si vraie et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques^{9.1} n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »

Descartes, *Discours de la Méthode*

Le cogito telle qu'il est développé par Descartes nous présente la conscience comme ce par quoi s'effectue la synthèse unifiant tout nos états psychologiques et toutes nos représentations.

Cette capacité de la conscience à unifier la multiplicité et la diversité des choses constituant notre existence, Descartes nous la présente sous un angle uniquement théorique, c'est-à-dire comme un résultat de la pensée se saisissant elle-même.

Cependant cette unification s'effectue en chacun de nous, même chez les sujets ne se livrant à une réflexion approfondie sur eux-mêmes et à une activité spéculative intense ; il semble donc légitime de se demander s'il n'y a pas également un cogito pratique ? Autrement dit, la conscience ne se révèle-t-elle pas tout autant dans la pensée que dans l'action ?

9.2.2 La prise de conscience de soi par et dans l'action

9.2.2.1 Explication et commentaire d'un texte de Hegel

« Les choses de la nature n'existent qu'immédiatement et d'une seule façon, tandis que l'homme, parce qu'il est esprit a une double existence ; il existe d'une part au même titre que les choses de la nature, mais d'autre part, il existe aussi pour soi. Il se contemple, se représente à lui-même, se pense et n'est esprit que par cette activité qui constitue un être pour soi. Cette conscience de soi, l'homme l'acquiert de deux manières : primo, théoriquement, parce qu'il doit se pencher sur lui-même pour prendre conscience de tous les mouvements,

replis et penchants du cœur humain ; et d'une façon générale se contempler, se représenter ce que la pensée peut lui assigner comme essence ; enfin se reconnaître exclusivement aussi bien dans ce qu'il tire de son propre fond que dans les données qu'il reçoit de l'extérieur. Deuxièmement, l'homme se constitue pour soi par son activité pratique, parce qu'il est poussé à se trouver lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement, dans ce qui s'offre à lui extérieurement. Il y parvient en changeant les choses extérieures, qu'il marque du sceau de son intériorité et dans lesquelles il ne retrouve que ses propres déterminations. L'homme agit ainsi, de par sa liberté de sujet, pour ôter au monde extérieur son caractère farouchement étranger et pour ne jouir des choses que parce qu'il y retrouve une forme extérieure de sa propre réalité. »

HEGEL

9.2.2.1.1 Introduction

Bien qu'existant comme tous les êtres vivants selon un mode naturel, l'homme, en tant qu'être conscient, occupe une place particulière dans la nature, se distanciant de cette dernière pour mieux se retourner sur lui-même afin de s'observer et de constituer pour lui-même une représentation de ce qu'il est. Mais cette existence consciente d'elle-même ne se limite pas à un cercle dans lequel l'homme s'enfermerait dans sa seule subjectivité, il faut aussi pour que cette conscience s'affirme et se réalise pleinement qu'elle s'oriente vers l'extérieur et débouche sur une action, une activité pratique offrant à l'homme la possibilité de prendre possession de cette nature à laquelle il appartient originellement pour mieux s'y reconnaître. Comment s'effectue cette acquisition de la conscience de soi ? C'est ce que nous décrit Hegel dans le texte que nous allons étudier.

9.2.2.1.2 Développement

Dès le premier paragraphe Hegel marque la spécificité de l'homme en insistant sur ce qui fait sa "*double existence*", d'une part comme être naturel, d'autre part en tant qu'esprit, c'est-à-dire en tant qu'être susceptible de prendre conscience de lui-même. En effet, nous dit Hegel :

" les choses de la nature n'existent qu'immédiatement et d'une seule façon "

Par cette formule l'auteur veut ici montrer que ces choses adhèrent complètement au mode d'existence naturel, qu'elles sont incapables de prendre une distance par rapport à elles-mêmes et à leur environnement, elles sont complètement intégrées la nature et ne peuvent s'en détacher. Par contre, l'homme, s'il participe à cette forme d'existence en tant qu'animal, est capable également de rompre cette immédiateté en introduisant une distance intermédiaire entre lui et le monde extérieur, recul qu'il peut établir par la conscience de soi, celle-ci lui permettant de s'extraire de l'univers dans lequel il apparaît tout d'abord. Ainsi, par la conscience, l'homme sait qu'il existe, il se perçoit donc comme une unité distincte et séparée de tout ce qui l'entoure, il existe "*pour soi*", il n'est plus enfermé dans un mode d'existence unique et limité, comme l'animal qui est totalement soumis à ses instincts et ne peut sortir du sillon tracé pour lui par la nature, à l'opposé l'homme parvient à la vie spirituelle par ce retour sur lui-même, cette saisie de soi par la pensée que constitue pour lui la conscience.

En quoi consiste véritablement cette conscience ?

Se limite-t-elle à un simple savoir intérieur de sa propre existence ?

C'est à cette question que répond Hegel dans la suite du texte.

La conscience de soi qui permet à l'homme de se réaliser en tant qu'esprit ne semble pas, telle

que Hegel nous la décrit, être donnée à l'homme sous une forme achevée et définitive, mais sous une forme qui doit se développer au cours de l'existence humaine dans la mesure où il est ici question d'une acquisition de la conscience de soi. Cette acquisition se réalise selon Hegel "*de deux manières*", théoriquement et pratiquement.

Que faut-il entendre ici par ces termes?

Tout d'abord il est bon de préciser que ces deux manières ne s'opposent pas et ne s'excluent pas, mais coexistent et se complètent en tout homme. Si la conscience de soi prend d'abord une forme théorique, elle ne se réalise pleinement que par l'activité pratique de l'homme qui lui donne toute sa consistance et sa véritable dimension.

Par acquisition théorique de la conscience de soi Hegel désigne ici le savoir concernant sa propre existence auquel l'homme parvient par la pensée et l'introspection en portant un regard intérieur sur lui-même; ainsi l'homme sait qu'il existe et cherche à mieux se connaître, à savoir qui il est. Hegel décrit donc ici l'aspect réflexif de la conscience de soi qui se manifeste par un retour de la pensée sur elle-même, pensée qui s'auto-analyse et cherche à se représenter tout ce qui constitue son intériorité.

" tous les mouvements et replis du cœur humain; et d'une façon générale se contempler, se représenter ce que la pensée peut lui assigner comme essence; enfin se reconnaître exclusivement aussi bien dans ce qu'il tire de son propre fond que dans les données qu'il reçoit de l'extérieur "

Autrement dit, même les choses extérieures, envisagées selon le point de vue de cette forme de conscience, restent fortement imprégnées de subjectivité, l'homme se les représente en quelque sorte à sa manière, sans s'être encore heurté à leur résistance, sans les avoir affrontées afin de leur imposer la marque de l'esprit humain.

Une telle forme de conscience ne peut suffire à l'homme et ne peut être pour lui pleinement satisfaisante ; en effet si la conscience humaine en restait là, enfermée en elle-même elle ne parviendrait pas à son plein épanouissement, se nourrissant de son propre contenu aucune possibilité de développement et d'enrichissement ne pourrait s'offrir à elle. Il faut donc que par son activité pratique l'homme s'affirme comme conscience de soi en faisant en sorte que celle-ci se manifeste à l'extérieur d'elle-même pour se prouver à elle-même qu'elle existe. La conscience de soi fait naître en l'homme ce désir de se manifester à l'extérieur de lui-même, en agissant sur le monde qui l'entoure :

" il est poussé à se trouver lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement, dans ce qui s'offre à lui extérieurement. "

Grâce à notre conscience, la nature, le monde se présentent à nous comme quelque chose d'extérieur à quoi nous sommes étrangers et sur quoi nous pouvons agir, ainsi naît en l'homme le désir de se reconnaître dans les choses extérieures, de les utiliser comme un miroir dans lequel il retrouve son image. Ce désir il parvient à le satisfaire "*en changeant les choses extérieures*", c'est-à-dire en marquant de son empreinte son environnement pour affirmer son existence, se prouver à lui-même qu'il existe en constatant son efficacité dans la transformation d'objets qui ne sont pas lui, qui lui sont étrangers. Ainsi, quand j'agis sur un objet extérieur pour le transformer, je perçois ensuite dans cette chose que j'ai modifiée une preuve de ma présence dans le monde, hors de moi il y a désormais présent ce qui auparavant était enfermé en moi, les choses extérieures sont ainsi marquées "*du sceau de mon intériorité dans lesquelles je ne retrouve que mes propres déterminations*" (mes désirs et mes volontés). Et c'est principalement par le travail et l'art qui sont transformation de la nature pour lui donner un sens spécifiquement humain que l'homme parvient à la satisfaction de ce désir, le travail n'est pas seulement un moyen de répondre aux néces-

sités liées à notre survie ; s'il en était ainsi il ne prendrait pas une forme aussi complexe et se limiterait à la satisfaction de nos besoins les plus élémentaires, si l'homme travaille c'est avant tout pour imprimer la marque de sa présence au monde extérieur et se réaliser comme conscience.

L'homme se libère ainsi de sa dépendance à l'égard de la nature, il n'est plus une chose parmi les choses de la nature, un être soumis à des lois, des principes dont il n'aurait pas conscience. Au contraire ces lois et ces principes, il les utilise pour transformer le monde extérieur et lui donner un sens proprement humain.

Par la conscience de soi s'ouvrant par l'action sur le monde extérieur l'homme devient un sujet libre, il n'obéit plus aveuglément aux lois de la nature, mais les utilise pour donner au monde une signification humaine, c'est-à-dire pour lui ôter son caractère étranger, non-humain.

" L'homme agit ainsi de par sa liberté de sujet, pour ôter au monde extérieur son caractère farouchement étranger et pour ne jouir des choses que parce qu'il y retrouve une forme extérieure de sa propre réalité. "

La conscience de soi selon Hegel permet donc à l'homme de se libérer de sa dépendance vis-à-vis de la nature en humanisant celle-ci, c'est-à-dire en lui donnant une forme adaptée aux désirs et aux besoins spécifiquement humains.

Hegel montre donc par cette analyse que la conscience ne peut se réduire à un pure produit de la spéculation théorique et qu'elle ne peut en conséquence être substantifiée comme le fait Descartes qui pourrait laisser croire que la conscience n'aurait besoin de rien d'autre qu'elle-même pour exister.

Or l'expérience même de la pensée et de la vie consciente nous prouve tout le contraire. Il semble en effet que faire le vide en son esprit, c'est comme anéantir l'esprit. Et même Descartes, qui pose que tout est faux, que rien n'existe, présente en quelque sorte la conscience comme liée à autre chose qu'elle-même, ce dont elle doute quand elle conçoit, veut, imagine, sent, etc.

La conscience ne se présente donc pas comme une réalité en soi, mais comme relation au monde, comme mouvement vers l'extérieur d'elle-même, vers les choses.

9.3 L'intentionnalité

Il n'y a pas en effet d'un côté la conscience et de l'autre les choses, mais comme l'affirme Edmund Husserl^{9.2}, le fondateur de la phénoménologie, toute conscience est conscience de quelque chose.

Phénoménologie^{9.3}

: Science des phénomènes, de ce qui apparaît à la conscience.

Ainsi la conscience est-elle intentionnalité, visée d'un objet autre qu'elle-même.

Intentionnalité

: Particularité qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose.

Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose."

E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Méditation 2.

C'est pourquoi Husserl parle d'une transcendance de la conscience vers des objets qui lui sont extérieurs.

Transcendance

: Du point de vue de la phénoménologie ce terme caractérise ce vers quoi la conscience se dépasse.

Comme le fait remarquer Jean Paul Sartre dans l'article intitulé :

Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité

La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence relatif à elle."

Par cette phrase Sartre nous dit que, bien que la conscience et le monde soient extérieurs l'un à l'autre, ils ne peuvent pas exister l'un sans l'autre, et principalement la conscience n'est rien sans le monde dont elle a conscience. Par exemple, lorsque je perçois un arbre, cet objet perçu n'est pas un totale extériorité puisque je le perçois, ma perception est conscience de cet arbre, mais il n'est pas non plus pure intériorité, comme l'écrit Sartre la seule image pouvant illustrer ce mouvement vers le monde caractérisant la conscience est l'image de l'éclatement :

Connaître c'est "s'éclater vers" s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer , là-bas, par delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là_bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi : hors de lui, hors de moi."

J. P. Sartre

De ce point de vue la connaissance ne peut pas être envisagée comme un absolu, une substance existant par elle-même indépendamment de tout autre chose qu'elle-même, en tant qu'elle est toujours conscience de quelque chose, la conscience est donc relation au monde, mouvement vers le monde, elle ne peut être représentée comme un contenant séparé du monde qui serait son contenu potentiel (comparaison possible entre la conscience et la lumière).

La conscience n'est pas une pure réceptivité, mais elle est activité donatrice de sens, c'est par elle que s'établissent des relations privilégiées avec certains objets (ex : lorsque je remarque l'existence d'une chose à laquelle je n'avais jamais fait attention auparavant, cette chose prend alors du sens pour moi dans la mesure où s'établit entre elle et moi une relation singulière).

Cette intentionnalité de la conscience ne concerne pas que la perception en tant que sensation consciente, cela vaut pour tout objet de conscience qu'il soit sensible ou intelligible, voire même affectif. Cela peut en effet concerner la conscience d'une image, d'une idée, d'un être mathématique.

Ainsi, dans le cas de la conscience que je puis avoir de ressentir un sentiment, la conscience est certes tournée sur elle-même (on parlera d'état d'âme), mais ce sentiment dont j'ai conscience (joie, tristesse, amour) n'est pas coupé du monde, il est au contraire une modalité de ma relation au monde, c'est-à-dire une manière d'établir cette relation, de donner un sens singulier aux choses qui m'entourent.

C'est pourquoi la conscience n'est ni pure intériorité, ni pure extériorité, elle est à la fois conscience de quelque chose et conscience d'elle-même. La conscience est au monde, et ce monde où je suis en tant que conscience même si je sais qu'il me dépasse, qu'il est hors de moi, il n'existe que par moi, c'est moi qui le fait exister en tant que réalité dotée de sens, qui le sort de cette enfermement en soi-même qui le caractérise afin qu'il existe pour moi.

Pourrait-on dire d'un monde sans conscience qu'il existe ?

La conscience est donc toujours à la fois conscience d'elle-même et conscience de quelque chose, ouverture sur le monde se saisissant elle-même comme telle.

9.4 La conscience et le corps

9.4.1 Le dualisme cartésien

Le problème du rapport entre la conscience et le corps se pose dans les mêmes termes que ce lui du lien entre l'esprit et le corps, dans la mesure où la conscience que j'ai de moi-même se manifeste sous deux aspects.

D'une part j'ai conscience d'être une conscience, un être pensant, j'ai conscience de ce qui m'apparaît comme la partie immatérielle de mon être, et d'autre part j'ai conscience d'être un corps, une réalité de chair et de sang ; et le problème vient de ce que je ne comprends pas toujours comment ces deux réalités de natures apparemment si différentes peuvent, non seulement coexister en un même être, mais également agir l'un sur l'autre.

Descartes lui-même, qui défendait une conception dualiste de l'âme et du corps, l'âme relevant de la substance pensante, et le corps de la substance étendue, avait bien vu que ces deux aspects de mon être étaient cependant en union étroite l'une avec l'autre.

La nature m'enseigne par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirai pas pour cela, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement."

9.4.2 L'identification de la conscience et du corps

Cette relation étroite entre l'âme et le corps a été à ce point soulignée par la pensée moderne que certains penseurs sont allés jusqu'à identifier totalement la conscience et le corps, le corps et l'esprit, c'est ce qu'a développé le courant matérialiste pour qui l'esprit et ses représentations ne sont qu'un reflet de l'état du corps et des conditions matériels dans lequel il se trouve.

Une critique cependant peut cependant s'élever contre cette approche des relations entre la conscience et le corps, et elle est d'ordre moral, car si l'âme était identique au corps, rien ne pourrait faire que je me sente obligé de résister aux penchants du corps pour promouvoir des valeurs que je juge supérieur, c'est cet argument que développe Alain dans le texte que nous allons maintenant étudier.

9.4.3 Alain, "L'âme c'est ce qui refuse le corps"

"L'âme c'est ce qui refuse le corps. Par exemple, ce qui refuse de fuir quand le corps tremble, ce qui refuse de frapper quand le corps s'irrite, ce qui refuse de boire quand le corps a soif, ce qui refuse de prendre quand le corps désire, ce qui refuse d'abandonner quand le corps a horreur. Ces refus sont des faits de l'homme. Le total refus est la sainteté ; l'examen avant de suivre est la sagesse ; et cette force de refus, c'est l'âme. Le fou n'a aucune force de refus ; il n'a plus d'âme. On dit aussi qu'il n'a plus de conscience, et c'est vrai. Qui cède absolument à son corps, soit pour frapper, soit pour fuir, soit seulement pour parler, ne sait plus ce qu'il fait ni ce qu'il dit. On ne prend conscience que par opposition de soi à soi. Exemple : Alexandre à la traversée d'un désert reçoit un casque plein d'eau ; il remercie et le verse par terre devant toute l'armée. Magnanimité ; âme, c'est-à-dire grande âme. Ce beau mot ne désigne nullement un être, mais toujours une action."

9.4.3.1 Introduction

Dans cet texte Alain pose d'emblée la distinction de l'âme et du corps puisqu'il évoque la possibilité pour l'âme de s'opposer au corps, puisqu'il la définit même comme étant le pouvoir que nous avons de résister aux impulsions de notre corps.

L'enjeu du texte est ici moral puisqu'Alain refuse ainsi en opposant l'âme au corps de réduire l'homme à un simple mécanisme sans spiritualité ni moralité, cette capacité de refus est ce qui définit l'âme, qui elle même définit l'homme en tant qu'être moral.

9.4.3.2 Étude de l'argumentation

9.4.3.2.1 1^o moment

Dès la première phrase de ce texte, Alain nous donne une définition générale de l'âme :

L'âme c'est ce qui refuse le corps'.

L'âme refuse le corps, au sens où elle refuse de se soumettre à lui, de lui obéir, de satisfaire systématiquement, ses tendances et ses exigences.

Même si elle ne résiste pas toujours, ce qui serait absurde, elle est en mesure de juger si elle doit ou non lui répondre lorsqu'il se fait entendre.

C'est l'âme qui fait que je ne suis pas qu'un corps, qu'un simple mécanisme obéissant aux lois de la matière.

9.4.3.2.2 2^o moment

(de *Par exemple...*" à *...quand le corps a horreur*")

Ici, Alain nous donne un certain nombre d'exemples illustrant les différentes formes de refus dont l'âme peut faire preuve.

Alain va faire référence aux différentes exigences du corps auxquelles l'âme peut s'opposer :

- Les émotions : comme, par exemple, la peur *ce qui refuse de fuir quand le corps tremble'*, ou la colère, *ce qui refuse de frapper quand le corps s'irrite'*.
- Les besoins : la soif, *ce qui refuse de boire quand le corps a soif'*
- Les désirs : *Ce qui refuse de prendre quand le corps désire'*
- La répulsion : *Ce qui refuse d'abandonner quand le corps a horreur'*

Cette action mystérieuse de l'âme sur le corps correspond à l'effort dont seul l'homme est capable lorsqu'il veut affirmer la primauté des valeurs morales que seule l'âme peut reconnaître comme supérieures au bien-être et à la survie du corps.

C'est le respect de ces valeurs qui engendre les vertus propres à l'homme.

- Le courage est la vertu de qui résiste à la peur et risque la vie du corps pour agir.
- La maîtrise de soi est la vertu de qui résiste à la colère afin de réfléchir pour ne pas commettre un acte irréparable.

Ex : Pourquoi faut-il résister à ses passions, à la jalousie dans l'amour ?

- Parce que je ne suis pas une chose et que l'autre, que j'aime, n'est pas une chose que je pos

sède.

Garder l'amour de l'autre n'est pas défendre son bien, comme un animal défend sa proie face à ses congénères qui veulent la lui ravir.

C'est par le refus des tendances immédiates du corps que l'homme affirme son humanité.

C'est d'ailleurs ce qu'affirme ensuite Alain dans la suite du texte.

9.4.3.2.3 3^o moment

(de *Ces refus sont des faits de l'homme...* à *... ne sait pas ce qu'il fait ni ce qu'il dit*)

Alain affirme dans cette partie de son argumentation le caractère spécifiquement humain de cette capacité de refus et caractérise les différentes formes que peut prendre ce refus du corps.

- Le *total refus* du corps est *la sainteté* : le saint est vénéré en raison du très haut degré de perfection humaine qu'il a pu réaliser pour la gloire de Dieu. La sainteté peut d'ailleurs aller jusqu'au martyr, le martyr étant celui qui ne craint pas la souffrance au nom des vertus évangéliques.
- Le refus raisonné, modéré est *la sagesse*, le sage est celui qui ne donne au corps que ce dont il a besoin, ce qui est nécessaire à la vie de l'âme.

L'examen avant d'agir est la sagesse

Il s'agit de ne pas se laisser dominer par le corps, mais de toujours réfléchir afin de déterminer si ce que demande le corps est juste.

Cette force de refus est donc l'âme, siège de la conscience et de la pensée.

On pourrait d'ailleurs ici s'interroger sur ce qui différencie le saint du sage, le saint ne serait-il pas sage ? Peut-être, car il n'est pas raisonnable, mu par une inspiration divine et une aspiration à la divinité, il est comme transporté par cette force d'âme sans avoir à raisonner.

Le sage, lui, ne méprise pas le corps, ni ne le surestime, le corps n'est qu'un moyen pour l'âme de s'accomplir.

- L'absence de refus est la folie, ici folie ne signifie pas la maladie mentale, mais la déraison, la soumission aux passions, aux exigences du corps qui s'imposent à notre âme.

Le fou *n'a plus de conscience*, car sous l'emprise de la peur, de la colère ou de toute autre passion, il ne sait plus ce qu'il fait ni pourquoi il le fait, il devient esclave des impulsions du corps, il ne s'appartient plus, il est étranger à lui-même, ce qui est le sens littéral du mot aliéné, qui est totalement soumis au corps est aliéné.

Ainsi le fou est celui qui devient brute pour frapper, poltron pour fuir, et bavard pour parler, qui le devient absolument et malgré lui parce qu'il a perdu conscience de lui-même.

Cela dit, celui qui se laisse dominer par ses passions et par le corps n'est pas non plus totalement irresponsable, il est fautif dans la mesure où il n'a pas cultivé cette conscience qui fait son humanité, dans la mesure où il n'a pas su éduquer sa volonté pour se prévenir des effets ravageurs et néfastes des passions.

Ainsi la conscience et les vertus qu'elle engendre doivent-elles se cultiver et se construire par nos actes, par le souci permanent en chacun de nous de faire preuve de cette grandeur d'âme qu'Alain glorifie chez Alexandre dans la dernière partie du texte.

9.4.3.2.4 4^o moment

Dans ce quatrième et dernier moment Alain revient à la définition première de l'âme qui est présentée comme siège de la conscience et qui ne s'accomplit qu'en s'opposant au corps, par le dépassement de soi, par le refus de l'identité à soi de l'être qui caractérise les choses.

Selon Alain on est pas magnanime, mais on agit avec magnanimité, à chaque moment de notre existence nous devons faire l'effort de ne pas être esclave de nos impulsions première, de ne pas "être agi" par ce qu'il y a en nous de mécanique.

9.4.3.2.5 Conclusion

En ce sens l'âme et sa grandeur ne relève pas du monde des choses, mais du monde des actes déterminés par une pensée consciente et réfléchie, l'âme se constitue comme volonté qui s'oppose au corps lorsque celui-ci nous conduit sur la voie de la déraison.

La conscience est donc ce par quoi je sais que j'existe dans le monde parmi d'autres conscience, mais comme le fait très justement remarquer Alain dans un autre texte, la conscience est toujours morale, car elle entretient cette distance par rapport à moi-même et à mes actes, qui fait qu'à chaque instant je choisis qui je vais être en choisissant ce que je vais faire.

9.5 La vie psychique se limite-t-elle à la conscience ?

Si nous devons nous imposer comme tâche de nous construire comme conscience par nos actes, c'est peut-être parce que la vie de notre esprit ne se limite pas à celle de la conscience et qu'elle peut toujours être dominée par des forces qu'il nous est parfois difficile de contrôler.

En effet, si la conscience contrôlait sans cesse notre vie psychologique, nous serions en permanence en mesure d'expliquer par la conscience ce qui se produit en notre conscience, nous aurions toujours conscience de l'origine et des causes de tous les phénomènes conscients.

Or les choses ne sont pas si simples car il peut y avoir des degrés dans la conscience comme il peut y avoir des représentations auxquelles la conscience ne peut avoir accès.

9.5.1 Leibniz - Les petites perceptions.

Le *cogito* cartésien a tendance à nous conduire à limiter la vie psychologique à celle de la conscience, Descartes ne définit-il pas ainsi la pensée dans *Les principes de la philosophie* :

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevions immédiatement par nous -mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser."

Descartes, *Les principes de la philosophie*, Livre I, Article 9.

La seule forme d'inconscient concevable ici ne concernera que les mouvements mécaniques et involontaires du corps (il ne faut pas oublier que pour Descartes, les animaux, sans âme, ne sont que des machines), il est donc difficilement envisageable dans un contexte cartésien, de parler d'un inconscient psychologique.

Cependant l'expérience ne contredit-elle pas dans certains cas cette approche ?

C'est ce que remarque le philosophe allemand Leibniz (1646 - 1716) lorsqu'il traite de ce qu'il nomme les «*petites perceptions*».

Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont, ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir, au moins confusément dans l'assemblage. C'est ainsi que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps; mais ces impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, attachée à des objets plus occupants. Car toute attention demande de la mémoire: et souvent, quand nous ne sommes point admonestés pour ainsi dire, et avertis de prendre garde à quelques unes de nos perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans être remarquées: mais si quelqu'un nous en avertit incontinent après, et nous fait remarquer par exemple, quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant, dans ce cas, que de l'avertissement, après quelque intervalle, tout petit qu'il soit. Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer, dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il faut bien que l'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, c'est-à-dire dans ce mugissement même, et ne se remarquerait pas, si cette vague, qui le fait, était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague, et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. On ne dort jamais si profondément, qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus; et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement, qui est petit; comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par de moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne parait pas.»

LEIBNIZ. Nouveaux Essais sur l'entendement humain (écrits en 1704. publiés en 1765).

Avant propos, édition Émile Boutroux, Delagrave. 1886, PP. 129 131

9.5.1.1 Introduction

La conscience se perçoit tout d'abord elle-même comme constituant l'esprit à part entière. Cette approche est d'ailleurs celle de la psychologie cartésienne qui assimile pensée et conscience et qui ne considère comme inconscients que les mouvements mécaniques du corps.

La question posée ici par Leibniz est celle de savoir s'il n'y aurait pas des modifications de la pensée dont nous n'aurions pas conscience ?

Certaines de nos perceptions^{9.4} ne seraient-elles pas inconscientes ?

Selon Leibniz il ne peut y avoir de perception consciente que s'il y a d'abord eu perception sans aperception^{9.5}, c'est-à-dire sans prise de conscience de l'état intérieur qui correspond à toute mo-

dification de l'âme par une cause externe.

La question se pose alors de savoir comment se fait le passage de la perception simple à l'aperception ? A partir de quel seuil passe-t-on de la perception inconsciente à la perception consciente ?

L'enjeu est ici plus métaphysique que psychologique, dans la mesure où Leibniz entend montrer par là que "*La nature ne fait pas de saut*", autrement dit qu'il n'y a pas de rupture entre le tout et les parties de l'univers qui s'expriment mutuellement.

9.5.1.2 Développement

9.5.1.2.1 1^o moment du texte

Dans un premier temps (du début à "*...dans l'assemblage.*"), Leibniz part d'un constat reposant sur des indices laissant supposer l'existence en nous d'une pensée inconsciente :

"Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion,..." ,

ce sont ces marques que l'auteur nous décrira ensuite en nous présentant différents exemples très significatifs. Mais pour le moment il convient tout d'abord de définir ce qu'il entend par "*une infinité de perceptions (...) sans aperception et sans réflexion*".

Une impression se définit tout d'abord comme un changement dans l'âme correspondant à des modifications de celle-ci résultant d'une cause imprimant sur elle sa marque. Ainsi par exemple la vision résulte de la vue d'un objet par le corps, ce qui exerce une impression sur l'âme, c'est-à-dire entraîne un changement interne.

Mais, nous dit Leibniz, ces changements nous ne nous en apercevons pas toujours. Il y a alors perception sans aperception. Quelle peut être la cause de cette absence de conscience dans la perception, de cette absence de retour sur soi de la conscience.

Selon Leibniz les raisons sont les suivantes :

"les impressions sont, ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part,..." ,

autrement dit ces perceptions seraient noyées dans toutes les autres et ne pourraient s'en distinguer, c'est-à-dire s'en séparer afin que la conscience puisse discerner avec netteté leur unité et leur individualité. Ces perceptions ne sont donc jamais perçues pour elles-mêmes, simplement, mais toujours dans un assemblage ou une composition.

Cependant si individuellement ces perceptions ne sont pas saisies par la conscience elles peuvent l'être globalement parce qu'elles sont jointes à d'autres :

"mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir, au moins confusément dans l'assemblage."

9.5.1.2.2 Paragraphe de transition

Ainsi la marque (voir 1^o ligne du texte) qui laisse supposer l'existence de ces petites perceptions est bien le fait de ces perceptions globales qui ne pourraient avoir lieu si les petites perceptions ne les composaient pas.

9.5.1.2.3 2° moment du texte

C'est pourquoi dans un second moment (de "*C'est ainsi que l'accoutumance fait que...*" à "*..., attachés à des objets plus occupants.*") Leibniz nous décrit un certain nombre d'exemples illustrant de manière assez significative la thèse qu'il défend. Le premier exemple concerne l'accoutumance :

"C'est ainsi que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps; mais ces impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, attachée à des objets plus occupants."

L'explication donnée par Leibniz pour expliquer ce phénomène fait intervenir l'attention et la mémoire qui s'intéressant à d'autres objets ne sont pas attirés par ces objets qui sont pourtant perçus par le corps.

Ce n'est pas en effet que le corps ne perçoit pas ces objets, mais c'est l'âme qui n'est pas intéressée par eux pour en prendre conscience, cela dit l'âme n'est pas sans être affectée par ces sensations car selon le principe de l'harmonie de l'univers il ne peut rien se produire dans une de ses parties qui n'affecte le tout. C'est pourquoi Leibniz fait ici référence à l'harmonie de l'âme et du corps. Cette harmonie consiste en ce que la volonté divine fait que ce qui se produit dans le corps se traduit également dans l'âme et réciproquement.

Aussi, si le corps et l'âme sont en harmonie, nous pouvons nous demander pourquoi nous ne prenons pas conscience de ces perceptions. La raison est qu'elles sont trop faibles et qu'elles ont perdu l'attrait de la nouveauté. Pour cette raison notre attention et notre mémoire peuvent donc s'appliquer à d'autres objets.

9.5.1.2.3.1 Paragraphe de transition

Quel est donc ici le rôle de l'attention et de la mémoire ? En quoi sont-ils importants pour rendre possible la conscience de nos sensations et transformer nos perceptions en aperceptions ?

9.5.1.2.4 3° moment du texte

Dans le troisième moment de ce texte (de "*Car toute attention demande...*" à "*...tout petit qu'il soit.*") l'auteur aborde la question du rôle de l'attention et de la mémoire dans l'aperception.

L'attention se définit comme le pouvoir de porter sa conscience de façon continue sur un objet, d'avoir conscience de cette objet au cours d'une durée suffisamment longue pour que s'établisse cette continuité.

La mémoire se définit, quant à elle, comme la capacité de retenir les représentations passées ; sans rétion du passé, il n'y a pas possibilité d'établir une continuité dans la conscience que j'ai d'un objet.

Ainsi, si l'âme ne reste jamais sans être affectée par les différentes sensations que subit le corps, elle n'en a pas toujours conscience car elle n'effectue pas ce retour sur soi en quoi consiste la réflexion et qui lui permet de s'apercevoir qu'elle perçoit.

Pour que ce retour s'effectue elle doit être *admonestée* c'est-à-dire avertie avec insistance (le terme signifie littéralement réprimandé, avertir de manière contraignante).

Autrement dit quand il n'est pas nécessaire que nous portions notre attention sur un objet nous l'oublions, ce qui ne signifie pas que nous ne le percevons plus, puisque notre conscience peut toujours se reporter sur cet objet.

Mais si quelqu'un nous en avertit incontinent^{9.6} après, et nous fait remarquer par exemple, quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi, c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant, dans ce cas, que de l'avertissement, après quelque intervalle, tout petit qu'il soit."

9.5.1.2.4.1 Paragraphe de transition

Mais l'habitude n'est pas le seul cas significatif nous indiquant la possibilité de perceptions inconscientes, cela est avéré également par les compositions de perceptions dont nous avons l'aperception sans pour autant avoir conscience de tous les éléments ultimes qui les constituent. C'est le cas du bruit de la mer dont Leibniz nous fait ensuite la description.

9.5.1.2.5 4^o moment du texte

Leibniz nous décrit ici l'exemple du bruit de la mer, qui est pour lui le modèle de la perception sans aperception :

"Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer, dont on est frappé quand on est au rivage."

Ce cas est en effet typique d'une composition de perceptions qui prises chacune isolément ne sont pas conscientes, mais que nous percevons quand même puisque si nous ne les percevions pas, nous ne pourrions avoir conscience de leur assemblage dans cette composition qu'est "le mugissement de la mer".

En effet les petites perceptions sont la condition *sine qua non* de toute aperception globale, si je ne perçois pas le bruit de chaque vague il est impossible que je perçoive les sons que produisent le sac et le ressac lorsque je me promène sur une plage.

"Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague, et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose."

9.5.1.2.5.1 Paragraphe de transition

Cette continuité entre les petites perceptions inconscientes et l'aperception consciente est d'ailleurs sinon confirmée du moins fortement appuyée par un autre exemple, celui du passage du sommeil à la veille.

9.5.1.2.6 5^o moment du texte

"On ne dort jamais si profondément, qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus ; et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement, qui est petit ; comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par de moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne parait pas."

Le sommeil n'est jamais un arrêt brusque de la pensée, il y a continuité entre la veille et le sommeil, entre le sommeil et la veille.

La preuve en est que les bruits qui nous réveillent sont d'abord perçus inconsciemment avant que nous nous apercevions que nous les percevons, de même que tout effort passe par une tension d'abord insensible des muscles pour devenir ensuite beaucoup plus pénible, l'endormissement ou le réveil sont toujours des passages insensibles et continu d'un état vers un autre.

Intérêt philosophique du texte :

L'intérêt philosophique de ce texte est certes de mettre en évidence l'existence d'une pensée inconsciente et ainsi de remettre en question le principe cartésien selon lequel il n'y aurait de pensée que consciente.

Selon Leibniz, il existe en effet des changements de l'âme dont cette dernière elle-même ne soupçonne pas l'existence en deçà d'une certaine intensité.

Il convient cependant de s'interroger ici sur la nature de ce que Leibniz qualifie d'inconscient^{9.7}, il ne s'agit pas en effet comme l'affirmera plus tard Freud d'une instance distincte de la conscience mais d'un en deçà de la conscience, d'une pensée qui tend à devenir consciente et qui en est la condition, mais que la conscience ne soupçonne pas tant qu'elle n'a pas atteint un certain degré de complexité.

L'idée d'un inconscient considéré comme une instance active du psychisme sera celle défendue ensuite par Freud dans une optique qui ne sera plus philosophique mais thérapeutique.

Cette conception de l'inconscient est d'ailleurs problématique philosophiquement, car elle instaure une rupture dans l'âme, ce qui entre en totale contradiction avec le principe leibnizien de continuité.

Car la question que nous devons tout d'abord nous poser est celle de savoir pourquoi Leibniz cherche à remettre en question ce principe.

Le but de Leibniz est en effet ici de défendre le principe de sa métaphysique selon lequel la nature ne fait pas de saut, c'est-à-dire selon lequel il n'y a pas de discontinuité dans la nature, mais une harmonie préétablie par Dieu de toute chose avec toute chose.

Cette harmonie marque la perfection de la création divine qui ne supporte pas les incohérences que pourrait entraîner des ruptures comme celle qui séparerait l'âme et le corps, ce qui est conscient et ce qui ne l'est pas.

9.5.1.3 Conclusion

Ce texte permet donc d'apporter un élément de réponse au problème des rapports entre l'âme et le corps que soulève Descartes, mais auquel il n'apporte pas une réponse satisfaisante. En affirmant l'existence de petites perceptions, c'est-à-dire de pensées présentes dans l'âme sans que celle-ci en ait conscience, Leibniz insiste sur le fait qu'il y a toujours harmonie de l'âme et du corps selon la volonté de Dieu qui fait en sorte que les modifications du corps que sont les sensations correspondent toujours à des modifications de l'âme.

9.5.2 La conception psychanalytique de l'inconscient

Comme nous venons de l'évoquer la question du rapport entre vie psychologique et conscience peut se poser d'une manière encore plus radicale : y-a-t-il une vie psychologique inconsciente totalement séparée de la vie consciente ?

Existe-t-il une pensée inconsciente à laquelle la conscience n'aurait pas accès ?

Cette thèse est celle défendue par Freud, pour qui il n'y a pas continuité entre inconscient et conscience, mais rupture, séparation.

9.5.2.1 Le parcours de Freud : origines et signification de sa démarche.

Freud (1856 - 1939) est un médecin psychiatre autrichien dont les recherches ont été essentiellement orientées vers un but thérapeutique et non philosophique, c'est avant tout avec ce souci d'efficacité qu'il conçoit les fondements théoriques de la psychanalyse. Son objectif principal est la guérison des névroses, qui sont des affections psychiques pouvant entraîner des troubles du comportement et des troubles somatiques sans lésion organique, ces troubles s'accompagnent en général d'un sentiment d'angoisse, d'un malaise lié à une conscience douloureuse de la maladie.

Par exemple dans un ouvrage intitulé *Les cinq leçons sur la psychanalyse*, Freud décrit le cas d'une jeune fille qu'il nomme Anna O., Cette jeune fille traitée par le docteur Josef Breuer, avec qui Freud travailla tout d'abord, présentait de nombreux symptômes physiques et comportementaux (toux nerveuse, paralysie de certains membres, troubles visuels, impossibilité de manger et de boire normalement), mais sans aucune lésion organique.

Breuer et Freud vont voir dans ces symptômes l'expression de conflits psychologiques et affectifs de nature inconsciente.

Puisque la conscience ne peut expliquer certains comportements, il faut donc se référer à des causes inconscientes.

Ce raisonnement est celui que suivront Freud et Breuer dans l'élaboration de l'hypothèse selon laquelle existerait un inconscient psychologique. C'est d'ailleurs cette thèse que défend Freud dans le texte que nous allons maintenant étudier.

9.5.2.2 Étude d'un texte de Freud

La psychanalyse se refuse à considérer la conscience comme formant l'essence même de la vie psychique, mais voit dans la conscience une simple qualité de celle-ci, pouvant coexister avec d'autres qualités ou faire défaut (...).

*« Être conscient » est avant tout une expression purement descriptive et se rapporte à la perception la plus immédiate et la plus certaine. Mais l'expérience nous montre qu'un élément psychique, une représentation par exemple, n'est jamais conscient d'une façon permanente. Ce qui caractérise plutôt les éléments psychiques, c'est la disparition rapide de leur état conscient. Une représentation consciente à un moment donné, ne l'est plus au moment suivant, mais peut le redevenir dans certaines conditions faciles à réaliser. Dans l'intervalle nous ignorons ce qu'elle est ; nous pouvons dire qu'elle est **latente**, entendant par là qu'elle est capable à tout instant de devenir **consciente**. En disant qu'une représentation est restée, dans l'intervalle, inconsciente, nous formulons encore une définition correcte, cet état inconscient coïncidant avec l'état latent et l'aptitude à revenir à la conscience (...).*

*Mais nous avons obtenu le terme ou la notion de l'inconscient en suivant une autre voie et notamment en utilisant des expériences dans lesquelles intervient le **dynamisme** psychique. Nous avons appris ou, plutôt, nous avons été obligés d'admettre, qu'il existe d'intenses processus psychiques, ou représentations capables de se manifester par des effets semblables à ceux produits par d'autres représentations, voire par des effets qui, prenant à leur tour la forme de représentations, sont susceptibles de devenir conscients sans que les processus eux-*

*mêmes qui les ont produits le deviennent (...). C'est en ce point qu'intervient la théorie psychanalytique, pour déclarer que si certaines représentations sont incapables de devenir conscientes, c'est à cause d'une certaine force qui s'y oppose; que sans cette force elles pourraient bien devenir conscientes, ce qui nous permettrait de constater combien peu elles diffèrent d'autres éléments psychiques, officiellement reconnus comme tels. Ce qui rend cette théorie irréfutable, c'est qu'elle a trouvé dans la technique psychanalytique un moyen qui permet de vaincre la force d'opposition et d'amener à la conscience ces représentations inconscientes. A l'état dans lequel se trouvent ces représentations avant qu'elles soient amenées à la conscience nous avons donné le nom de refoulement; et quant à la force qui produit et maintient le refoulement, nous disons que nous la ressentons, pendant le travail analytique, sous la forme d'une **résistance**.*

*Notre notion de l'inconscient se trouve ainsi déduite de la théorie du refoulement. Ce qui est refoulé est pour nous le prototype de l'inconscient. Nous savons cependant qu'il existe deux variétés d'inconscient : les faits psychiques latents, mais susceptibles de devenir conscients, et les faits psychiques refoulés qui comme tels et livrés à eux-mêmes, sont incapables d'arriver à la conscience (...). Les faits psychiques latents, c'est-à-dire inconscients au sens descriptif, mais non dynamique, du mot sont des faits **préconscients**, et nous réservons le nom d'**inconscients** aux faits psychiques refoulés c'est-à-dire dynamiquement inconscients. Nous sommes ainsi en possession de trois termes : conscient, préconscient et inconscient, dont la signification n'est plus purement descriptive (...)."*

FREUD, Essais de psychanalyse, 3^e partie, traduction S. Jankélévitch.

Petite Bibliothèque Payot. pp. 178-179.

9.5.2.2.1 Idée essentielle du texte:

9.5.2.2.1.1 Thème :

Affirmation de l'existence d'un inconscient psychologique.

9.5.2.2.1.2 Thèse :

Ce qui justifie l'existence de l'inconscient réside à la fois dans le caractère lacunaire de la conscience qui ne peut rendre compte de tous les événements de la vie psychique et dans l'existence de forces psychiques qui rejettent hors de la conscience certaines représentations que la conscience ne peut tolérer.

9.5.2.2.2 Étude de l'argumentation

9.5.2.2.2.1 1^{er} moment

(Du début à *„faire défaut.”*)

Cette partie du texte traite des limites de la conscience dans la vie psychique. Freud y rejette la thèse selon laquelle la vie psychologique serait en tout point assimilable à celle de la conscience.

Pour Freud la conscience n'est qu'une qualité de la vie psychique, c'est-à-dire une manière pour elle de se manifester ; la conscience ne serait donc pas essentielle à la vie psychique, celle-ci aurait d'autres manières d'être (non-consciente) dans lesquelles la conscience pourrait être présente ou absente. Elle pourrait *„coexister avec d'autres qualités ou faire défaut.”*

9.5.2.2.2 Transition

Cette affirmation demande à être justifiée.

9.5.2.2.3 2° moment

(De *Être conscient...* à *...revenir à la conscience*)

Freud justifie ici l'affirmation précédente par une approche de l'expérience la plus immédiate de la conscience.

"être conscient" est avant tout une expression purement descriptive

Par cette formule Freud nous fait comprendre que selon lui la conscience n'est que l'apparence de la vie psychologique.

Mais qu'y-a-t-il au-delà de cette apparence ?

Que nous apprend une observation réfléchie et approfondie de notre vie psychique quotidienne ?

Que la conscience est inconstante, lacunaire :

"Mais l'expérience nous montre qu'un élément psychique, une représentation par exemple, n'est jamais conscient d'une façon permanente. Ce qui caractérise plutôt les éléments psychiques, c'est la disparition rapide de leur état conscient."

Et, en effet, toutes mes représentations, souvenirs, images, idées, ne sont pas en permanence présentes à ma conscience, il y a des représentations latentes, cachées, non conscientes durant l'intervalle qui sépare deux moments durant lequel elles étaient conscientes.

Mais nous ne sommes pas encore là, dans les profondeurs quasi insondables de l'inconscient dont Freud pense qu'il est le cœur de la vie psychologiques, car nous n'avons parlé jusqu'à présent que de représentations toujours susceptibles de devenir conscientes.

9.5.2.2.4 Transition

N'y-a-t-il pas des représentations qui seraient dans l'impossibilité de redevenir conscientes, et si c'est le cas, comment expliquer cette impossibilité d'accéder à la conscience ?

9.5.2.2.5 3° moment:

(de *Mais nous...* à *...le deviennent*)

Freud veut nous conduire ici vers *l'autre voie* qui mène à l'inconscient.

Il ne suffit pas de décrire la vie psychique sous sa forme la plus élémentaire pour accéder aux profondeurs de l'inconscient.

Il est nécessaire pour cela de s'interroger au sujet des processus, des causes, des forces qui expliquent le mouvement des représentations entre la conscience et l'inconscient, c'est pourquoi Freud parle ici de *«dynamisme psychique»* (dynamisme = mouvement).

En effet, si certaines représentations deviennent inconscientes, redeviennent conscientes ou produisent des effets sur la conscience, il y a bien une cause à tous ces mouvements.

Freud fait d'ailleurs référence à tous ces phénomènes dans la dernière phrase de cette partie du texte :

Nous avons appris ou, plutôt, nous avons été obligés d'admettre, qu'il existe d'intenses processus psychiques, ou représentations capables de se manifester par des effets semblables à ceux produits par d'autres représentations, voire par des effets qui, prenant à leur tour la forme de représentations, sont susceptibles de devenir conscients sans que les processus eux-mêmes qui les ont produits le deviennent"

9.5.2.2.3 Transition

Quelle est la nature de cette force qui rend possible ce *dynamisme* psychique ?

9.5.2.2.4 4° moment

(de *C'est en ce point...*" à *...résistance.*")

9.5.2.2.4.1 Refoulement et résistance

Ces termes désignent la nature des forces qui empêchent certaines représentations de devenir conscientes, il existe en effet des conflits à l'intérieur du psychisme opposant la force du *devenir conscient* à une autre force qui empêche certaines représentations d'accéder à la conscience. Ces représentations sont des images, des souvenirs, qui sont chargés d'une signification et d'une énergie affective qui les repousse hors de la conscience.

Quelle est la preuve de cette hypothèse selon Freud ?

Son efficacité.

Ce qui rend cette théorie irréfutable, c'est qu'elle a trouvé dans la technique psychanalytique un moyen qui permet de vaincre la force d'opposition et d'amener à la conscience ces représentations inconscientes."

Cette preuve est d'ailleurs discutable, car une technique efficace ne repose pas nécessairement sur des fondements théoriques certains et assurés.

Cependant cette pratique entraîne une distinction théorique définissant l'état de ces représentations et la force qui les empêche de devenir conscientes.

- État des représentations = le **refoulement** qui caractérise toutes les représentations inconscientes que la conscience ne peut tolérer en raison des principes moraux qui lui ont été inculqués durant l'enfance (ex : les désirs œdipiens sont très vite refoulés dans l'inconscient, mais il y a des manifestations détournées de l'inconscient dans les symptômes comme le rêve les actes manqués ou les symptômes névrotiques).
- Force produisant le refoulement = la notion de **résistance** désigne cette force empêchant les éléments psychiques inconscients de devenir conscients et pouvant s'opposer à la démarche du psychanalyste lors de la cure.

Transition

Comment définir l'inconscient à partir de ces deux notions ?

9.5.2.2.5 5° moment

(de *Notre notion...*" à la fin du texte)

L'inconscient se définit donc comme le siège du refoulé :

Ce qui est refoulé est pour nous le prototype de l'inconscient."

Il s'agit alors de l'inconscient au sens strict du terme, cependant tous les faits psychiques non-conscients n'appartiennent pas au domaine du refoulé ; c'est pourquoi Freud parle de *deux variétés d'inconscient* :

- 1° **Les faits psychiques latents**" (cachés), mais prêts à resurgir, *susceptible de devenir conscients*". ex : les souvenirs pouvant faire l'objet de réminiscence.
- 2° **Les faits psychiques refoulés**", rejetés au plus profond de l'inconscient, ils se trouvent confrontés à une force de résistance qui les empêchent de devenir conscients.

Cette distinction en entraîne une seconde.

- 1) Préconscient : les faits latents qui d'un point de vue descriptif se situent hors de la conscience mais sont toujours susceptibles de le devenir.
- 2) Inconscient : siège du refoulé soumis à une force de résistance.

9.5.2.2.6 Conclusion

L'appareil psychique peut donc se comprendre en étant structuré de la manière suivante selon la Première topique élaborée par Freud :

- Inconscient (ICS) : Siège du refoulé, ce qui ne peut accéder à la conscience et qui subit la force de la résistance.
- Préconscient (PCS) : Ce qui est hors de la conscience, mais peut toujours devenir conscient.
- Conscient (CS) : Ce que le sujet perçoit de lui-même et qui se trouve protégé par les forces de résistance.

9.5.3 Pourquoi y-a-t-il refoulement - la seconde topique

Topique : du grec *TOPOS* = lieu, (à comprendre ici dans un sens métaphorique).

Comment expliquer le refoulement et quelle est la nature des forces qui génèrent la résistance au devenir conscient de certaines représentations et de certains désirs ?

La seconde topique élaborée par Freud répond à cette question :

- **Le ça** : Constituant originel du psychisme dont le contenu est essentiellement pulsionnel (ça agit en nous), il correspond tout d'abord aux exigences somatiques (du corps). Aussi bien la faim, que l'agressivité ou les désirs sexuels relèvent du ça. En tant qu'elle s'enracine dans le somatique, c'est-à-dire dans le corps cette instance est entièrement inconsciente. N'accède à la conscience que des représentations secondaires de certaines pulsions (ex : au niveau symbolique dans le rêve).
- **Le moi** : Il correspond à la volonté, la pensée et la conscience, n'est inconsciente dans le moi que la partie périphérique proche du ça et qui refoule ou adapte les pulsions en fonction du principe de réalité auquel le moi est soumis (*pas tout, tout de suite*). Mais le moi n'a pas seulement à se défendre contre le ça, il doit aussi se soumettre aux exigences du surmoi.
- **Le surmoi** : Il se constitue au cours de la période œdipienne (3/6 ans) durant laquelle l'enfant ressentant de l'amour et du désir (sexuel) pour le parent de sexe opposé et un sentiment ambivalent (contenant deux valeurs opposées) pour le parent de même sexe (haine et amour, rivalité et admiration, désir de tuer le père et de le remplacer). Mais ces désirs étant limités par les interdits fondamentaux de toutes les civilisations, l'enfant va les refouler et intérioriser ces interdits transmis par la famille et la société, ainsi que toutes les forces répressives qu'il aura rencontrées au cours de son développement (d'où l'importance

de l'enfance dans le développement psychologique d'un individu).

Le surmoi est ce qui représente pour nous toutes les limitations morales, l'avocat de l'aspiration au perfectionnement, bref, ce qui nous est devenu psychologiquement tangible dans ce qu'on tient pour supérieur dans la vie humaine'

Freud, *Introduction à la psychanalyse*

Un problème se pose cependant : ne faut-il voir dans la conscience morale qu'une manifestation secondaire du surmoi ?

Le moi est donc tiraillé entre les pulsions du ça et les exigences du surmoi avec lesquelles il doit transiger inconsciemment pour s'adapter à la réalité, ainsi s'expliquent censure et refoulement.

Le moi est soumis au surmoi (la censure) et pour se défendre contre le ça (opposé au surmoi) il refoule certains désirs qui cherchent à contourner la barrière de la censure.

Tout se passe comme si à l'intérieur du psychisme il y avait un conflit entre différents acteurs.

9.5.4 Les objections pouvant être formulées à l'encontre de la thèse freudienne de l'inconscient

9.5.4.1 La critique morale

Qu'en est-il de la notion de responsabilité ?

Être responsable = pouvoir répondre de ses actes, c'est-à-dire pouvoir en toute conscience justifier ce que l'on a fait et l'assumer.

Or, si la conscience n'est qu'une manifestation superficielle de forces plus obscures et plus profondes que la volonté, ce n'est jamais moi qui agit, mais toujours quelque chose d'autre que moi qui agit en moi, soit des forces biologiques (*ça* agit en moi), soit des forces sociales (le *surmoi* qui m'impose le respect des interdits fondamentaux).

Mon comportement conscient n'est donc plus qu'une conséquence des conflits que se livrent en moi ces deux instances.

L'autorité de la conscience morale est donc remise en cause, il ne s'agit plus d'une intuition du bien comme valeur absolue, il ne s'agit plus du résultat d'une réflexion rationnelle et autonome.

La rationalité n'est qu'un déguisement, un artifice derrière lequel se cachent des forces plus obscures et plus profondes.

La liberté n'est donc plus qu'une illusion et je ne suis plus sujet, mais objet.

Cependant, j'ai la possibilité, et la théorie psychanalytique en est la preuve, de penser que ces forces peuvent agir en moi, qu'elles peuvent se cacher derrière une apparence de rationalité.

N'est-ce pas là une victoire de la conscience sur l'inconscient, une restauration de ma qualité et de mon statut de sujet ?

9.5.4.2 Les paradoxes inhérents à l'hypothèse de Freud

Mais pour que ce problème se pose avec plus d'acuité, il faudrait que l'existence de l'inconscient soit démontrée et certaine. Or, certaines difficultés logiques se présentent dès que l'on inter

roge la théorie de Freud de manière critique.

En effet, qui censure ? qui refoule ? qui résiste ?

- Si c'est la conscience, elle a conscience de ce qu'elle refoule, elle ne peut donc refuser de savoir ce qu'elle sait déjà, ou alors il ne s'agit plus d'inconscient, mais de *mauvaise foi*, de mensonge à soi-même au sens où l'entend Sartre dans *L'être et le néant*.
- Si c'est l'inconscient, cela sous-entend qu'il agit comme une seconde conscience plus consciente que la conscience elle-même puisqu'elle sait ce qui doit être refoulé, ce qui doit être censuré.

(Le censeur dans un régime totalitaire doit être très conscient, et encore plus conscient doit être celui qui veut tromper la censure)

Il est donc très difficile de concevoir les forces psychiques comme agissant telles des instances purement mécanique dans la mesure où elles sont dotés de sens, elles ne sont pas totalement aveugles.

9.6 Conclusion

Tout comme la dualité âme/corps, la dualité conscience/Inconscient semble nécessaire pour que nous puissions nous penser nous-mêmes, mais elle constitue en même temps une énigme que nous ne pouvons expliquer totalement.

Peut-être faut-il voir dans l'inconscient, ce qui n'a pu trouver les mots pour se dire.

10. La liberté

10.1 Introduction

A la question : sommes-nous libres ? Certains répondront négativement, jugeant que, parce qu'il y a des lois notre liberté est limitée, d'autres répondront positivement considérant que si les lois sont choisies par tous (cf. Rousseau), elles garantissent notre liberté.

Quelle que soit la réponse n'y-a-t-il pas dans ces deux opinions l'affirmation d'une liberté plus fondamentale qui désignerait la condition même de l'homme ? qui serait propre à l'existence humaine ? Il s'agirait d'une liberté fondamentale qui serait soit limitée par la loi, soit la condition même d'une loi juste.

Ainsi au fondement de la liberté civile ou politique, il y aurait tout d'abord une liberté morale qui serait pouvoir de choisir, de s'orienter dans la pensée et dans l'action, de soi-même et par soi-même. De cette liberté nous avons l'impression, peut-être à juste titre d'ailleurs, d'en faire quotidiennement l'expérience, je puis parler ou me taire, marcher ou m'asseoir, etc., toutes ces actions ne semblent dépendre que de mon seul et unique choix.

Il semblerait donc que notre liberté ne fasse aucun doute, que son existence n'ait pas à être prouvée dans la mesure où elle est éprouvée avec une force et une intensité telle que rien ne pourrait nous convaincre du contraire. Comme le déclarait Descartes :

"Notre liberté se connaît sans preuve par la seule expérience que nous en avons."

Principes de la philosophie, N° 139, 1° partie

Cependant une telle expérience ne pourrait-elle pas être trompeuse ? Une si forte impression peut-elle avoir valeur de preuve ? Quelle preuve avons-nous que cette impression n'est pas illusoire ?

10.2 La conscience immédiate de notre liberté

10.2.1 Le libre arbitre

Spontanément, la conscience de soi se croit libre et la vie sociale conforte cette croyance, puisqu'elle me demande sans cesse de choisir et de faire preuve de responsabilité. Certaines règles, la morale, le droit et les lois, semblent contraindre, mais n'est-ce pas finalement, comme nous nous le sommes déjà demandé, pour mieux affirmer cette liberté.

Sur quoi se fonde cette supposition de la liberté ?

Comment puis-je vérifier cette croyance ?

N'est-elle pas, du point de vue de la société, un prétexte pour mieux me contraindre et de mon point de vue l'expression de mon orgueil et de ma vanité ?

Comment puis-je prouver que cette liberté n'est pas illusoire ?

Il est donc nécessaire (et c'est peut-être le meilleur moyen pour la liberté de s'affirmer) de conduire une réflexion pour mieux prendre conscience de ce qu'est cette liberté que nous avons

l'impression d'expérimenter chaque jour.

Quel sens faut-il donner à ce mot de liberté ?

"Faire ce que l'on veut" dira l'opinion commune, mais la liberté d'action (de faire) est-elle fondée sur la liberté totale et absolue de la volonté ? Ce que je veux qui le veut ? Est-ce véritablement moi, en tant que volonté consciente et réfléchie, qui suis à la racine de mes choix ? Oui, me dira-t-on, je suis seul sujet de ma volonté et de mon action, si rien ne me contraint, c'est-à-dire si aucune force extérieure ne s'exerce sur moi pour me faire faire ce que, seul, je n'aurais pas décidé de faire.

Cela dit, si nous restons dans le cadre de cette approche, nous ne pouvons donner qu'une définition négative de la liberté, comme absence de contrainte, nous définissons alors la liberté par ce qu'elle n'est pas et non par ce qu'elle est.

Hors de toute contrainte apparente, suis-je bien la cause de ce que je veux, n'y-a-t-il pas des contraintes cachées, plus profondes que je ne vois pas lorsque je m'absorbe dans l'action ?

Peut-on justifier philosophiquement ce sentiment immédiat de liberté ?

C'est ce que cherche à faire une réflexion sur la notion de libre arbitre.

La notion de libre arbitre rejoint l'opinion commune dans la mesure où elle se rattache à ce sentiment immédiat dont nous parlions précédemment, mais la philosophie va chercher à fonder ce sentiment pour en établir la certitude.

Comment se définit-il ?

Comme l'idée de la présence en moi d'un pouvoir indéterminé de vouloir ; pouvoir de décision absolu en moi, à partir de rien, sans motif contraignant ; je serais alors le commencement pur de mes actes indépendamment de toute autre cause externe ou interne pouvant agir sur moi.

Le libre arbitre serait donc alors la capacité d'agir selon un choix totalement indéterminé et arbitraire, le problème étant alors de savoir si l'arbitraire peut-être en accord avec la liberté dans la mesure où il désigne ce qui s'impose brutalement et sans raison ?

Cela dit, dans l'expérience d'un choix, j'ai bien toujours l'impression que parce que je suis libre j'aurais toujours pu choisir autre chose que ce que j'ai choisi.

La question fondamentale à se poser est donc la suivante : l'acte gratuit est-il possible ?

10.2.2 L'acte gratuit

Définition : Acte sans motif, sans détermination interne ou externe pouvant l'expliquer.

Ex : Lafcadio dans le roman d'André Gide - Les caves du Vatican - qui sans raison aucune pousse un passager hors du train.

Tout à coup, au plafond voûté du wagon, l'électricité jaillit dans le lustre ; éclairage trop brutal, auprès de ce crépuscule attendri ; (...) A-t-il bientôt fini de jouer avec la lumière ? pensait Lafcadio impatienté. Que fait-il à présent ? (Non ! je ne lèverai pas les paupières.) Il est debout... (...) Il n'a pas l'air heureux, reprenait à part soi Lafcadio. Il doit souffrir d'une fistule, ou de quelque affection cachée. Lafcadio redonna de la lumière. Le train longeait alors un talus, qu'on voyait à travers la vitre, éclairé par cette lumière de chaque compartiment projetée ; cela formait une suite de carrés clairs qui dansaient le long de la voie et se déformaient tour à tour selon chaque accident du terrain. On apercevait au milieu de l'un d'eux, danser l'ombre falote de Fleurissoire ; les autres carrés étaient vides. Qui le verrait ? pensait Lafcadio. Là, tout près de ma main, sous ma main, cette double fermeture, que je peux faire jouer aisément ; cette porte qui, cédant tout à coup, le laisserait crouler en

avant ; une petite poussée suffirait ; il tomberait dans la nuit comme une masse ; même on n'entendrait pas un cri... Et demain, en route pour les îles !... Qui le saurait ? (...) Un crime immotivé, continuait Lafcadio : quel embarras pour la police ! Au demeurant, sur ce sacré talus, n'importe qui peut, d'un compartiment voisin, remarquer qu'une portière s'ouvre, et voir l'ombre du Chinois cabrioler. Du moins les rideaux du couloir sont tirés... Ce n'est pas tant des événements que j'ai curiosité, que de moi-même. Tel se croit capable de tout, qui, devant que d'agir, recule... Qu'il y a loin entre l'imagination et le fait !... Et pas plus le droit de reprendre son coup qu'aux échecs. Bah ! qui prévoirait tous les risques, le jeu perdrait tout intérêt !... Entre l'imagination d'un fait et... Tiens ! le talus cesse. Nous sommes sur un pont, je crois, une rivière... Sur le fond de la vitre, à présent noire, les reflets apparaissaient plus clairement, Fleurissoire se pencha pour rectifier la position de sa cravate. - Là, sous ma main, cette double fermeture tandis qu'il est distrait et regarde au loin devant lui joue, ma foi ! plus aisément encore qu'on eût cru. Si je puis compter jusqu'à douze, sans me presser, avant de voir dans la campagne quelque feu, le tapir est sauvé. Je commence : Une ; deux ; trois ; quatre ; (lentement ! lentement !) cinq ; six ; sept ; huit ; neuf... Dix, un feu..."

De ce point de vue, la liberté correspond à une volonté indéterminée. Cette indétermination est-elle réelle ou apparente ?

Vocabulaire :

Détermination

: Relation entre deux phénomènes ou éléments telle que l'un étant posé, l'autre l'est aussi, une cause détermine un effet. Un acte indéterminé serait donc un acte sans relation avec autre chose que lui-même, sans cause, sans motif, sans raison.

Lafcadio agit-il réellement en l'absence de tout motif ou ignore-t-il les motifs qui le font agir ?

S'il agit ainsi, n'est-ce pas parce qu'il est tout d'abord mu par le désir de prouver sa liberté ?

10.3 La critique déterministe

Déterminisme : Principe selon lequel tout effet a une cause, les mêmes causes produisent les mêmes effets et il n'y a pas d'effets sans causes.

De ce point de vue l'acte gratuit est impossible.

Mais alors, comment expliquer cette impression de totale liberté que j'éprouve et qui me donne le sentiment de pouvoir agir librement ? C'est parce que j'ignore les déterminations dont je suis l'objet : les causes qui me font agir.

Si tout est déterminé, si tout obéit à des lois de cause à effet, le domaine psychologique (celui de la pensée et de la volonté) est soumis aux mêmes principes que le domaine physique.

Le déterminisme s'oppose à notre croyance immédiate et en une croyance plus profondément enracinée culturellement et qui est au principe de la morale chrétienne : Le libre arbitre serait le propre de l'homme par rapport au reste de la création qu'il est autorisé à dominer, il rendrait l'homme responsable de son existence et de ses actes devant Dieu, d'où la possibilité du péché, pas de péché sans liberté.

En revanche, du point de vue déterministe, à tous mes actes se rattache une cause, qu'elle soit consciente ou inconsciente, interne ou externe, de l'ordre d'une motivation rationnelle et réfléchie ou de l'ordre d'une force subie par le sujet. Ce que je veux, ce que je fais, ce que je pense et ce que je suis sont le fruit de tout un contexte (biologique, psychologique, sociale, culturelle...).

Le principe du déterminisme ne permet donc pas de penser la notion de libre arbitre, elle paraît même s'opposer en tout point à la raison puisque l'action libre serait action sans raison, sans cause donc totalement inintelligible.

Le libre arbitre ne serait qu'une illusion par laquelle je me considérerais comme supérieur à la nature dont je crois pouvoir me désolidariser. Mon impression de liberté n'étant que le résultat de mon ignorance des causes qui me font agir.

Ne faut-il donc pas affirmer avec Spinoza (1632 - 1677) que l'homme

"n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire"

et qu'il se trompe à chaque fois qu'il croit qu'il

"trouble les lois de la nature plutôt qu'il ne les suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination."

Spinoza, *Éthique*, III^o partie, préface.

L'homme n'a pas le privilège d'échapper aux lois universelles de la nature, selon Spinoza le libre arbitre n'est qu'une illusion résultant de notre ignorance et de la vanité dont elle est la conséquence.

Il convient donc de rechercher les causes d'une telle illusion.

Si véritablement le principe du déterminisme est au fondement de toute chose, il doit nécessairement être au fondement de la croyance au libre arbitre dont il faut déterminer la cause.

Tout d'abord comme nous l'avons déjà remarqué le libre arbitre est l'objet d'une impression première, de notre conscience immédiate, chaque fois que je fais quelque chose, j'ai l'impression que j'aurais pu ne pas le faire. Donc, si le principe du déterminisme est vrai cela signifie que ma conscience est partielle et limitée puisqu'elle ignore la véritable provenance de ses actes. Et pour citer à nouveau Spinoza :

"Les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés."

Pour illustrer cette idée Spinoza prend l'exemple suivant dans la *Lettre 58 à Shuller* :

- Prenons une pierre qui roule entraînée par une impulsion extérieure et supposons que cette pierre soit dotée d'une conscience comparable à la notre. En réfléchissant sur son acte présent, la pierre pourrait très bien croire qu'elle tombe librement n'ayant pas conscience de la cause qui est à l'origine de l'impulsion extérieure qui a entraîné sa chute.

Notre condition est un peu comparable à celle de cette pierre, parce que nous savons ce que nous faisons sans connaître les véritables causes pour lesquelles nous le faisons, nous nous croyons libres.

Les sciences humaines qui se sont développées au XX^o siècle ont d'ailleurs contribué à renforcer la thèse de Spinoza. Ainsi croyons nous choisir librement nos options politiques ou même nos activités de loisir, alors que se constate, sinon un rapport de causalité, du moins une corrélation entre nos choix et notre appartenance à tel ou tel milieu social.

Ainsi l'expérience que nous avons de notre liberté est illusoire, elle n'est que la conséquence de notre ignorance. Le libre arbitre ne serait donc que l'objet d'une croyance superficielle résultant d'une réflexion insuffisante sur nous-mêmes et l'acte gratuit qu'une apparence, qui en réalité serait déterminée par une multitude de causes ne se manifestant pas immédiatement.

Ainsi pour mieux comprendre l'acte d'une personne comme Lafcadio, il faudrait procéder à

une étude approfondie de sa personnalité afin de déterminer les causes qui ont entraîné le désir d'affirmer d'une manière aussi apparemment radicale sa liberté, il faudrait étudier son histoire personnelle (ses origines sociales, son éducation, etc.).

Il y aurait donc alors dans la croyance au libre arbitre, la manifestation de notre aliénation, c'est-à-dire de notre manque de liberté (est aliéné celui qui ne s'appartient plus, qui n'est plus maître de lui-même, donc qui n'est pas libre).

Ainsi, nous nous croyons libre, parce que nous ne le sommes pas, puisque nous sommes guidés par des causes dont nous ignorons l'existence. Nous nous croyons libres parce que nous ne voyons comme limite à notre liberté que les contraintes externes (les lois naturelles ou celles de l'état dont nous avons conscience) en oubliant toutes les déterminations internes qui nous guident malgré nous (cf. la distinction entre l'impulsion qui détermine la chute de la pierre et l'obstacle qui pourrait arrêter son mouvement).

Cependant, devons-nous nous résigner à cette aliénation, devons-nous admettre que nous ne sommes que des automates remontés sans cesse par les circonstances, selon les lois de la nature sur lesquelles nous n'avons aucune prise ?

Le principe du déterminisme est-il à ce point puissant qu'il supprime toute responsabilité du sujet par rapport aux actes qu'il commet ? Mais qu'en est-il alors de la conscience morale ? Serait-elle comme le libre arbitre une pure illusion ?

Ne faut-il pas voir dans notre souci de penser la liberté, de réfléchir sur les causes de nos actes, ainsi que dans notre aspiration à juger la valeur des fins de nos actions, les signes d'une possibilité de liberté que le principe du déterminisme ne limiterait pas ?

Le problème est donc ici de savoir comment accorder déterminisme et aspiration à l'autonomie du sujet, comment résoudre leur opposition sans tomber dans les illusions qui viennent d'être dénoncées ?

10.4 La remise en cause du déterminisme

Le débat qui s'installe au sujet de la liberté se construit donc autour d'une opposition entre les partisans d'une liberté fondatrice en l'homme et les défenseurs du déterminisme.

Soit l'homme peut être à lui seul la cause première de ses actes et de ses pensées, soit il est une partie de la nature comme les autres, soumis aux mêmes lois de cause à effet, aux mêmes déterminations que les autres êtres naturels.

La première thèse est celle du libre arbitre qui se présente tout d'abord comme la conception commune de la liberté résultant de notre conscience immédiate, de notre impression première. cependant cette thèse n'est pas seulement celle de l'opinion commune, elle trouve aussi son expression philosophique dans une métaphysique s'interrogeant sur la situation du sujet dans le monde.

10.4.1 Les objections adressées au déterminisme

10.4.1.1 La pensée déterministe comme signe d'indépendance

L'un des arguments que le déterminisme oppose à la thèse du libre arbitre est celui selon lequel notre expérience de la liberté serait limitée et illusoire ; cependant est-ce parce que nous ne pouvons avoir la certitude de notre libre arbitre que nous pouvons être certains de sa totale absence ou inexistence ?

Si notre expérience est limitée, elle l'est dans les deux cas et ne peut rien justifier, ni la thèse déterministe, ni celle du libre arbitre. Ou, inversement, il y a autant d'éléments dans l'expérience pouvant justifier l'une des thèses plutôt que l'autre.

Et parmi les expériences allant à l'encontre de la thèse déterministe, il y a la pensée même du déterminisme.

En effet cette pensée n'est-elle pas le fruit d'un recul pris par rapport à tout le réseau de déterminations dans lequel est pris le sujet, c'est-à-dire d'une indépendance possible de l'esprit par rapport aux causes qui peuvent agir sur lui et le déterminer ?

Ou alors, si ce n'est pas le cas, c'est que la pensée du déterminisme est elle-même déterminée, et dans ce cas, elle doit être elle-même capable de rendre compte de ses propres déterminations.

Ainsi la science, qui est l'entreprise par laquelle l'esprit humain parvient à découvrir les déterminations qui agissent dans la nature, n'est-elle pas le signe de notre indépendance par rapport à celle-ci ?

Tout effort de connaissance, de réflexion n'est-il pas le signe, l'expression, la manifestation de l'arrachement de l'esprit qui se sépare des déterminations dont il pourrait être l'objet ?

Ainsi par cette rupture, l'esprit pose le monde, la nature, comme objet (ce qui est jeté devant lui), et se constitue lui-même comme sujet, c'est-à-dire comme un regard extérieur au système de causes qu'il observe.

N'est-ce pas d'ailleurs cette capacité à se distancier et à s'affranchir de la nature par la force de l'esprit qui permet à l'homme de maîtriser la nature par les science et la technique ?

La science en dévoilant le mécanisme des choses s'en distingue et exprime la distance et l'indépendance de l'esprit par rapport à la nécessité qu'il découvre.

De même l'activité technique en tant qu'utilisation de la nécessité naturelle n'est-elle pas, elle aussi, l'œuvre de la liberté ?

Utiliser le déterminisme, n'est-ce pas le soumettre plutôt que d'y être soumis ? Mais l'expérience de notre liberté n'est pas seulement vécue dans notre rapport à la nature, elle concerne aussi la relation que nous entretenons avec nous-mêmes dans le cadre de l'action morale.

D'un point de vue pratique, lorsque j'agis, je ne me pose pas simplement la question de déterminer les moyens de mon action, je m'interroge également sur les fins que je dois poursuivre et je me détermine en fonction de ce que j'estime être le bien.

Cette autonomie (capacité à se déterminer soi-même en se fixant ses propres lois) morale qui fonde ma dignité et ma responsabilité, est-elle concevable sans se référer à l'affirmation du libre-arbitre ?

La liberté, fondatrice de ma dignité

En effet, la position déterministe ne peut fonder ma dignité d'homme, puisqu'elle me conçoit comme une simple chose.

Dignité : Caractère de ce qui est apte à mériter, donc de ce qui peut faire effort pour agir en s'opposant à ses tendances immédiates.

Ainsi définie, la dignité ne peut être qu'un caractère de la personne humaine autonome et représentant une fin en soi par opposition aux choses.

D'un point de vue déterministe, en revanche, je n'ai aucun mérite à faire ce que je fais, puisque je suis déterminé à le faire, je ne vaudrais donc pas plus qu'une chose.

Il ne peut donc y avoir de dignité que pour un être pouvant faire preuve de liberté afin de

choisir entre le bien et le mal. D'ailleurs, je n'admets pas que l'on me traite comme une chose, et si c'est le cas j'ai le sentiment de ne pas être respecté et je ressens un sentiment de révolte.

Être digne = être fier d'être un homme et vouloir être reconnu comme tel, c'est-à-dire être reconnu comme un sujet responsable.

Liberté et responsabilité

Responsabilité : Caractère de qui est capable de répondre de ses actes, de les assumer et de s'en reconnaître l'auteur.

En tant que je me juge digne de l'humanité, j'estime pouvoir faire preuve de responsabilité, c'est-à-dire que j'estime être le seul sujet, le seul auteur de mes actes, dont j'assume les conséquences et que je prétends pouvoir justifier.

J'estime qu'en tant qu'être libre, je suis indissociablement lié à mes actes, je suis un être moral parce que je suis tenu et je me tiens pour responsable de tous mes actes, même les plus vils.

Ainsi, la morale et les valeurs qui la fondent supposent donc la liberté.

Comme nous l'avons déjà précisé, il n'y a de morale, de mérite, de faute ou de péché que pour un être libre ; un être totalement déterminé ne pouvant être responsable de ses actes (il serait absurde de reprocher à la tuile qui tombe d'un toit de m'être tombée sur la tête).

Le déterminisme peut donc conduire à un amoralisme, c'est-à-dire à une certaine indifférence par rapport à ce qui est inhumain, à ce qui est indigne de l'homme. Comment puis-je refuser, si je suis déterministe, que l'on me considère comme une chose (que l'on me traite en esclave, par exemple), puisque moi-même, je me considère, en un certain sens, comme tel ? Au nom de quoi pourrais-je me poser comme un être ayant des droits et des devoirs ?

S'affirmer comme un être moral suppose que l'on soit capable de rompre avec le déterminisme naturel pour se poser précisément la question de la liberté.

Or cela, le déterminisme le permet-il ?

10.5 Conclusion : Le déterminisme permet-il que l'on se pose la question de la liberté

Un être totalement déterminé pourrait-il se poser la question de savoir s'il est libre ou non ?

Le fait même de se poser la question de la liberté, n'est-il pas la preuve de notre liberté ?

Une telle question est une manifestation de la réflexion de l'esprit de l'homme sur lui-même, c'est-à-dire d'un retour sur soi de la pensée qui se distancie d'elle-même et des déterminations dont elle pourrait être l'objet, ce qui suppose ce regard extérieur sur soi et le monde dont nous parlions précédemment, regard extérieur supposant un détachement par rapport à soi-même et à la nécessité naturelle qui pourrait nous déterminer.

Le problème n'est donc peut-être pas tant celui de l'existence de la liberté que celui de la véritable forme de la liberté. Car si la question de la liberté atteste de l'existence de la liberté, elle n'en reste pas moins une question dont la réponse n'est pas donnée d'avance, la véritable question étant de savoir en quel sens je puis me considérer comme libre et comment cette liberté peut s'accorder avec le déterminisme qui règne dans une nature dont je fais partie tout en m'en différenciant.

Table des matières

Cours de philosophie.....	1
Séries technologiques.....	1
1. Qu'est-ce que la philosophie?	1
1.1 Introduction :	1
1.2 Analyse étymologique du terme même de philosophie	1
1.3 Les origines historiques de la philosophies.	2
1.3.1 Le personnage de Socrate	2
1.4 La philosophie comme discipline de réflexion et comme méthode.	3
1.4.1 Discipline	3
1.4.2 Réflexion	3
1.4.3 Méthode	3
1.5 Conclusion	4
2. La nature	5
2.1 La Nature - Analyse polysémique	5
2.2 Introduction : Qu'est-ce que la nature ?	6
2.3 En quel sens faut-il comprendre que l'homme occupe une place particulière dans la Nature ? .	6
2.3.1 La dimension naturelle de l'homme	6
2.3.2 La spécificité de l'homme dans la nature	6
2.3.3 La perfectibilité (étude d'un texte de Jean Jacques Rousseau	7
2.3.3.1 Explication	7
2.3.3.1.1 1° partie	7
2.3.3.1.2 2° partie	8
2.3.3.1.3 3° partie	9
2.3.3.1.4 Conclusion	9
2.3.4 L'homme, être social	9
2.3.5 L'homme, transformateur de la nature	9
2.3.6 L'homme se distancie de la nature	10
2.4 L'homme en tant qu'être de culture	10
2.4.1 Faut-il opposer nature et culture	10
2.4.2 La culture comme accomplissement de la nature de l'homme	10
2.5 Conclusion :	10
2.6 Annexe	11
2.6.1 L'évolution de l'homme	11
3. La technique	13
3.1 Introduction : Qu'est-ce que la technique ?	13
3.2 La technique est-elle le propre de l'homme ?	13
3.2.1 Le mythe de Prométhée	14
3.3 Science et Technique.	15
3.4 Technique et valeurs	16
3.5 Conclusion	17
4. Qu'est-ce que l'œuvre d'art ?	18
4.1 Introduction	18
4.2 Le jugement de goût	18
4.2.1 Le beau et l'agréable	18
4.3 Art et vérité	21
4.4 La question de la création artistique	22
4.4.1 Le paradoxe de l'œuvre d'art	22
4.4.1.1 Commentaire :	23

4.4.1.1.1 INTRODUCTION :	23
4.4.1.1.1.1 Thème :	23
4.4.1.1.1.2 Thèse :	23
4.4.1.1.1.3 Problème :	23
4.4.1.1.1.4 Enjeu :	24
4.4.1.1.2 DÉVELOPPEMENT :	24
4.4.1.1.2.1 1° § - Définition du génie.	24
4.4.1.1.2.2 2°§ Aucune autre activité de l'esprit ne fait appel au génie.	24
4.4.1.1.2.3 3°§	24
4.4.1.1.2.4 4°§	25
4.5 Conclusion	26
5. L'histoire	27
5.1 Introduction	27
5.1.1 Les différents problèmes que pose la notion d'histoire :	27
5.1.1.1 a) A propos de l'histoire comme science	27
5.1.1.1.1 Problèmes épistémologiques (liés a la connaissance)	27
5.1.1.1.1.1 - Problème de la vérité historique	27
5.1.1.1.1.2 - Problème de l'objet de l'histoire	27
5.1.1.1.2 Problème méthodologique	27
5.1.1.2 b) A propos de la réalité historique	27
5.1.1.2.1 Problèmes posés par la philosophie de l'histoire	27
5.1.1.2.1.1 - Problème du sens de l'histoire	27
5.1.1.2.1.2 - Pourquoi l'humanité évolue-t-elle ?	27
5.2 La connaissance du passé	27
5.2.1 L'histoire comme science : La construction du fait historique.	27
5.2.2 La science de l'histoire comme reconstruction explicative du passé	28
5.2.2.1 La notion d'événement	28
5.2.2.2 La question de la méthode en histoire	29
5.3 La philosophie de l'histoire	29
5.3.1 La question du sens de l'histoire	29
5.3.2 Pourquoi les hommes ont-ils une histoire ?	29
5.3.2.1 La dialectique du maître et de l'esclave	30
5.3.2.2 L'aspect dialectique de l'histoire	30
5.3.2.2.1 Exemple :	31
5.4 Conclusion	31
La fin de l'histoire ou le règne du droit	31
6. Le droit	32
6.1 Introduction	32
6.2 Le droit et la force	33
6.2.0.0.1 1° partie - 1° paragraphe :	36
6.2.0.0.2 2° partie - second paragraphe	36
6.2.0.0.3 3° partie	37
6.3 Légalité et légitimité : le problème des fondements du droit	37
6.4 Conclusion	39
7. La raison	40
7.1 Introduction	40
7.2 La cause de nos erreurs	40
7.2.1 Explication et commentaire des deux premiers paragraphes du Discours de la méthode de Descartes	40
7.2.1.1 Analyse préalable du texte	41
7.2.1.1.1 La notion de bon sens	41

7.2.1.1.2	La notion de méthode	42
7.2.1.1.3	La notion d'esprit	43
7.2.1.2	Explication et commentaire du texte	44
7.2.1.2.1	Introduction	44
7.2.1.2.2	Développement	44
7.2.1.2.3	1° moment	44
7.2.1.2.4	2° moment	45
7.2.1.2.5	La voie à suivre :	45
7.2.1.2.6	L'objet visé	45
7.2.1.2.7	D'où viennent ces défauts sources d'erreurs et d'opinions ?	46
7.2.1.2.8	1) Les grandes âmes	46
7.2.1.2.9	2) Les marcheurs	46
7.2.1.2.10	Conclusion	47
7.3	Les règles de la méthode	47
7.3.1	Les règles de la méthode chez Descartes	47
7.3.1.1	En quoi consiste cette rigueur ?	48
7.3.1.2	Pourquoi une méthode ?	48
7.3.1.3	Analyse et commentaire des quatre préceptes du Discours de la Méthode	48
7.3.1.4	La règle d'évidence	48
7.3.1.5	La règle d'analyse	49
7.3.1.6	La règle d'ordre :	49
7.3.1.7	La règle du dénombrement ou de l'énumération :	50
7.3.2	Conclusion - Intérêt de cette méthode	50
7.4	La raison pratique	50
7.4.1	Explication d'un texte d'Emmanuel Kant	50
7.4.2	Explication	51
7.4.2.1	1° partie (du début à "...la volonté d'un être raisonnable")	51
7.4.2.2	2° partie ("Et cependant..." à "...de l'effet de son action")	51
7.4.2.3	3° partie (de "Mais quel peut donc bien être..." à la fin du texte.)	52
7.4.3	Conclusion :	53
7.5	Conclusion générale	53
8.	La vérité	54
8.1	Introduction	54
8.2	Qu'est-ce que la vérité	54
8.2.1	Explication d'un texte de Spinoza	54
8.2.1.1	Explication et commentaire du texte	54
8.2.1.1.1	Introduction	54
8.2.1.1.1.1	Thème du texte :	54
8.2.1.1.1.2	Thèse :	54
8.2.1.1.1.3	Problème :	55
8.2.1.1.2	Analyse de l'argumentation :	55
8.2.1.1.2.1	1° partie du texte	55
8.2.1.1.2.2	2° partie du texte	55
8.3	Vérité et opinion	56
8.3.1	L'allégorie de la caverne	56
8.3.1.1	Explication et commentaire	59
8.3.1.1.1	Introduction	59
8.3.1.1.2	Interprétation	60
8.3.1.1.3	La théorie comme contemplation	61
8.3.1.1.4	La Théoria :	61
8.3.1.1.5	Dialectique platonicienne :	61

8.4 Conscience de soi et évidence : la démarche cartésienne.	62
8.4.0.0.1 1° source : l'expérience sensible	62
8.4.0.0.2 2° source : l'esprit lui-même	63
8.5 Pourquoi recherchons nous la vérité ?	65
8.5.1 Explication et commentaire d'un texte de Kierkegaard	65
8.6 Conclusion :	66
9. La conscience	68
9.1 Introduction	68
9.2 La conscience comme saisie de soi par soi : le cogito	69
9.2.1 Le cogito cartésien	69
9.2.2 La prise de conscience de soi par et dans l'action	69
9.2.2.1 Explication et commentaire d'un texte de Hegel	69
9.2.2.1.1 Introduction	70
9.2.2.1.2 Développement	70
9.3 L'intentionnalité	72
9.4 La conscience et le corps	73
9.4.1 Le dualisme cartésien	73
9.4.2 L'identification de la conscience et du corps	74
9.4.3 Alain, "l'âme c'est ce qui refuse le corps"	74
9.4.3.1 Introduction	74
9.4.3.2 Étude de l'argumentation	75
9.4.3.2.1 1° moment	75
9.4.3.2.2 2° moment	75
9.4.3.2.3 3° moment	75
9.4.3.2.4 4° moment	76
9.4.3.2.5 Conclusion	77
9.5 La vie psychique se limite-t-elle à la conscience ?	77
9.5.1 Leibniz - Les petites perceptions.	77
9.5.1.1 Introduction	78
9.5.1.2 Développement	79
9.5.1.2.1 1° moment du texte	79
9.5.1.2.2 Paragraphe de transition	79
9.5.1.2.3 2° moment du texte	79
9.5.1.2.3.1 Paragraphe de transition	80
9.5.1.2.4 3° moment du texte	80
9.5.1.2.4.1 Paragraphe de transition	80
9.5.1.2.5 4° moment du texte	81
9.5.1.2.5.1 Paragraphe de transition	81
9.5.1.2.6 5°moment du texte	81
Intérêt philosophique du texte :	81
9.5.1.3 Conclusion	82
9.5.2 La conception psychanalytique de l'inconscient	82
9.5.2.1 Le parcours de Freud : origines et signification de sa démarche.	82
9.5.2.2 Étude d'un texte de Freud	83
9.5.2.2.1 Idée essentielle du texte:	84
9.5.2.2.1.1 Thème :	84
9.5.2.2.1.2 Thèse :	84
9.5.2.2.2 Étude de l'argumentation	84
9.5.2.2.2.1 1° moment	84
9.5.2.2.2.2 Transition	84
9.5.2.2.2.3 2° moment	84

9.5.2.2.2.4 Transition	85
9.5.2.2.2.5 3° moment:	85
9.5.2.2.3 Transition	85
9.5.2.2.4 4° moment	85
9.5.2.2.4.1 Refoulement et résistance	86
9.5.2.2.5 5° moment	86
9.5.2.2.6 Conclusion	87
9.5.3 Pourquoi y-a-t-il refoulement - la seconde topique	87
9.5.4 Les objections pouvant être formulées à l'encontre de la thèse freudienne de l'inconscient	88
9.5.4.1 La critique morale	88
9.5.4.2 Les paradoxes inhérents à l'hypothèse de Freud	88
9.6 Conclusion	89
10. La liberté	90
10.1 Introduction	90
10.2 La conscience immédiate de notre liberté	90
10.2.1 Le libre arbitre	90
10.2.2 L'acte gratuit	91
10.3 La critique déterministe	92
10.4 La remise en cause du déterminisme	94
10.4.1 Les objections adressées au déterminisme	94
10.4.1.1 La pensée déterministe comme signe d'indépendance	94
10.5 Conclusion : Le déterminisme permet-il que l'on se pose la question de la liberté	96
NOTES.....	102

NOTES

... réflexion^{1.1}

Les **sophistes** au V^o et au IV^o siècle avant J.C., dans l'antiquité grecque, étaient des professeurs d'éloquence qui enseignaient l'art de bien parler en public afin de convaincre et de persuader son auditoire voire même de le tromper.

Le terme de **sophisme** désigne par conséquent une apparence de raisonnement, un discours qui semble cohérent, mais dont la logique est défailante et qui est élaboré dans le seul but de tromper.

...l'essence^{1.2}

Sens : Ce que veulent dire les termes que l'on emploie, le rapport entre le mot et la chose réelle qu'il désigne.

EX : Qu'est-ce réellement que la justice ? Quelle est sa raison d'être ?

Toutes ces questions conduisent à rechercher l'essence de la justice.

Essence : Ce terme désigne la véritable nature d'une chose, ce qu'elle est (du latin *esse* = être).

L'essence d'une chose désigne donc ce qu'elle est réellement et véritablement.

... intellectuel^{1.3}

Le conformisme désigne l'attitude de celui qui se conforme à la manière d'agir ou de penser du plus grand nombre, qui a le souci de "faire comme tout le monde", le conformisme intellectuel concerne donc ceux qui adoptent systématiquement les opinions du plus grand nombre.

... d'opinions^{1.4}

Il s'agit d'un type de connaissance inférieur par rapport à la science le plus souvent constitué de jugements hâtifs et injustifiés reposant sur des apparences. L'opinion n'est ni vraie ni fausse, elle est incertaine (on ne peut savoir si elle est vraie ou fausse).

...^{1.5}

L'impiété désigne le caractère de celui qui offense ou méprise la religion.

... corrupteur^{1.6}

La notion de corruption renvoie à l'idée de détournement, de dérèglement, d'altération, de dénaturation. Socrate est accusé de détourner les jeunes du droit chemin en discutant et en remettant en cause les opinions admises par bon nombre de ses concitoyens.

... Nature^{2.1}

Le terme de Nature est en effet polysémique - il a plusieurs sens - voir à ce sujet le document en annexe analysant les différentes significations de ce terme.

...^{2.2}

Voir à ce sujet les documents en annexes concernant les origines de l'homme.

... instinct^{2.3}

La notion d'instinct désigne un comportement stéréotypé, c'est-à-dire identique pour tous les individus d'une même espèce et se transmettant génétiquement.

... naturellement^{2.4}

Lucien Malson dans son livre, *Les enfants sauvages*, ne définit-il pas l'homme comme "une structure de possibles" - Lucien Malson, *Les enfants sauvages - Mythe et réalité*, 1964, édition 10 /18) sous des formes infiniment diverses.

... nous^{2.5}

C'est en ce sens que, comme l'a très pertinemment souligné J. J. Rousseau dans *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, l'homme est perfectible.

... Dieu^{2.6}

La Bible, Pentateuque, Genèse, 1, 2, 3.

...^{2.7}

Darwin, *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle*.

... van^{4.1}

Sorte de panier en osier à fond plat, large et muni de deux anses.

... Hegel^{5.1}

G. W. F. Hegel - Nous nous référerons principalement ici à l'ouvrage intitulé *La Raison dans l'histoire*.

... métaphysique^{7.1}

La métaphysique est définie par Aristote comme la philosophie première, celle qui se trouve avant la physique et qui traite du fondement de toute chose.

... ontologique^{7.2}

L'ontologie (du grec ontos = être et logos = discours ordonné) signifie la science de l'être, de ce qui est en général)

... sceptiques^{9.1}

Le scepticisme est un courant philosophique affirmant que nous ne pouvons atteindre la vérité et que la philosophie consiste uniquement dans l'exercice du doute.

... Husserl^{9.2}

Philosophe allemand (Prossnitz, Moravie, 1859 - Fribourg-en-Brisgau 1938). Mathématicien, il commence par s'interroger sur les fondements de l'arithmétique dans la Philosophie de l'arithmétique (1891), interrogation qui le conduit à reprendre le projet cartésien d'une " science universelle " indubitable. Cette volonté de constituer la philosophie en " science rigoureuse " ne se démentira pas, des Recherches logiques (1901-1913) à la Crise des sciences européennes (élaborée en 1935-1936, publiée en 1954) et à Expérience et Jugement (1939), en passant par les Méditations cartésiennes (1931). C'est elle qui est à l'origine de la définition de la discipline fondamentale : la phénoménologie transcendantale. Celle-ci est à la fois une théorie de la connaissance et une méthode philosophique. Elle repose, en premier lieu, sur une conception de la conscience dont les éléments sont empruntés aux recherches psychologiques de Franz Brentano.

... [Phénoménologie^{9.3}

La phénoménologie : La conscience, à la décrire rigoureusement, n'est pas le lieu dans lequel se donnent les apparences des choses perçues (et connues) : elle se caractérise comme un mouvement vers, comme une intentionnalité face à laquelle les phénomènes se donnent " en personne ". Cette expérience première est le sol apodictique (= nécessaire) à partir duquel peuvent être décrites et comprises toutes les expériences et toutes les connaissances. Cette conception de la conscience pure et fondatrice vise à dépasser, dans l'optique husserlienne, deux des débats dans lesquels s'est enlisée la spéculation : celui, d'une part, de l'idéalisme dit psychologique, qui s'interroge sur la possibilité de prouver qu'aux représentations subjectives correspondent des réalités objectives - débat qui n'a pas le moindre intérêt, puisque, quelle que soit la réponse donnée, tout se passe comme si du réel existait ; celui, d'autre part, de la philosophie réflexive qui voudrait trouver une marque distinctive de l'être et de l'apparaître - alors qu'il faut bien que l'être apparaisse en quelque manière (sinon il ne serait pas) et que l'apparence soit (sinon elle n'apparaîtrait pas). La phénoménologie est donc, en second lieu, la science pure, c'est-à-dire la pure et rigoureuse description des phénomènes qui se " présentent " à la conscience intentionnelle. Cette

description du pur vécu - sans que soit attribuée la moindre nuance affective à ce dernier terme - ne préjuge nullement de la " vérité " ou de l' " existence " du phénomène. C'est même parce qu'elle a pris la décision de refuser ce genre de jugements - que Husserl appelle " mondains ", au sens où ils présupposent l'existence du monde - que cette expérience est première et fondatrice : elle suspend ou met entre parenthèses toute espèce de croyance. Maintenant fermement cette suspension ou réduction, le phénoménologue s'attache à décrire minutieusement le vécu phénoménal de la conscience afin de définir des essences, par le procédé de la variation éidétique (du grec eidos, " essence ") qui, en faisant varier " imaginativement " les phénomènes, peut regrouper ceux qui se présentent comme étant de même nature : ainsi se donnent à la conscience des couleurs, des nombres, des figures, des représentations marquées par le sceau du passé (les " souvenirs "), constituées comme imaginaires, ou comme " réelles ", etc. À ce travail de grande ampleur, le philosophe a consacré des milliers de pages, dont certaines sont encore inédites.)

... perceptions^{9.4}

Définition de la perception chez Leibniz : Représentation du multiple dans l'unité, *l'état passager qui enveloppe et représente une multiplicité dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception.*"

Monadologie

... aperception^{9.5}

L'aperception se définit comme une prise de conscience de l'état intérieur : *il est bon de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes et l'aperception qui est la conscience ou la connaissance de cet état intérieur.*"

... incontinent^{9.6}

Dans un temps continu, aussitôt, à l'instant.

... d'inconscient^{9.7}

Il convient ici de préciser que le terme d'inconscient n'est pas ici substantivé et qu'il ne désigne pas une partie de l'âme distincte de la conscience, mais qu'il ne fait que qualifier des représentations ; il n'y a donc pas ici comme chez Freud ensuite de rupture entre la conscience et l'inconscient, ce qui est inconscient est plutôt de l'ordre d'une moindre conscience.
