

Librio

MÉMO

# CHARLES PÉPIN

## Les Dix Philosophes incontournables du bac philo



Librio

MÉMO

CHARLES PÉPIN

Les Dix Philosophes  
incontournables du bac philo





Charles Pépin

Les Dix Philosophes  
incontournables  
du bac

*Librio*  
Inédit



Charles Pépin

# Les Dix Philosophes incontournables du bac

J'ai lu

Collection : Libro

Maison d'édition : J'ai lu

© Flammarion, 2010

© E.J.L., 2012 pour la notice sur Kierkegaard

Dépôt légal : mars 2012

ISBN numérique : 9782290100363

ISBN du pdf web : 9782290100370

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782290039281

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

## **Présentation de l'éditeur :**

Comment Descartes a-t-il pu comparer les animaux à des machines ? Que voulait dire Platon en professant de se préparer à mourir ? Qu'est-ce que vivre selon Nietzsche ? Qu'est-ce que la morale selon Kant ?

Dix philosophes incontournables sont présentés par Charles Pépin : leur vie, leurs œuvres majeures, leurs thèses principales, leurs phrases de trop ou leurs conseils pour bien vivre.

Au-delà d'un manuel pour les bacheliers, cet ouvrage est dédié à tous. Les plus curieux, désireux de mieux comprendre le monde, apprendront à être libres avec Hegel, joyeux avec Spinoza, ou courageux avec Aristote.

Illustration de couverture : Tiago Americo © Éditions J'ai lu

Agrégé de philosophie, diplômé de Sciences Po et de HEC, Charles Pépin enseigne la philosophie en terminale. Romancier, essayiste, il est notamment l'auteur d'Une semaine de philosophie (Flammarion, 2006, J'ai lu, 2008) et des Philosophes sur le divan (Flammarion, 2008, J'ai lu, 2010), traduits dans une

dizaine de pays. Coauteur, avec Jul, du best-seller La Planète des Sages (Dargaud, 2011), il collabore également à Philosophie Magazine et dirige les hors-séries Guide de survie au bac philo.

© Flammarion, 2010

© E.J.L., 2012 pour la notice sur Kierkegaard



# Avant-propos

---

La philosophie est, pour moi, inséparable de cette joie qu'il y a à vivre plus fort grâce à la pensée. Pas exactement ce que promet, a priori, un « manuel ». Pourtant, peu à peu, le désir s'est imposé de concilier les deux. J'ai la chance, dans mes cours ou conférences, de me trouver face à des publics extrêmement variés, de pouvoir observer ce qui fait qu'une idée « passe » ou pas. Je l'ai aussi éprouvé dans mon travail pour *Philosophie Magazine*, où je réponds chaque mois à une interrogation de lecteur. Il m'a donc semblé possible de proposer un manuel différent.

Avec, ici, des portraits de grands philosophes – Platon, Spinoza, Hegel... – mais débouchant sur l'examen critique de leur « phrase de trop ».

# Platon

---

(428/427-348/347 av. J.-C.)

*Philosophe grec, disciple de Socrate (qui lui n'a rien écrit), fondateur de l'Académie... et de l'idéalisme.*

Platon est l'inventeur du « Ciel des Idées ». Notre monde, selon lui, n'est pas le « vrai » monde. Le « vrai monde » est ailleurs : au-dessus du nôtre, dans ce « Ciel des Idées » où brillent éternellement les idées de ce que nous vivons imparfaitement au-dessous. Bref, en haut brillent les principes, tandis qu'en bas nous nous agitons, plus ou moins conscients de l'existence de ces principes. Le platonisme repose donc d'abord sur la distinction entre le monde sensible (*mundus sensibilis*), dans lequel nous vivons, pour un temps simplement, et le monde intelligible (*mundus intelligibilis*), où « vivent » les idées – d'une vie éternelle. Si, dans le monde sensible, les hommes sont tous différents, petits ou grands, lâches ou courageux, vils ou moraux..., il n'y a dans le ciel des idées qu'une seule idée de l'homme : un seul principe de ce que c'est qu'être humain. Et il est donc possible de juger les différents hommes, sensibles, concrets, à l'aune de cette idée intelligible, abstraite.

Cette idée platonicienne ressemble fort à un idéal : c'est pourquoi on parle d'*idéalisme platonicien*. Nietzsche voyant même en Platon le fondateur de cet idéalisme que le christianisme ne fera selon lui que vulgariser, en distinguant à son tour un au-delà éternel de l'ici-bas. Le monde sensible est caractérisé par la multiplicité, la diversité, la contingence, la relativité – c'est le monde de l'inessentiel. On y trouve, par exemple, une multitude de tables toutes différentes, des basses, des hautes, des belles, des laides, des tables de nuit, des tables d'opération... À l'inverse, les idées du monde intelligible sont caractérisées par leur unité, leur nécessité, leur universalité, leur éternité –, c'est le monde de l'essentiel, ces « idées » pouvant être comparées à des essences. On y trouve donc l'idée de la table, le principe de ce que c'est qu'une table : des pieds et un plateau servant à poser des choses dessus. Inutile d'observer dans le détail toutes les tables qu'il est possible de rencontrer dans le monde sensible pour savoir ce qu'est une table : il suffit de « lever les yeux au ciel », c'est-à-dire en fait de les fermer, de se détourner de la diversité étourdissante du monde sensible pour regarder en soi et réfléchir à ce qu'est une table.

Toute la question est alors celle des relations entre monde sensible et monde intelligible. Vivons-nous, concrètement, ici-bas, conformément aux valeurs éternelles dans le ciel des idées : savons-nous mettre notre pratique en conformité avec les principes éternels ? Seul le philosophe peut répondre, en examinant notre comportement, lui qui sait contempler les idées éternelles. La question de la relation entre les deux mondes se pose aussi dans l'autre sens : qu'est-ce qui, dans notre vie ici-bas, peut nous conduire aux idées éternelles ? À cette deuxième question, Platon apporte une réponse dans *Le Banquet* : le désir pour un beau corps singulier peut me conduire peu à peu, si toutefois je suis guidé par un homme

sage, plus expérimenté, vers l'idée du Beau, et même vers l'idée du Vrai. La première étape peut être franchie lorsque je comprends par exemple que ce n'est pas ce corps que je désire, mais *la beauté de ce corps*, la seconde lorsque je comprends que cette beauté tient à la vérité de ses proportions. Alors il m'apparaît que c'est bien le Vrai que je désire, non un simple corps particulier. Il est donc possible de monter, par paliers successifs, vers le ciel des idées : c'est le projet, peu démocratique, car guidé par des sages et réservé à une élite, du platonisme. Le christianisme, selon Nietzsche, démocratisera ce projet en promettant au peuple tout entier l'accès à l'*au-delà*. L'Église alors remplacera le professeur particulier : ce sera, dit Nietzsche, un « platonisme pour le peuple ».

À partir de la thèse platonicienne du ciel des idées, nous pouvons en fait comprendre toutes les dimensions de la philosophie de Platon : épistémologique, politique, sociale, esthétique...

La définition même de la philosophie – ce talent de savoir « lever les yeux au ciel » – en dépend évidemment directement. Il s'ensuit une dévalorisation relative de l'action humaine, au regard de la pure contemplation du sage. On comprend mieux maintenant l'étonnante phrase de Platon, que Montaigne reprendra : « Philosopher, c'est apprendre à mourir. » Il faut entendre « à mourir au sensible » : mourir en tant que corps pris dans la multiplicité inessentielle. Le sage doit apprendre à voir les choses du point de vue de leur valeur éternelle. Sur le plan de la théorie de la connaissance, Platon développe une idée originale, au premier abord elle aussi surprenante : toute connaissance est en fait une reconnaissance, un souvenir rejaillissant soudain d'une vie lointaine. C'est ce que Platon appelle la réminiscence, et dont il donne une explication dans le *Ménon*. Il explique dans ce texte qu'avant de naître, de « tomber » dans ce corps qui est le nôtre – un corps limité, et pour une durée

limitée – nous vivions dans le monde des idées, où nous retournerons en mourant. Avant de naître, nous étions donc plongés dans le « bain » des vérités éternelles. Ainsi, lorsque nous comprenons quelque chose, dans cette sorte de lumière soudaine, c'est que nous reconnaissons en fait cette vérité au contact de laquelle nous étions avant de naître. Connaître, c'est en effet toujours *reconnaître* ; retrouver le souvenir de ce que nous avons déjà connu. La connaissance est réminiscence. De là, l'explication platonicienne de l'évidence : ce que nous voyons, dans l'évidence (du latin *video*, je vois), c'est une idée familière puisque nous vivions à ses côtés, avant d'échouer dans un corps. La mort, chez Platon, n'est donc pas un mal : elle nous libérera enfin des limites si étroites de ce corps si lourd, si maladroit ; elle nous rendra à notre éternité. « Philosopher, c'est apprendre à mourir » signifie alors apprendre à retrouver par la pensée, avant même de mourir vraiment et d'être enfin délivré des limites de son corps, ces idées éternelles. Le corps en grec se dit *soma*, mais *sema* désigne le tombeau... Platon ne se privera pas du jeu de mots : *soma/sema*... Le corps est un tombeau : le tombeau de l'âme. Mais c'est un tombeau particulier : il ne nous emprisonne qu'un temps. C'est la mort, en nous débarrassant de notre corps, qui nous en délivrera !

Sur le plan politique, Platon, dans *La République* notamment, est très sévère avec la démocratie, en tout cas avec la démocratie naissante dont il est le contemporain, et c'est encore lié à sa théorie du ciel des idées. Il assimile la démocratie au régime de ceux qui ont le pouvoir sans avoir le savoir, qui gouvernent alors même qu'ils n'ont jamais contemplé aucune des idées essentielles pour gouverner : le peuple, la justice, le bien... La démocratie devient alors le règne des passions et non de la raison. Le peuple, n'étant pas éduqué pour exercer le pouvoir, risque d'être animé par un fort

ressentiment à l'égard de ceux qui le gouvernaient auparavant, mais comme les anciens aristocrates ne vont pas se laisser imposer une politique injuste, la démocratie est assurée de dégénérer en tyrannie. Platon prend ainsi logiquement position, dans *La République* mais aussi dans la *Lettre VII*, pour un « philosophe roi » : un homme capable de gouverner la cité en accord avec les idées – de justice, de vertu... – qu'il sait contempler dans le ciel des idées. Bref, pour Platon, seuls les hommes gouvernés par des principes sont capables de gouverner.

Sur le plan esthétique, Platon propose tout simplement de « chasser les poètes de la cité » ! Dans le livre X de *La République*, il compare un tableau représentant un lit à un lit bien réel et à l'idée du lit dans le ciel des idées. Selon lui, le tableau représentant le lit est encore plus éloigné de l'idée du lit que le lit réel. Au moins le lit réel a-t-il une fonction : il permet de dormir. Il se situe « à un premier degré d'éloignement par rapport à la vérité », donc à un premier degré d'éloignement de l'idée du lit. Il n'est pas cette vérité, mais il sert à quelque chose. Et l'artisan est quand même tenu d'être, dans une certaine mesure, fidèle à l'essence du lit s'il veut fabriquer un lit utile. L'artiste, lorsqu'il peint le lit, non seulement peint toujours un lit particulier, mais en plus le peint sous un angle particulier, d'une couleur particulière, de n'importe quelle manière, selon son humeur. L'art se situe donc, écrit Platon, « à un deuxième niveau d'éloignement par rapport à la vérité » : l'œuvre d'art ne dépend d'aucune fidélité à l'essence du lit, et elle ne sert à rien. L'artiste n'est tenu par aucune référence à la vérité, aucune nécessité : il jouit d'une pseudo-liberté qui est en fait une « licence », soit le droit de faire n'importe quoi. Son art est celui de l'illusion : il s'agit de « faire croire » à un lit, de flatter l'œil du spectateur sans aucun souci ni de la vérité ni de l'utilité. Platon s'emporte en fait

contre une tendance bien réelle de l'art de son temps : la tendance illusionniste. Le peintre Zeuxis, par exemple, s'amusa à représenter sur une roche des raisins tellement ressemblants que même les pigeons tentaient de les picorer ! Mais si sa dévalorisation de l'art est radicale, et inaugure toute une tradition philosophique de critique de l'art, le rapport de Platon à l'art, ou en tout cas à la poésie, est en fait plus complexe. Platon a voulu embrasser, jeune, une carrière de poète et a souvent recours, en plus de l'argumentation strictement philosophique, à des mythes, images ou allégories. Enfin, c'est un véritable écrivain, contrairement à la majorité des philosophes. Dans *Le Sophiste*, Platon nuancera d'ailleurs sa thèse en défendant l'art égyptien comme art moins illusionniste, comme « art de la copie » : animé au moins par le souci de « copier » les vraies proportions des choses. Il distinguera justement cet art égyptien de la « copie » (pensons à ces papyrus, où chaque partie du corps humain est « copiée » selon l'angle le plus simple), de l'art grec du « simulacre », cherchant simplement à plaire, indépendamment de tout souci de la vérité des proportions. Mais toujours, dans sa sévérité à l'égard de la démocratie, de l'art, ou même dans le rectificatif qu'il apporte à cette sévérité, c'est le même amour du Vrai qui s'exprime : la même fidélité aux idées éternelles.

Au fronton de l'école fondée par Platon, l'Académie, on pouvait lire : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». Entendez : nul n'entre ici s'il n'est amoureux de la vérité des proportions – de cette vérité que nous dévoilent les mathématiques et qui exige de nous une distance avec nos affects, nos opinions premières, avec les apparences du monde sensible. Si les mathématiques sont la science reine, c'est parce qu'elles sont capables, plus qu'aucune autre, de s'abstraire de

l'épaisseur sensible des choses, de les « penser » dans une absolue pureté, géométrique ou algébrique.

Platon, fidèlement à son maître Socrate dont il dresse un portrait élogieux dans *l'Apologie de Socrate*, proposait une méthode pour arriver à cette vérité : la maïeutique, l'« art d'accoucher les esprits », progressivement, par une série de questions, de « relances », par l'ironie aussi, pour que ces « esprits » se débarrassent de leurs préjugés et prennent enfin conscience de la vérité qui est déjà en eux – bref pour qu'ils la « reconnaissent ». Mais il avait bien conscience de la difficulté de la tâche.

Dans la célèbre « allégorie de la caverne », les hommes sont prisonniers des apparences : comme ils ne sont jamais sortis de leur caverne, ils prennent les apparences (les ombres projetées sur sa paroi interne par tout ce qui passe au-dessus de leurs têtes, devant sa petite ouverture) pour la réalité. Le philosophe est celui qui est sorti de la caverne, qui a vu au-dehors, au-delà, a démasqué le mensonge des apparences. Mais lorsqu'il y retourne pour dévoiler aux hommes la vérité, ils ne veulent pas le croire, attachés comme ils le sont au confort de leurs illusions. D'ailleurs, Platon lui-même n'a pas eu beaucoup de succès avec ses dialogues philosophiques. Si nous l'étudions aujourd'hui comme l'immense classique qu'il est, il aspirait à l'époque à un succès populaire, voulait rivaliser avec les auteurs de théâtre et se voyait comme le fondateur, grâce à ses dialogues, d'un nouveau genre littéraire. Mais ce fut un échec. Le théâtre continua à attirer les foules, les poètes aussi, qui ne furent donc pas « chassés de la cité », et les dialogues de Platon restèrent, de son vivant, assez confidentiels. Il s'est rattrapé depuis, tant et si bien que le philosophe anglo-saxon Whitehead a pu présenter la philosophie occidentale comme « une suite de notes de bas de page aux dialogues de Platon ».



## Le conseil de Platon

Vous demandez sans cesse l'avis des autres et êtes incapable de trancher ? Vous êtes toujours d'accord avec le dernier qui a parlé ? Vous vous perdez dans la diversité des points de vue parce que vous attendez que l'un d'eux vous délivre la réponse, la solution clef en main ? Mais faites-vous confiance ! proposerait simplement Platon. Car la vérité est en vous. Elle n'est pas à l'extérieur de vous-même, dans des connaissances dont d'autres disposeraient et pas vous. Souvenez-vous du *Ménon*, dans lequel Platon expose sa théorie de la réminiscence : il n'y a pas si longtemps, vous viviez aux côtés de cette vérité qu'aujourd'hui vous cherchez ; vous nagiez ensemble dans le grand bain des idées éternelles ! Interprétons ce mythe : il y a en vous, au fond de vous, beaucoup de choses dont vous n'avez même pas conscience. Mais attention : cela ne signifie pas que vous n'avez pas besoin des autres, ni du dialogue avec eux. Vous en avez besoin, mais d'une manière platonicienne : vous avez besoin du dialogue avec les autres pour pouvoir dialoguer avec vous-même, pour que les remarques des autres vous permettent d'accoucher de votre vérité. Vous n'avez pas besoin de dialoguer avec les autres parce qu'ils détiennent la vérité ou la réponse. Le conseil de Platon, ce serait d'abord de cesser de croire que l'autre détient la réponse, la vérité, sans pour autant cesser de se tourner vers lui. Dans la plupart des dialogues de Platon, Socrate ne délivre pas la vérité, il délivre ses interlocuteurs de leurs préjugés, les aide à entendre les contradictions de leur discours. Il ne délivre pas « quelque chose » : il délivre *de* quelque chose. Faites-vous confiance, dialoguez avec les autres et attendez ce moment où surgit l'évidence : celle qui indique que vous « reconnaissez » quelque chose. Cette évidence, bien sûr, ne vient pas tout de suite. Autrement, ce serait une simple opinion, et c'est ce que Platon combat : cette opinion première, qui est, comme il l'écrit dans le *Philèbe*, « du genre du cri ». Cette évidence vient après un certain temps, à la manière d'une récompense : alors, on ne peut pas ne pas la voir.



La phrase de trop ?

« Philosophe, c'est apprendre à mourir. »

Malgré la puissance de la pensée platonicienne, on peut toutefois être heurté par cette définition de la philosophie. Peut-on vraiment « apprendre » à mourir ? Peut-on vraiment se préparer à quelque chose dont nous n'avons aucune expérience ? Bien sûr, Platon répondrait qu'il ne s'agit pas d'apprendre à passer de l'état de vivant à l'état de mort, mais d'apprendre à mourir « à son corps » : à voir dès notre vie mortelle, dès *avant* la mort, la valeur éternelle de ce que nous vivons. Mais, justement, il révélerait alors le mépris, voire la haine du corps, qui caractérise aussi sa pensée. Il est vrai que, dans *Le Banquet*, le corps est nécessaire pour accéder à l'Idée du Beau, et même du Vrai. Mais l'horizon est quand même de s'en passer ! Le corps est le plus souvent présenté chez Platon comme ce qui gêne, ce qui entrave l'œil de notre esprit – ce dont la mort, heureusement, nous débarrassera. Peut-on être heureux en concevant ainsi son corps ? Ne peut-on pas aussi penser le corps comme ce qui nous ouvre à la vérité ?

La psychanalyse de Sigmund Freud nous montrera combien notre corps peut être le lieu où se déchiffre notre vérité de sujet. La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty fera de notre corps notre première intelligence, ce au travers de quoi la vérité du « monde » apparaît...

« Philosopher, c'est apprendre à mourir... » Et pourquoi pas plutôt « apprendre à vivre » ? Pas uniquement à vivre en contemplant les principes éternels, mais à vivre la beauté de ce qu'il y a à vivre, ici et maintenant, même si tout n'est pas beau, même si, surtout, tout ce qui est beau ne dure pas ? Apprendre à aimer le multiple plutôt que l'essence éternelle, à apprécier la valeur des choses même lorsqu'elles ne sont pas éternelles ?

# Aristote

---

(384-322 av. J.-C.)

*Philosophe grec, fils de médecin et élève de Platon, fondateur du Lycée... mais aussi du réalisme et de l'encyclopédisme.*

Il faut se méfier de ses élèves : Aristote a été l'élève de Platon, a fréquenté son Académie pendant près de vingt ans, mais son œuvre contredit en grande partie celle de son « maître ».

Aristote s'oppose d'abord à Platon comme le terrien, penseur du multiple, s'oppose à l'amoureux du ciel des idées, uniques et éternelles. Tandis que Platon n'a de cesse de chercher à se détourner du monde sensible pour contempler les idées, Aristote, lui, se tourne vers le monde sensible, vers la diversité et la multiplicité qui le composent, pour les étudier de près, et même de très près : il affectionne plus qu'aucun autre penseur les typologies, les classements. Inlassablement, avec patience et précision, il range, ordonne, distingue : il classe les plantes, les animaux, mais aussi les qualités humaines, les types de régimes politiques..., dans une entreprise immense qui vise à établir un savoir encyclopédique de tout ce qui est. Probablement est-il le premier philosophe à nourrir

une telle ambition encyclopédique. Là où Platon invitait à se détourner des apparences, Aristote revalorise l'observation, et même la sensation, dans l'aventure de la connaissance et de l'action. Si nous voulons construire un marteau, inutile de chercher dans le ciel l'éclat éternel de l'idée du marteau : commençons par observer la diversité des marteaux. Si nous cherchons à instaurer le régime politique optimal, inutile de chercher le principe même du politique, commençons par observer les différents régimes politiques existants et par en tirer des leçons. Mais cette revalorisation de la sensation, de l'observation et de l'expérience ne fait pas d'Aristote un simple empiriste : il élabore aussi une typologie (une autre !) des différents domaines de connaissance. Il distingue alors le domaine théorique pur (avec notamment les mathématiques), le domaine pratique qui vise l'action (avec notamment la physique, la politique et la morale), et le domaine poïétique qui vise la production (avec notamment l'art ou l'artisanat). Pour Aristote, aucun de ces domaines ne vaut plus qu'un autre, ou ne peut éclairer les autres. Tous ont leur intérêt, leur spécificité, leur cohérence – tandis que, pour Platon, il appartient aux mathématiques de dévoiler la vérité de toutes les activités humaines. Aristote finira donc logiquement par créer son école, le Lycée, situé dans un bois (pour observer les plantes et les animaux ?) juste à la sortie d'Athènes, en concurrence directe avec l'Académie de Platon. Plus question alors de graver, comme au fronton de l'Académie de Platon, « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre » ! On aurait plutôt pu y lire : « Nul n'entre ici s'il n'est amoureux du multiple ». Autrement dit : « Nul n'entre ici s'il est platonicien » !

Cette première opposition entre Platon regardant au ciel et Aristote examinant la terre nous conduit directement à une deuxième opposition, concernant plus précisément l'évaluation de la

contingence, de tout « ce qui aurait pu ne pas être ». La contingence caractérise notre monde proprement humain : les rencontres entre les hommes, la vie sociale ou politique... Vous êtes né au printemps, vous avez rencontré quelqu'un et êtes tombé amoureux, un candidat que vous détestez a été élu à la présidence de la République... Tout ceci est contingent, « aurait pu ne pas être » ; nous ne vivons pas dans le monde des vérités nécessaires. Là où Platon dévalorisait la contingence pour ne vouloir contempler que la nécessité (ce qui *ne peut pas ne pas être* : les idées dans le ciel), Aristote nous propose de prendre acte de cette contingence, de ne pas la fuir, et nous donne ainsi des conseils pour mieux nous y confronter (oui, des conseils : la philosophie « morale » qui apparaît dans *Éthique à Eudème* ou *Éthique à Nicomaque* est bien une philosophie pratique). Difficile de trouver dans la lecture de Platon des conseils pour mieux vivre concrètement. Tel n'est pas le cas de la lecture d'Aristote : à bien des égards, une partie de son œuvre (celle qui touche le « domaine pratique ») peut servir de guide pour agir au mieux dans notre monde contingent. Il s'ensuit une différence majeure sur les qualités humaines que ces philosophes nous invitent à développer. Honnêteté intellectuelle, ironie socratique ou amour du savoir chez Platon. Qualités davantage tournées vers l'action chez Aristote : capacité à saisir l'occasion favorable (le « *kairos* ») pour agir, sagesse pratique héritée de l'expérience qu'il nomme « *phronesis* », « prudence », sens du jugement développé à partir de l'attention à la situation concrète.

On le voit : à partir d'une évaluation différente de la contingence – Platon la fuit comme si elle n'avait ni intérêt ni sens pour les hommes, Aristote l'accepte et peut-être même nous invite à l'aimer –, ce sont en fait deux humanismes différents qui s'affrontent. L'humanisme platonicien est idéaliste et nous propose comme

horizon la perfection de l'idée de l'homme. L'humanisme aristotélicien est réaliste et nous propose d'être, concrètement, le moins imparfait possible. On pourrait dire qu'avec l'opposition d'Aristote à Platon c'est l'opposition de l'Éthique à la Morale qui est inaugurée. Platon souhaite que la référence à la Morale guide l'homme, ou au moins le sage (à l'idée éternelle, universelle et nécessaire du Bien). Préférer, comme Aristote, l'Éthique à la Morale, c'est peut-être penser que, dans notre monde de la contingence, il n'est pas possible de régler tous nos comportements sur une idée unique et universelle du Bien, mais qu'il est souhaitable de chercher à faire au mieux dans un monde changeant, d'adapter toujours son comportement, de la meilleure manière possible, à la situation et à l'époque. La Morale nous demanderait de faire le Bien, l'Éthique de faire simplement « au mieux » dans un monde en mutation permanente, et Aristote, l'auteur de *l'Éthique à Eudème* et de *l'Éthique à Nicomaque*, en serait le fondateur. Il serait donc un penseur davantage adapté à notre temps que Platon.

Prenons l'exemple de la définition d'une qualité humaine chez Aristote pour bien le comprendre. Aristote ne définit jamais une vertu ou une qualité – la justice, le courage... – en elle-même, comme un absolu. Il la présente toujours relativement à deux défauts, au milieu desquels elle se tient. Autrement dit, une qualité est toujours un juste milieu... entre deux défauts ! Le courage par exemple : nulle définition « pure » du courage, le courage est un juste milieu (« *mesotes* ») entre ces deux défauts que sont la témérité et la lâcheté. Platon nous proposerait, pour être courageux, de chercher à être le plus fidèle possible à l'idée pure du courage. Aristote, encore une fois, ne cherche pas le sens « là-haut », mais ici-bas, et même... au milieu – à égale distance des deux défauts bien réels. Platon est idéaliste : si tu veux être courageux, cherche à

coller à l'idéal éternel, là-haut, du courage. Aristote est réaliste : pour être courageux, essaie d'être aussi peu téméraire que lâche. Platon : regarde là-haut. Aristote : vise au milieu. Nous ne sommes probablement pas encore sortis de ce débat. De même, bien juger, pour Platon, c'est être éclairé par une idée éternelle permettant de penser le réel. Pour Aristote, c'est surtout partir de la situation réelle pour inventer ce qui sera la norme, elle-même provisoire, de demain.

C'est finalement tout le rapport au réel qui est différent. Le réel sensible est pour Platon ce dont je dois d'abord me détourner : c'est seulement à ce prix que je pourrai ensuite y retourner et y agir. Le réel est pour Aristote ce à quoi je dois d'abord me confronter, afin d'agir au mieux.

Conséquence inéluctable : sur le plan politique, Aristote s'oppose encore à Platon. Platon voyait la politique comme une science. La connaissance de la science reine – les mathématiques – était selon lui nécessaire à l'exercice du pouvoir politique ! Il fallait alors, soit que le roi apprenne la philosophie et les mathématiques, soit que le philosophe savant devienne roi. Le gouvernement de la cité pouvait être pensé comme nécessitant un savoir. À l'inverse, la politique, pour Aristote, n'est pas une science, mais un art. On retrouve là le souci aristotélicien de ne pas mélanger les domaines : la politique ressort du domaine pratique, non du domaine théorique. Difficile ici de ne pas donner raison à Aristote : en quoi les mathématiques seraient-elles utiles à l'homme politique ? Il n'y a de science que du nécessaire. Or, c'est dans le monde de la contingence que l'homme politique doit agir. Dans *Les Politiques*, Aristote prend les exemples de Solon ou de Périclès, et montre que l'art politique exige en fait un peu plus que de l'art : du génie. Il faut en effet gouverner dans un monde changeant, où il existe de l'imprévisible, et dans lequel

l'expérience venue du passé ne permet jamais d'être assuré de prendre la bonne décision. Tout au plus nous enseigne-t-elle ce qu'il ne faut pas faire. L'art de gouverner ne s'enseigne donc pas. Aristote jugerait absurde l'existence d'une école où apprendre la politique. Tous les Instituts d'études politiques sont donc bien plus platoniciens qu'aristotéliens ! Mais si l'art de commander ne s'apprend pas à l'école, il peut évidemment s'aiguiser dans la pratique. Aristote le réaliste montre, ici encore, que c'est l'expérience des situations différentes qui affine le jugement, le sens de l'occasion favorable (du *kairos*), et nourrit la prudence, qui n'est pas une frilosité mais ressemble fort à ce qu'on nomme aujourd'hui le principe de précaution. Paradoxalement, dans *Les Politiques*, Aristote prend des exemples d'hommes incarnant vraiment cette « sagesse pratique » ailleurs que dans le champ politique : il évoque les médecins, comme son père ou son grand-père, ou les capitaines de navire. Dans tous ces cas, nulle science, mais quand même un savoir : un savoir du possible, et ce sens intuitif du *kairos*, qui désignait aussi le défaut de la cuirasse. On voit bien l'importance vitale du *kairos* dans une pratique de médecin. S'il agit trop tôt, il ne sert à rien. S'il agit trop tard, il ne sert à rien non plus... Le capitaine de navire, lui, doit par exemple connaître la capacité d'endurance de son équipage, les performances de son navire et avoir une expérience de la mer. Il doit chercher autant que possible à atteindre le bon port tout en ayant le souci de ne mettre en péril ni l'équipage ni le navire. Mais le savoir dont il dispose ne suffira jamais : il lui faut aussi du génie. Il existe, en effet, un imprévisible auquel Aristote, contrairement à Platon, est très sensible. La simple référence à la météo l'atteste. Impossible, pour le capitaine de navire, de prévoir par exemple l'arrivée du *Meltem*, ce vent très fort pouvant se lever en quelques heures, et passer très vite de force 4 à



force 9. Mais alors, que faire ? Il n'existe pas de réponse, autrement il existerait aussi une science et une école du politique... Il va falloir innover, agir dans l'urgence : faire preuve d'un jugement qui ne peut se définir simplement comme l'application d'une règle... Il n'est peut-être pas anodin qu'Aristote insiste tant sur la question de la météo, et sur la violence de cet imprévisible *Meltem* dans le ciel de la Grèce : n'est-ce pas une façon d'objecter à Platon qu'il y a dans « le ciel » bien autre chose que des idées ?

Enfin, toujours sur le plan politique, c'est sur l'évaluation de la démocratie qu'Aristote s'oppose à Platon. Ce dernier la condamnait sévèrement, Aristote la défend génialement. Il est même (avec Spinoza) un des rares philosophes majeurs de la tradition philosophique occidentale à la défendre vraiment ! Cette défense pourrait d'ailleurs surprendre, au regard de l'apologie du génie individuel de l'homme politique que nous venons d'exposer. Mais la contradiction n'est en fait qu'apparente. Pour Aristote, gouverner la cité est extrêmement compliqué : c'est un problème qu'aucune science ne pourra régler. On peut y chercher la solution soit dans le génie d'un homme... soit dans la délibération démocratique. Juger, prendre la bonne décision... ce peut être l'acte d'un seul homme comme celui d'une assemblée capable de délibérer. Peut-être même la délibération démocratique aura-t-elle des vertus que la raison solitaire de l'homme de génie n'aura pas. La défense aristotélicienne de la démocratie est donc d'abord une défense de la délibération collective capable de produire une décision rationnelle éclairée, et de conduire à l'élaboration de la loi. La belle idée d'Aristote est très simple : à plusieurs, nous sommes plus intelligents. Le peuple est incompetent, disait Platon. Peut-être, répond Aristote, mais la délibération peut le rendre compétent. Car lorsque nous délibérons ensemble, dans un même lieu (la place publique, l'Agora), d'un

même sujet (un sujet public, une chose publique, une *res publica*), nous développons chacun nos facultés individuelles, au premier rang desquelles la raison et le langage. Nous avons donc besoin de la délibération politique pour accomplir vraiment notre humanité, nous développer pleinement en tant qu'hommes. C'est ce que veut dire l'expression célèbre d'Aristote : « L'homme est un animal politique » (« *zoon politikon* »). Sans la politique, avant la politique, nous ne sommes humains qu'« en puissance ». Grâce à la délibération, nous devenons des hommes « en acte ». L'homme est un animal politique : il a besoin de la politique pour actualiser son humanité. Autrement dit, ce qu'il faut ajouter à l'animal pour qu'il devienne un homme, c'est la politique. Mais attention : la politique en tant qu'elle développe la raison et le langage. L'homme est un animal politique parce qu'il est d'abord un animal loquace. Si nous ne parlions pas, nous ne pourrions pas délibérer au sujet du « bien vivre ensemble ». Seule la parole nous permet de mettre en commun nos réflexions quant à la meilleure façon de vivre ensemble. C'est la délibération qui nous permet vraiment d'« être ensemble », d'autant qu'en plus de développer notre raison et notre discours (notre « rationalité discursive »), elle tisse aussi entre nous des liens affectifs forts : cette *philia* ou amitié politique qui ressemble beaucoup à ce que nous appelons aujourd'hui la solidarité. La belle conception aristotélicienne du « bien vivre ensemble » nous conduit donc très loin de Platon... qui n'hésita pas à qualifier le peuple de « gros animal ».

L'opposition entre Aristote et Platon devient alors une opposition entre la délibération démocratique et le dialogue philosophique. La délibération démocratique a pour but, insiste Aristote, de produire une vérité qui ne lui préexistait pas. Le dialogue platonicien vise à prendre conscience d'une vérité qui était déjà là. Quand Socrate ne

semble pas déjà connaître la vérité qu'il veut « accoucher » chez l'autre, ce dernier de toute façon détient déjà en lui cette vérité, que le dialogue philosophique a pour fonction de faire « remonter ». Bref, chez Platon, la vérité préexiste en fait au dialogue. Chez Aristote, elle se cultive et s'élabore dans la délibération. Certes, dans le dialogue platonicien aussi, nous avons besoin d'être ensemble, mais pour prendre conscience de vérités qui sont *déjà* en nous. Chez Aristote, l'être-ensemble a un pouvoir autrement plus grand : car c'est ensemble que nous développons vraiment notre raison, ensemble que nous posons la question du « bien vivre ». C'est cela, être des « animaux politiques ». C'est cela, aussi, être vraiment démocrate.

Bien sûr, il existe aussi des aspects de la philosophie aristotélicienne qui ont « moins bien vieilli », voire sont totalement faux, son « finalisme » par exemple. Aristote pensait en effet que la cause principale des choses de la nature résidait dans la finalité qu'elles poursuivaient. La plante aurait alors pour but de pousser, le loup en dévorant l'agneau poursuivrait la finalité de son existence de loup. Bref, « la nature ne fait rien en vain ». Une telle conception finaliste de la science de la nature, confondant la cause et la finalité – la cause et le sens donc –, fut longtemps un frein à la mise en évidence des causes véritables des choses de la nature. Mais si Aristote s'est parfois trompé, la somme de tout ce qu'il a inventé est impressionnante : il a inventé le sens de la délibération démocratique mais aussi une série de valeurs définissant un humanisme pour notre temps, il a inventé l'éthique et des champs entiers du savoir humain, comme la logique ou la biologie.

On lui doit même, d'une manière indirecte cette fois, l'invention du mot « métaphysique ». Trois siècles après sa mort, Andronicos de Rhodes voulut classer les innombrables ouvrages de l'œuvre

d'Aristote. Devant la difficulté de la tâche, il entreprit d'abord de ranger tous les ouvrages concernant le monde physique (sur les animaux, les plantes...). Il se trouva ensuite devant une série d'ouvrages évoquant la question de l'Être, de Dieu, de ce Dieu qui serait le premier moteur du monde..., et décida de les ranger simplement « après » ceux qui concernaient le monde physique. « Après » se disant en grec « *mé*ta », le terme de « métaphysique » était né ! Bientôt ce qui était simplement « après » le monde physique, « après » la nature, deviendra un « au-delà » de la nature physique, et le terme métaphysique prendra le sens qu'il a aujourd'hui. Une question sera alors métaphysique lorsqu'elle concernera un au-delà du monde physique : Dieu, l'origine du monde, la raison d'être ultime des choses, la vie éternelle de notre âme...

Ironie de l'Histoire : même lorsque ce n'est pas Aristote qui classe, c'est la manière dont, trois siècles après sa mort, on classe ses livres sur une étagère qui permet encore d'inventer et de penser.

## Le conseil d'Aristote

Vous êtes toujours dans l'excès ? Entre le génial et le nul, vous ne voyez pas bien ce qu'il pourrait y avoir ? Aristote peut vous être d'un grand secours, et notamment cette manière dont il définit une qualité humaine comme un juste milieu entre deux excès. Reprenons l'exemple du courage, qui se tient à égale distance de ces deux défauts que sont la lâcheté et la témérité. Être lâche interdit le courage, mais être téméraire aussi. Si vous avez un ami qui n'a jamais peur de rien, c'est un téméraire, non un courageux. Le courage implique en effet un minimum de peur contre laquelle lutter. La sagesse pratique aristotélicienne est ainsi une sagesse vraiment humaine : nous sommes loin de la métaphysique ! Il s'agit de faire au mieux, de viser la vertu non en cherchant la Perfection mais en visant... entre deux vices. La Grèce était la civilisation de la beauté, mais d'une beauté pensée comme équilibre, modération, juste proportion. C'est cette juste mesure qu'incarnait, sous son aspect esthétique, Apollon, et toutes ces statues qui bordaient les allées d'Athènes. C'est elle aussi qu'Aristote développait dans sa philosophie de l'action. Pour être courageux, il faut être aussi loin de la lâcheté que de la témérité : difficile dosage, difficile métier que celui d'homme. Nous assimilons souvent le juste milieu à une molle synthèse, un vague centre. La leçon d'Aristote nous dit autre chose : le juste milieu peut être un sommet.



La phrase de trop ?

« Que donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste. »

On le voit bien avec cette phrase, il reste quand même des ressemblances entre Platon et Aristote : tous deux justifient en effet l'inégalité entre les hommes. La justification aristotélicienne – « par nature » – de l'esclavage est souvent présentée comme sa faute impardonnable, une raison de refuser à Aristote ce statut, que nous venons de lui conférer, de penseur pour notre temps.

Examinons la question de plus près. Dans le livre I des *Politiques*, Aristote défend en effet la légitimité de l'esclavage : nul doute là-dessus. Mais comme l'indique déjà le livre dans lequel il défend l'esclavage, ce n'est pas une défense « dans l'absolu » mais une justification de la nécessité de l'esclavage pour la vie de la cité. Pour que les citoyens puissent se consacrer à la vie politique, à cette délibération quotidienne sur l'Agora, il faut bien que des esclaves assurent les tâches « économiques » de subsistance, comme cultiver la terre ou transporter le fruit des récoltes. La fonction des esclaves est donc de libérer les citoyens des contraintes de la nécessité économique. Reste à savoir pourquoi les uns seraient naturellement destinés à la citoyenneté et les autres à l'esclavage. Parce que certains hommes, répond Aristote, ont naturellement tendance à commander, d'autres à obéir. Cela tombe très bien : l'ordre social exige que certains commandent et que d'autres obéissent ! L'esclavage est donc avantageux pour tout le monde : C.Q.F.D. La thèse d'Aristote est aujourd'hui clairement inacceptable : comment accepter cette différence de nature entre des hommes naturellement faits pour commander et d'autres naturellement destinés à obéir ?

Il serait toutefois très excessif de partir de là pour faire d'Aristote un homme sans cœur, insensible à la souffrance des esclaves. Encore une fois, Aristote est réaliste. Il reconnaît qu'il n'y a aucun absolu en matière d'esclavage, que l'esclavage n'est pas bon « en soi », mais constate que dans la situation de son temps ce système semblait le plus souvent avantageux pour les deux parties. De plus, il condamne l'esclavage imposé par la violence, envers les vaincus de la guerre par exemple. N'oublions pas non plus qu'à l'époque nombre d'esclaves pouvaient être affranchis – Aristote lui-même avait des esclaves qu'il affranchira à la fin de sa vie –, que nous sommes

vingt-deux siècles avant le siècle des Lumières et que notre notion moderne d'individu libre n'existait tout simplement pas.

Enfin, et surtout, il faut comprendre qu'« être esclave » signifiait en fait pour Aristote « obéir ». Sa justification de l'esclavage n'est donc pas « métaphysique » mais simplement sociale : il est nécessaire, pour maintenir l'ordre social, que certains obéissent à ceux qui commandent. Certes, il est inadmissible de dire que certains sont naturellement destinés à obéir. En revanche, l'idée qu'aujourd'hui certains doivent obéir et d'autres commander ne semble pas poser problème à grand monde ! Combien, parmi nous, la jugent insupportable ? À l'époque d'Aristote, obéir, c'était « être esclave ». Aujourd'hui, obéir, c'est peut-être être salarié, avec souvent dans le contrat de travail une clause de subordination. Certes, le salarié reçoit un salaire et jouit de droits civiques, ce qui n'était pas le cas de l'esclave. Mais si le salaire est tellement bas qu'il est simplement égal au revenu de subsistance, cela revient au même : l'esclave, lui aussi, avait de quoi subsister (nourriture, logement).

Allons plus loin, et considérons la question au plan mondial. La plupart des Occidentaux semblent trouver normal de faire produire dans des pays sous-développés les biens de consommation qu'il est trop cher de produire chez eux. Cela ne revient-il pas à penser, comme Aristote à l'époque, que certains peuples sont naturellement faits pour produire, dans des conditions déplorables, rappelant l'esclavage d'antan, les chaussettes et les caleçons dont nous nous habillons ? Cela ne revient-il pas à dire qu'il y a, au plan mondial, cinq milliards d'esclaves pour faire vivre un milliard de riches ? Ne trouve-t-on pas souvent, à ce sujet, l'argument typiquement aristotélien selon lequel ce serait avantageux pour les deux parties : pour les Occidentaux gagnant du temps et de l'argent, et

pour les pays sous-développés se développant ainsi ? Inutile donc de jeter la pierre à Aristote. Il était beaucoup plus nuancé sur la question de l'esclavage que la plupart de ses contemporains. Regardons en revanche d'un peu plus près les modalités actuelles du marché du travail, au plan national, ou surtout au plan mondial. Dans un avenir lointain, des êtres éclairés porteront peut-être sur nos pratiques actuelles un regard semblable à celui que nous portons aujourd'hui sur l'esclavage chez les Grecs...



# Descartes

---

---

(1596-1650)

*Philosophe et mathématicien français, inventeur du doute méthodique et de la morale provisoire, qui a démontré à la fois les limites de notre entendement... et l'existence de Dieu !*

Descartes, c'est l'expérience philosophique ultime : un penseur radical, qui remet tout en cause, en doute, aspire à refonder le savoir sur une base neuve et solide. Nous sommes donc bien loin de cette petite rationalité poussive qu'évoque aujourd'hui l'adjectif « cartésien ».

Cette expérience, c'est d'abord celle du doute. Descartes commence par décider de douter de tout. Son but : fonder le savoir sur ce qui résistera au doute... s'il y a quelque chose capable d'y résister.

Imaginez une corbeille de vieilles pommes, la plupart pourries. Si vous décidez d'enlever les pommes pourries, vous risquez d'en oublier, qui peuvent ensuite contaminer les pommes saines, et votre action n'aura servi à rien : vous vous retrouverez encore avec votre panier de pommes pourries. La méthode de Descartes revient à

examiner toutes les pommes, une par une, et à ne remettre dans la corbeille que celles qui sont, après examen attentif, parfaitement saines, même s'il ne devait en rester qu'une, même s'il ne devait en rester aucune...

Descartes, c'est d'abord ce courage-là. Le doute est pour lui une méthode visant à identifier une base solide ; il n'est pas la finalité de sa philosophie. C'est ce qui le distingue des grands sceptiques de l'Antiquité, comme Pyrrhon d'Élis, qui voulaient douter *jusqu'au bout*. Mais que ce doute ne soit « que » une méthode, un moyen d'établir la vérité, à Descartes sa radicalité.

Qu'est-ce qui me prouve que le monde existe réellement ? Lorsque je rêve, je perçois bien un monde qui, en fait, n'existe pas. Et si j'étais, maintenant, en train de rêver ? Qu'est-ce qui me prouve que mon corps, que ce verre d'eau devant moi sont bien réels ? Suffirait-il que je les touche ? L'homme assoiffé dans le désert croit bien apercevoir une oasis. Il se fie à sa vue comme je voudrais me fier à mon toucher. Qu'est-ce qui me distingue de lui ? Impossible, donc, de se fier à ses sens pour fonder une certitude. « Nos sens nous trompent », conclut Descartes, qui prend, pour l'illustrer, l'exemple d'un morceau de cire.

Par mes sens, je peux le toucher (le morceau est dur et froid), le sentir (une odeur légère, plutôt agréable), le voir (de couleur rouille), et même le goûter si je le souhaite (ce n'est pas très bon). Pour montrer qu'il est impossible de se fier à ce que nous « disent » nos sens, Descartes nous propose d'imaginer que nous approchons maintenant ce morceau de cire d'un feu. Alors, tout change. Rien de ce que mes sens ne me disaient ne reste vrai. Sa consistance change : il devient mou et brûlant, je ne peux plus le toucher. Il dégage une odeur nouvelle. Même ce que j'en vois, sa couleur et sa forme, a changé. Et il m'est devenu impossible de le goûter. Quelle est alors

la vérité de ce morceau de cire ? Pour répondre, je dois rejeter tout ce qui vient de mes sens. J'ai besoin de ma pensée, de cette « inspection de l'esprit ». Lorsque je doute de tout, il me reste encore la pensée, quand bien même elle ne serait que cette pensée : je doute. Et si c'était cela... le plus solide ? Même quand je doute, je pense encore que je doute : cela est indiscutable. Je peux douter de tout, mais je reste « une chose qui pense ». La preuve que mon existence n'est pas un rêve, qu'elle a plus de réalité que l'oasis pour l'assoiffé, c'est donc que je pense. Il y a une certitude, même pour cet homme dans le désert : cette oasis est peut-être irréaliste, mais s'il commence à douter de sa réalité, et de tout ce qui l'entoure, alors son doute se heurtera à une limite : il pense. Ainsi s'éclaire enfin la fameuse phrase de Descartes : « Je pense, donc je suis ».

Toute la radicalité cartésienne est dans ce « donc ». D'abord parce que la plupart des hommes seraient spontanément tentés de déclarer : « Je ressens, donc je suis ». Ensuite parce que la pensée – et par suite la philosophie – est ici présentée comme expérience existentielle intense. Plus encore : comme l'expérience même de notre existence. Descartes s'inscrit dans la longue tradition des méditations chrétiennes autant que dans celle des exercices spirituels de l'Antiquité : des méditations ou exercices qui, loin de n'être que des spéculations théoriques, nous font vivre quelque chose de fort, nous font exister intensément. « Cartésien » peut-être... mais « existentialiste » déjà !

Le grand paradoxe de Descartes réside en fait dans cette tension entre deux dimensions de son travail : d'un côté, la radicalité (douter de tout, mettre en question l'existence même du monde...), de l'autre une dimension très « cartésienne » au sens que le mot revêt aujourd'hui : prudente, progressive et pleine de bon sens. En grossissant un peu le trait, et même si ces deux dimensions sont

souvent entremêlées, on pourrait dire que les *Méditations métaphysiques* sont celles du Descartes radical, révolutionnaire, et que le *Discours de la méthode* est l'œuvre du Descartes prudent, apôtre du bon sens, dont il dit justement qu'il est « la chose au monde la plus partagée ».

Lorsqu'il écrit, en 1637, son *Discours de la méthode*, il l'écrit en français, pas en latin, pour que tout le monde puisse le lire, et il donne quatre règles pour bien penser, pour n'être pas victime des préjugés, qui étonnent par leur simplicité – quatre règles pour apprendre à bien user de son bon sens.

La première, c'est de partir de l'évidence, mais pas de l'évidence première ou simplement apparente : de l'évidence qui résiste à un « esprit attentif » et patient. Il faut donc n'admettre pour vrai que ce qui résiste au doute... et prendre son temps !

La seconde, c'est d'analyser le problème en le décomposant. Si un problème est trop complexe, il faut essayer de le décomposer en plusieurs problèmes simples. Prenons l'exemple d'une crise de couple, problème complexe s'il en est. L'analyser, c'est le décomposer en différents composants : le conjoncturel, le structurel, la dimension financière, la sexualité, les projets communs, etc.

La troisième, c'est de synthétiser. Après avoir analysé et dégagé différents éléments simples, dont l'association est complexe, il faut les synthétiser en prenant de la hauteur et en dégageant l'essentiel. Par exemple : cette crise de couple est liée à un problème structurel, à l'incompatibilité de nos deux natures, non à des éléments conjoncturels ou financiers.

La quatrième, c'est de vérifier que nous n'avons rien oublié ! Ce problème traversé par le couple ne doit-il vraiment rien à l'arrivée imminente d'un enfant ?

Rien de révolutionnaire donc dans cette méthode en quatre points ! De même, lorsque Descartes définit la démonstration mathématique, il précise qu'elle doit toujours suivre deux étapes : l'intuition d'abord, pour accepter le théorème s'il est évident, la déduction ensuite... On s'en serait douté ! On voit bien que l'adjectif « cartésien » ne vient pas de nulle part.

Mais alors comment ce philosophe plein de bon sens peut-il avoir en même temps l'ambition folle de démontrer l'existence de Dieu ? Comment Descartes peut-il s'évertuer ainsi à nous montrer toujours les limites de notre entendement (qui doit suivre des règles simples et progressives pour ne pas se tromper, attendre patiemment de voir si l'évidence résiste à l'examen, etc.) pour finalement nous assurer de l'existence même de l'illimité ?

Le paradoxe n'est en fait qu'apparent. Descartes part justement de notre entendement limité pour arriver à Dieu. Plus précisément, il part du fait que nous avons en nous l'idée de Dieu comme d'un être infini. Chacun en effet est prêt à le reconnaître, même l'athée : nous sommes capables de nous représenter un être infini ; nous sommes capables d'en concevoir l'idée. Or, précise Descartes, toutes les idées que nous sommes capables de former viennent de notre expérience d'être fini dans le monde. Nous formons des idées finies à partir des choses finies que nous connaissons, et à partir de notre entendement fini. Nous ne sommes donc pas capables de former seuls l'idée de l'infini. C'est donc qu'elle a été disposée dans notre esprit par un être, lui-même infini, capable de concevoir l'infini ; c'est donc que Dieu existe. Voici une des preuves apportées par Descartes de l'existence de Dieu, nommée « preuve ontologique », en fait fortement inspirée de saint Anselme. Lui aussi, dans le *Proslogion*, partait de l'idée de Dieu pour en déduire son existence. On retrouve bien ici en Descartes ce philosophe de la pure *expérience*

de pensée : à partir d'une simple idée (l'idée de l'infini présente dans notre esprit), avec quelques étapes de raisonnement accessibles à tous, Descartes nous propose de toucher par la pensée l'existence nécessaire du Dieu Illimité !

Resterait, bien sûr, à questionner le rapport de la foi de Descartes à sa philosophie rationnelle. La première règle du *Discours de la méthode* est de partir de l'évidence. Il fonde aussi la vérité mathématique sur l'évidence première. Mais pourquoi sommes-nous capables de reconnaître l'évidence ? Parce que, répond Descartes, Dieu a disposé dans notre esprit des « idées innées », grâce auxquelles nous pouvons reconnaître les évidences premières. Mais si c'est grâce à ces « idées innées » que nous pouvons suivre les étapes de ces démonstrations de l'existence de Dieu, c'est donc en fait grâce à Dieu que nous pouvons démontrer qu'il existe ! Cela ne revient-il pas à postuler Dieu plutôt qu'à le démontrer ?

Que cette preuve ontologique de l'existence de Dieu nous convainque ou pas, il reste une philosophie passionnante par la dialectique entre le fini et l'infini qui la sous-tend en permanence. Notre esprit est fini, mais nous avons l'idée de l'infini. Notre esprit est fini, mais il y a en nous une faculté, ajoute Descartes, qui peut se développer à l'infini. Laquelle ?

Ce n'est pas l'imagination. On croit souvent à tort que l'imagination imagine sans limites, dans une pure fantaisie débridée. Descartes explique que nous imaginons toujours en associant des images bien réelles, issues de l'expérience du monde. Nous imaginons un éléphant rose et trouvons cela « délirant », mais cela n'est pas grand-chose, rectifie Descartes : nous connaissons le rose, nous connaissons l'éléphant gris, nous n'avons fait qu'associer les deux. L'imagination ne pourra donc jamais se développer à l'infini, elle sera toujours limitée par ce que nous connaissons.

Ce n'est pas non plus la sensibilité. Nos sens nous donnent accès à une gamme très limitée de perceptions. Notre vue est plus limitée encore que celle du hibou, notre ouïe plus limitée que celle du chien...

Notre entendement lui aussi est fini. La seule faculté que nous pouvons développer à l'infini, conclut Descartes, c'est donc la volonté. Nous pouvons, en effet, toujours vouloir plus. Rien ne vient borner notre capacité de vouloir, et bien sûr, de vouloir le bien. C'est donc finalement par la volonté que nous ressemblons à Dieu. Et l'homme se retrouve défini par cette double spécificité : il a un entendement limité et une volonté illimitée. Il y a en l'homme du limité (son entendement) et de l'illimité (sa capacité à vouloir). Le cartésianisme est bien une dialectique du limité et de l'illimité, du fini et de l'infini.

Riches de cette nouvelle définition de l'humain – comme entendement fini et volonté infinie –, nous pouvons maintenant mieux comprendre la méthode de pensée cartésienne, mieux saisir ce qui fait son indéniable originalité, en quoi il s'agit surtout d'une philosophie de la liberté.

En effet, si Dieu a disposé dans notre « esprit » des « idées innées », et si nous sommes si nombreux à posséder le bon sens, pourquoi nous trompons-nous si souvent ? Nous nous trompons, répond Descartes, parce que nous sommes libres ! Et cette liberté tient justement à cette déconnexion possible de notre volonté et de notre entendement. Autrement dit, puisque notre volonté est infinie, nous pouvons vouloir n'importe quoi, vouloir nous prononcer même au-delà des limites de ce que notre entendement peut assurer. Si nous parlons si souvent alors que nous ne savons pas, c'est que notre volonté ne respecte pas les limites que notre entendement devait lui fixer. L'usage négatif de sa liberté est donc ce pouvoir qu'a notre

volonté de décider sans raison. Inutile d'incriminer Dieu : si nous nous trompons, c'est que nous ne sommes pas capables de vouloir dans la mesure de ce que notre entendement connaît. La philosophie cartésienne de la volonté est donc très subtile : notre volonté infinie peut nous rapprocher de Dieu aussi bien que nous induire en erreur.

Mais la véritable liberté, c'est bien sûr de faire fonctionner harmonieusement son entendement et sa volonté : d'exercer sa volonté à suivre l'ordre de la raison. Descartes nomme libre arbitre notre capacité à nous mettre à distance de nos désirs pour arbitrer en raison, choisir après délibération. Le rôle de la volonté est alors décisif. Il faut savoir ne pas vouloir avant que l'arbitrage n'ait eu lieu. Il faut savoir aussi vouloir conformément à la décision de l'entendement. Autre expérience existentielle, donc, que celle de cet écart, à réajuster au mieux, entre ce que peut notre entendement et ce que peut notre volonté.

Beaucoup de faux procès furent faits à Descartes... Le dernier en date : il serait responsable du mauvais rapport de l'homme moderne avec son environnement. Descartes, qui était aussi physicien (il énoncera même la loi de l'inertie...) a en effet présenté l'homme « comme maître et possesseur de la nature ». Pour lui, c'est vrai, lui si « métaphysicien » par ailleurs, la nature n'est qu'une pure étendue de matière, sans aucune dimension métaphysique ni sacrée. Nous avons donc à la connaître et, en développant notre technique, à améliorer concrètement notre façon d'y vivre. Mais encore une fois, c'est la dimension de l'expérience de pensée qui est importante : pour lutter contre le rapport encore enfantin de certains hommes avec la nature, contre des préjugés encore présents à son époque, selon lesquels la nature poursuivrait des fins, ou aurait des intentions, Descartes force le trait et propose à ses contemporains de penser la nature comme simple étendue de matière, et de se penser



« comme » maîtres et possesseurs de la nature. Mais pour Descartes, de toute façon, le seul Maître et Possesseur de la nature est Dieu.

Descartes est le penseur du « comme ». Quelle meilleure méthode, en effet, pour proposer aux hommes des expériences de pensée que de leur demander de s'imaginer « comme » ceci ou cela... Dans le *Discours de la méthode*, il propose quatre maximes pour une « morale provisoire », quatre guides pour agir dans le doute, parmi lesquels on retrouve cette pensée du « comme ».

La première : suivre les coutumes de son pays.

La deuxième : lorsqu'on a pris une décision, s'y tenir *comme* si c'était assurément la meilleure.

La troisième : faire de son mieux pour assouvir ses désirs mais, en cas d'échec, chercher à changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde.

La quatrième : rechercher la vérité.

On retrouve dans la deuxième maxime cet art du « comme ». Seuls les dieux savent vraiment si une décision est bonne ou pas. Nous ne sommes pas des dieux mais il nous faut pourtant agir. Alors agissons comme si nous l'avions vu d'un œil de Dieu ne connaissant pas le doute, « comme » si c'était objectivement la meilleure et, d'ailleurs, elle le deviendra peut-être ! Réfléchissons au mieux avec notre entendement limité puis, lorsque nous avons arrêté notre décision, tenons-nous-y avec toute la force de notre volonté. Marchons toujours sur deux jambes, en essayant d'éviter le plus possible le déséquilibre : l'une, trop courte, de notre entendement limité, l'autre, immense mais dangereuse, de notre volonté infinie. Un art d'équilibriste que cet humanisme cartésien.

## Le conseil de Descartes

Vous êtes incapable de trancher, souffrez d'irrésolution et donc d'immobilisme ? Vous changez toujours d'avis, ne vous tenez jamais à vos décisions ? Alors pensez à cette image que Descartes, pour qui « l'irrésolution est le pire des maux », emploie dans le *Discours de la méthode*. Évoquant un homme égaré dans une forêt, il explique que la meilleure attitude est de choisir une direction et de s'y tenir. Autrement, le risque est trop grand de ne jamais en sortir, de changer de direction tout le temps et de tourner en rond. Si vous ne parvenez pas à vous décider, c'est parce que vous êtes en quête d'absolu, de solution parfaite : vous attendez d'être sûr de l'avoir trouvée pour agir en conséquence. Mais le monde dans lequel nous vivons et agissons n'est pas le monde de l'absolu, des vérités éternelles. Il faut distinguer, comme chez Aristote d'ailleurs (le premier philosophe que Descartes étudie, dès huit ans, au collège de La Flèche), la philosophie métaphysique de la philosophie de l'action en ce monde. D'un point de vue métaphysique, il existe peut-être un absolu, une perfection... Mais la philosophie morale ou quotidienne poursuit un tout autre but : nous donner les repères minimaux pour agir. C'est pour cela que Descartes parle de la « morale provisoire ». Si nous devons attendre, pour agir, d'être sûrs de nous, nous n'agirions jamais, nous resterions immobiles au cœur de la forêt. D'attendre la lumière de la certitude, nous finirions par mourir de froid ou de faim. La grandeur de notre action ici-bas, c'est d'agir dans l'incertitude. Cela n'est pas facile, mais c'est notre condition. Nous ne vivons pas dans la vérité, nous ne sommes pas des dieux.



La phrase de trop ?

« Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement par ressorts ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure que notre jugement ne nous l'enseigne. »

C'est la phrase par laquelle Descartes expose sa théorie dite des « animaux machines ». On la trouve dans une lettre qu'il écrit au marquis de Newcastle en 1646, mais il avait déjà évoqué cet animal, semblable à une machine, dans son *Discours de la méthode*. Il semble bien qu'entre l'homme, « comme maître et possesseur de la nature », et la théorie des « animaux machines », nous n'ayons pas affaire avec Descartes à la figure rêvée pour inspirer l'écologie contemporaine ! Si l'animal n'est qu'une « machine », il ne peut donc pas souffrir et nous pouvons faire sur lui les expérimentations les plus cruelles. Descartes serait alors à la fois responsable de notre exploitation abusive des réserves naturelles et de toutes ces erreurs commises sur les animaux.

Ce faux procès est encore une fois dû à une mauvaise interprétation de sa phrase. Descartes ne dit pas que l'animal est une machine, et donc qu'il ne peut ressentir de souffrance, mais que, pour expliquer le fonctionnement de son corps, il faut le considérer comme une machine. De même, dans « comme maître et possesseur de la nature », c'est encore le « comme » qui est important. Si nous voulons expliquer le fonctionnement du cœur d'un cheval, la meilleure méthode est de se représenter ce cheval *comme* une machine, et son cœur *comme* une pompe. Alors nous pourrions bien expliquer comment le sang alimente toutes les veines du corps du cheval. Mais si son cœur marche comme une pompe, le cheval n'est pas une machine. C'est un cheval !

Pour bien comprendre le contresens qu'il y a à interpréter cette théorie de l'animal machine comme une insensibilité à l'égard de la réalité et de la souffrance animales, il suffit de comprendre que Descartes raisonne à peu près de la même façon pour l'homme. Selon Descartes, l'homme lui aussi, en tant que corps, peut être expliqué mécaniquement. La meilleure façon d'expliquer le

fonctionnement du corps humain est aussi de le considérer comme une machine. Descartes propose même d'expliquer tous les mouvements corporels en tant que conséquences de la seule disposition des organes, exactement comme un horloger explique le fonctionnement d'une montre par la position et l'enchaînement des rouages. Si cette vision est évidemment très datée – et même fautive car elle fait l'impasse sur toute l'influence du psychisme sur le corps –, elle montre en tout cas le sens de la position de Descartes sur les animaux. Le corps de l'animal comme celui de l'homme doivent être pensés « comme » des machines pour être expliqués, et s'il insiste plus sur l'animal machine que sur l'homme machine, c'est peut-être en fait pour nous dire que la machine animale marche mieux ! Pour nous dire que la vie de l'animal est parfaitement réglée, dans l'obéissance stricte à la nature et à l'instinct, tandis que l'homme est une machine qui, elle, en raison de notre liberté, « marche » moins bien, dysfonctionne bien plus souvent ! Le propos, là même où on le soupçonnait d'être totalement daté, serait alors très moderne – la psychanalyse du xx<sup>e</sup> siècle ne le contredirait pas.

# Spinoza

---

---

(1632-1677)

*Philosophe hollandais qui a étudié le Talmud pour devenir rabbin, avant de redéfinir totalement Dieu, et même de le redéfinir comme... la Totalité. Excommunié, exilé, il gagna sa vie en maîtrisant une technique très pointue de polissage des verres de microscopes.*

Une première tentation, pour résumer l'œuvre géniale de Spinoza, serait de la présenter comme une redéfinition totale de Dieu – « une substance consistant en une infinité d'attributs » (*Éthique*, I, définition 6).

Une seconde tentation serait d'y voir une critique radicale des illusions humaines. Cédons aux deux tentations en même temps : la critique des illusions humaines conduit nécessairement Spinoza à une redéfinition de Dieu.

Il n'est pas étonnant qu'un philosophe qui finira par redéfinir Dieu – et par être excommunié pour athéisme ! – commence par s'attaquer à la superstition. Spinoza démonte ses ressorts mieux qu'aucun autre. Incapables d'expliquer ce qu'ils ressentent (espoir, crainte, alternance violente des deux...), et ne supportant pas cette

absence de réponse, les hommes vont chercher à attribuer à des êtres fictifs l'origine de ce qui se produit en eux. Incapables, donc, de trouver les causes véritables de leurs affects, les hommes essaient de les « éclairer » par d'hypothétiques finalités, que poursuivraient un ou d'hypothétiques dieux. Voilà pour Spinoza l'origine de la superstition : l'ignorance des causes véritables. Et le philosophe va décliner cette critique de la superstition sur les trois grandes illusions humaines : l'illusion finaliste (voir des finalités partout, notamment à la place des causes), l'illusion anthropocentrique (placer l'homme au centre de l'univers) et l'illusion anthropomorphique (donner forme humaine aux dieux).

L'illusion finaliste, dite aussi « illusion des causes finales », consiste à expliquer les choses par la référence à une finalité qui, en fait, n'existe pas : à penser par exemple que la pluie tombe *pour* faire pousser les plantes, que l'orage gronde *pour* punir les hommes, ou que nous avons des yeux *pour* voir. En vérité, les plantes poussent *parce que* la pluie tombe, et nous voyons *parce que* nous avons des yeux. Il s'agirait donc de connaître les causes véritables pour sortir de la superstition, cesser de prêter des intentions à la pluie ou d'entendre la rage de Dieu dans le grondement du tonnerre. Cette illusion finaliste fait souvent bon ménage avec l'illusion anthropocentrique. Penser que « l'orage s'abat pour nous punir » revient en effet à prêter une finalité à l'orage – c'est l'illusion finaliste –, mais aussi à penser que l'orage vise d'abord les hommes, alors qu'il s'abat tout autant sur les escargots et les taupes – c'est l'illusion anthropocentrique. Enfin, on retrouve aussi dans cette idée l'illusion anthropomorphique : penser que « Dieu nous punit par un orage » ou que « l'orage exprime la colère de Dieu » revient à envisager un Dieu à forme humaine, à prêter à Dieu des affects humains comme le désir de punir ou la colère. Le premier souci de

Spinoza est de nous inviter à comprendre que la nature de Dieu n'a absolument rien à voir avec de telles projections anthropocentriques ou anthropomorphiques. Peu à peu émerge donc la véritable question spinoziste : qu'est-ce que Dieu ? Au passage, la critique spinoziste des trois illusions ne peut à l'évidence que conduire à la remise en question du Dieu des monothéismes :

« Dieu voulant créer le monde » : illusion finaliste !

« Dieu créant la nature ou les animaux pour les hommes » : illusion anthropocentrique !

« Dieu exprimant sa colère, son amour, son savoir, sa puissance... » : illusion anthropomorphique !

Mais la critique spinoziste des illusions humaines ne s'arrête pas là. Descartes, quelques années auparavant, avait repéré en l'homme une conscience souveraine, indépendante de ses désirs et capable de choisir librement : illusion du libre arbitre (dite aussi « illusion des décrets libres ») ! rétorque Spinoza. Les hommes se croient libres simplement parce qu'ils sont ignorants des causes véritables de leurs agissements. Ce n'est que par ignorance du déterminisme qu'ils se représentent leur volonté libre comme la cause de leurs actes. Un jeune bourgeois parisien croit avoir choisi librement de faire des études de droit, simplement parce qu'il ignore les mécanismes implacables du déterminisme social.

Spinoza, dans un passage célèbre de l'*Éthique*, son livre majeur paru juste après sa mort, développe une analogie entre une pierre qui roule – qui *ne peut pas ne pas rouler* –, emportée par la pente, et l'homme affichant la valeur de son libre arbitre. Ce dernier serait comme une pierre qui roule mais criant en même temps qu'elle est libre de rouler, que c'est son choix ! Ici encore, comme dans sa critique de l'illusion anthropocentrique, Spinoza veut montrer que l'homme n'est pas « un empire dans l'empire ». Autrement dit, il

n'est pas un empire de liberté dans celui de la nature et du déterminisme. Toutes les choses de la nature (la pierre qui roule comme la fougère qui pousse ou l'escargot qui déplie ses antennes) obéissent au déterminisme : leurs comportements s'expliquent par des causes et s'inscrivent dans le Tout de la Nature. C'est même d'ailleurs leur inscription au sein du Tout de la Nature qui est la véritable cause de leurs comportements. Il n'y a aucune raison qu'il en soit autrement pour l'homme.

Parce que l'homme n'est pas « un empire dans l'empire », Spinoza doit rompre avec la représentation judéo-chrétienne du monde, comme avec la conception cartésienne du monde qui en est d'ailleurs issue. En effet, pour les judéo-chrétiens, l'homme est bien « un empire dans l'empire » : Dieu, par l'intermédiaire de Moïse, a donné aux hommes des commandements qu'il n'a donnés ni aux bêtes ni aux plantes, grâce auxquels les hommes peuvent vivre dans une sorte d'îlot, régi par ces lois morales, au milieu de la nature soumise au déterminisme et au règne du plus fort. Pour Descartes aussi, l'homme est « un empire dans l'empire » : il est seul, au milieu de la nature, au milieu d'« animaux machines » et d'une pure étendue naturelle, à posséder le libre arbitre et la conscience.

Cette critique de l'illusion du libre arbitre peut aussi être entendue comme critique de l'illusion de l'action humaine indépendante : critique d'une action qui signifierait la capacité par l'homme de s'extraire du monde et d'agir sur lui, bref de changer les choses. Car l'homme, pour Spinoza, est d'abord « passif » ; plus exactement il est « agi » avant d'être « agissant ». Sa présence au sein du Tout de la Nature agit sur lui de manière nécessaire, inéluctable. Comment en serait-il autrement ? Ne sommes-nous pas *dans* la Nature ? Ainsi tous nos désirs, comme d'ailleurs toutes nos pensées, expriment-ils la manière dont le Tout s'exprime à travers



nous ? Lorsque j'ai un désir sexuel, c'est la manière dont j'exprime mon appartenance à la Nature ; c'est en fait surtout la manière dont la Nature s'exprime à travers moi. Lorsque j'ai une idée, pareillement ! Cette fois c'est sur un mode intellectuel et non corporel, mais c'est encore une des modalités de l'expression de la Nature à travers moi. Puisque je suis dans le Tout, tout ce que j'exprime exprime le Tout : il ne peut en être autrement.

D'où la critique, finalement, de ce que nous pourrions appeler l'illusion morale. Il ne pourrait y avoir un Bien et un Mal que pour une conscience humaine libre, capable de s'extraire du Tout de la Nature, de s'arracher au déterminisme de la Nature où il n'y a ni Bien ni Mal – que la fougère pousse n'est pas « Bien », que le lion mange l'antilope n'est pas « Mal » – pour faire vivre « un empire » moral au milieu de l'empire amoral de la nature. Il n'y a pour Spinoza que du bon et du mauvais, relativement à la manière dont la Nature s'exprime à travers nous, aucunement du Bien et du Mal dans l'absolu. Reprenons l'exemple du désir sexuel : il n'est ni Bien ni Mal. En revanche il peut être bon ou mauvais selon les cas. Désirer quelqu'un peut être source de joie lorsque ce désir nous remplit d'une force, d'un élan, de ce que Spinoza appelle « une augmentation de notre puissance d'agir ». Mais ce désir peut être aussi plein d'aigreur et de tristesse. Nos passions ne sont donc ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes. Elles sont utiles, bénéfiques à la vie en nous – ou pas. Nous ne choisissons jamais nos passions – c'est la définition étymologique de la passion –, mais certaines d'entre elles nous permettent de développer notre puissance d'agir, qui est aussi une puissance d'être. D'autres pas.

Reste à comprendre la différence entre les passions négatives, qui nous rendent tristes, et les passions positives, qui nous rendent joyeux. Tout dépend en fait de si je me représente mon désir sexuel

comme une marque de ma liberté, comme l'indice de mon choix libre d'individu éclairé – alors je me fais « une idée inadéquate » de mon désir –, alors je vais vivre une passion triste et souffrir. Si par exemple cet être « choisi » par mon désir se refuse à moi, il me semblera que ce refus vient manifester une limite à ma liberté, mettre en question la qualité de mon choix : il me sera insupportable et je nourrirai de l'aigreur. Mais si, en revanche, je me représente mon désir sexuel comme la manière dont la Nature agit nécessairement à travers moi, si je comprends que ce désir est nécessaire à la survie de l'espèce humaine, qu'il est nécessaire que je désire mais pas nécessaire que j'ai une relation sexuelle avec *cet être-là*, qu'il est même normal que les hommes et les femmes soient remplis de désir, et normal, tout autant, qu'ils n'aient pas toujours ce désir en même temps – si je me fais alors « une idée adéquate » de mon désir – alors je vais supporter bien plus facilement le refus de cet être désiré. Plus encore, si je me fais une idée claire de mon désir, si je comprends qu'il est dans l'ordre des choses qu'il ne soit pas toujours satisfait, alors je vais trouver une joie dans cette compréhension même. Ma passion est à l'origine une passivité, mais si je la *comprends*, je deviens actif : c'est la connaissance qui me rend actif : la connaissance de la manière dont mes passions sont nécessaires. Elle me rend actif, et même joyeux, puisque chez Spinoza la joie est définie comme « le passage d'une moindre à une plus grande perfection », et que la connaissance m'offre l'occasion d'un tel passage.

Spinoza n'est donc pas simplement ce démolisseur des illusions humaines, publiant de son vivant un seul livre qui fit scandale (le *Traité théologico-politique*, en 1670) et renonçant ensuite à toute publication. Certes, il annonce assurément Nietzsche et Freud par sa critique des illusions : Nietzsche, qui écrira notamment le *Crépuscule*

*des idoles*, et Freud, qui présentera aussi dans *L'Avenir d'une illusion* la foi en un Dieu le Père comme une manière de s'illusionner, sembleront inspirés par Spinoza dans leur rage de « déconstruire ». Mais Spinoza ne s'en tient pas à cette dimension « négative » ou critique. Il offre une philosophie de la joie et de la connaissance. Sa philosophie vise même la forme la plus haute de joie.

S'il s'emploie à démasquer toutes les idées inadéquates de Dieu, il rebaptise Dieu cette Nature ou ce Tout auquel nous appartenons : Dieu, ou la Nature, « *Deus sive Natura* », écrit Spinoza pour dire que Dieu n'est pas *dans* la nature, qu'il *est* la Nature. Le spinozisme n'est donc pas un panthéisme (voir des dieux *dans* la nature). Il est la Nature infinie s'exprimant d'une infinité de manières, la « Substance infinie » dotée d'« une infinité d'attributs », l'homme n'ayant accès qu'à deux de ces attributs : le corps et la pensée. On pourrait d'ailleurs tout à fait imaginer que certains animaux, certains insectes par exemple, aient accès à un autre attribut de cette Substance infinie, ou que certains extraterrestres, de même, puissent percevoir ce Dieu sous un attribut que nous, humains, ne pouvons connaître. Dire que l'homme n'est pas « un empire dans l'empire », c'est aussi aller jusque-là ! Il n'est pas un empire dans l'empire parce que peut-être des insectes, ou des extraterrestres, vivent dans le même Dieu que lui, et y ont accès d'une manière qu'il ne peut, lui, même pas imaginer.

Toutefois, au siècle où écrit Spinoza, la pensée humaine commence déjà à se développer suffisamment pour pouvoir espérer être un moyen de « toucher » ce Dieu. Le xvii<sup>e</sup> siècle est en effet celui de la naissance de la science moderne : la Nature est désormais constituée de lois universelles et nécessaires, comme la loi de la chute des corps ou de la poussée d'Archimède. Ce Dieu-Nature, il appartient donc à la science de nous en donner l'accès, de nous

permettre de le comprendre. Démontrer scientifiquement les lois universelles au travail dans la Nature, c'est toucher Dieu par la pensée, un Dieu que l'on comprend beaucoup plus qu'on ne le prie, un Dieu auquel on accède bien plus par la raison que par le sentiment.

Voilà qui nous distingue quand même de la pierre qui roule, emportée par la pente. Certes, l'homme qui désire ou qui pense a un « libre arbitre » aussi nul que la pierre, mais à la différence de la pierre il peut comprendre pourquoi son désir suit nécessairement de l'ordre du Tout, pourquoi sa pensée, elle aussi, est causée nécessairement. La différence entre l'homme et la pierre, ce n'est pas la liberté : c'est la connaissance ; la connaissance du déterminisme. C'est cette connaissance qui nous libère et nous rend actifs. Par elle nous expérimentons que « nous sommes éternels », non pas immortels effectivement, mais capables de toucher par la pensée les lois de la nature éternelles et nécessaires, capables de participer, par notre pensée, à cette éternité. C'est cela que Spinoza nomme Béatitude : connaître les choses par les causes nécessaires, les comprendre en Dieu, se comprendre en Dieu, et donc déjà, d'une certaine manière, se saisir comme divin. Alors, enfin, nous ne sommes plus passifs mais bel et bien actifs : c'est la connaissance scientifique du déterminisme qui nous en libère en nous offrant la plus haute joie possible. Et le spinozisme devient une méthode pour changer notre passivité en activité. Nous sommes enfin actifs lorsque nous connaissons les causes de ce qui nous arrive, car alors nous pouvons nous identifier comme la cause de notre connaissance. Car alors, dans une « extase » rationnelle, nous ne faisons plus qu'un avec ce que nous comprenons : Dieu. C'est cela co-naître : naître ou renaître avec l'objet de sa connaissance. On comprend mieux pourquoi *l'Éthique* se présente comme un traité de géométrie,

comme une suite de propositions, de théorèmes et de commentaires : seule la science nous protégera de la superstition et de l'imagination ; seule la science nous permettra de connaître Dieu, de participer de ce Dieu qui est le Tout.

On comprend enfin pourquoi la situation de Spinoza dans l'histoire de la philosophie est à ce point singulière : si « moderne » et si « ancien » à la fois.

Si « moderne » lorsqu'il annonce déjà le marteau de la déconstruction nietzschéenne ou l'exigence de la lucidité freudienne. Si « moderne » encore lorsqu'il définit le désir humain comme « conatus » ou « appétit », comme une force qui est en nous justement parce que nous sommes des êtres de et dans la Nature, une force par laquelle nous nous efforçons de « persévérer dans l'existence », et qui semble annoncer la « volonté de puissance » nietzschéenne ou la « libido » freudienne.

Mais si « ancien », aussi, lorsqu'il nous propose, en une sorte de stoïcisme réactualisé, non de changer le monde mais simplement de l'accepter et de le comprendre. Si « ancien » finalement lorsque, comme Platon, il nous propose de « goûter » l'éternité par une expérience intellectuelle des principes ou des lois éternels, de ne faire plus qu'un avec cette Vérité qu'on ne pourra changer.

## Le conseil de Spinoza

Vous souffrez de blessure narcissique ? Pourquoi, si vous êtes triste, ne pas suivre le conseil du philosophe qui concevait la joie comme l'aboutissement de la philosophie ? Spinoza définissait la tristesse comme « le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection » (*Éthique* III, définition 3). Lorsque vous êtes triste, c'est donc que le monde vous affecte d'une manière qui diminue votre puissance d'agir. Peu importe d'ailleurs ce qui vous affecte, que cela soit l'état du monde, la bêtise de vos contemporains ou une blessure narcissique. Ce qui importe ici est que vous soyez affecté, que vous pâtissiez, et que vous puissiez, grâce à Spinoza, lutter contre la tristesse en changeant votre passivité en action. Mais comment ? Pas en changeant le monde – c'est impossible, on ne change pas Dieu ! –, mais en le comprenant. Pour ne plus être triste, il faudrait comprendre les causes de votre tristesse. Comprendre les causes, c'est en effet « passer d'une moindre à une plus grande perfection ». Nous pourrions donc essayer d'être spinoziste sans l'être jusqu'au bout : sans souscrire à son déterminisme total. Cela reviendrait, ponctuellement, à essayer de lutter contre la tristesse qui nous affecte en développant cette activité – qui rend joyeux –, de comprendre pourquoi nous sommes tristes ! Pourquoi, donc, en l'occurrence, une vie sans blessure narcissique n'est même pas concevable, pourquoi ce genre de blessures est d'autant plus inévitable dans le monde de la représentation qui est le nôtre – bref, en termes spinozistes, pourquoi la blessure narcissique « suit nécessairement de l'ordre du Tout », du Tout de la nature... ou au moins de votre vie. Spinoza, s'il vivait aujourd'hui, pourrait alors être... de commencer une psychanalyse : pour découvrir cette forme particulière de joie qu'il y a à comprendre pourquoi les choses ne pouvaient pas être autrement.



La phrase de trop ?

« L'amour est une joie, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. »

Pour Spinoza, la cause de tout ce qui nous affecte, positivement ou négativement, est Dieu (on devrait plutôt dire un « mode » de

Dieu, une des façons dont il se manifeste à nous). C'est parce que nous vivons dans le Tout, dans Dieu, que nous sommes affectés. Spinoza en déduit deux définitions singulières de la haine et de l'amour.

La haine est « la tristesse, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ». Je peux être triste (passer « d'une plus grande à une moindre perfection ») parce que mon savoir-faire n'est plus adapté au monde actuel, parce que je vieillis, perds de mes atouts sur le marché du travail, me retrouve au chômage et vois donc ma puissance d'être diminuer, mais je vais développer de la haine envers « l'étranger » dès lors que j'associe ma tristesse à l'idée de cet étranger comme cause de ma tristesse même si, bien sûr, la vraie cause est ailleurs. Souvent la haine des hommes se porte sur ceux qu'ils jugent responsables de leur déclin, quand bien même ce déclin ne leur doit absolument rien. J'ai donc de la haine pour quelqu'un quand je l'« associe » à ma tristesse, qu'il en soit la cause fictive, ou véritable.

Spinoza développe un raisonnement analogue pour l'amour : « une joie, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ». Notre amour se porte sur un être que nous nous représentons comme la cause de notre joie, alors que cette dernière joie (ce « passage d'une moindre à une plus grande perfection ») ne lui doit peut-être rien. Bref, nous aimons un être parce que nous l'« associons » à notre joie, qu'il en soit ou non la cause réelle. Dans cette définition de l'amour, Spinoza met l'accent sur l'augmentation de notre puissance d'agir, sur la joie. Pour lui, dans l'amour, c'est l'effectivité de la joie qui est première. L'autre ne vient qu'« après », ou par surcroît. Deux objections viennent immédiatement à l'esprit.

Première objection : ne peut-on pas aimer dans la décadence, dans la tristesse ? Ressentir de l'amour pour quelqu'un alors même

que l'on passe « d'une plus grande à une moindre perfection » ? La définition spinoziste de l'amour serait alors inopérante. Face à cette objection, nous pourrions rester très spinoziste en disant que cela, justement, ne s'appelle pas de l'amour.

Deuxième objection : Spinoza nomme amour deux réalités trop différentes pour que sa définition soit pertinente. Selon Spinoza, que l'être aimé soit ou non la cause véritable de ma joie, il y a amour dès que je l'« associe » à cette joie, dès que je me le représente comme la cause de cette joie.

Or, dans le premier cas, il n'est pas vraiment la cause de ma joie. Dans le second, il l'est ! L'amour serait-il pour autant le même ?

Dans le premier cas, je me développe dans l'existence, je réussis ce que je fais, m'épanouis professionnellement et suis joyeux au sens spinoziste : je passe d'une moindre à une plus grande perfection. En plus de cette joie, l'être aimé est à mes côtés : je l'associe à ma « joie » qui, en vérité, ne lui doit rien. Qu'est-ce que j'aime alors ? L'autre vraiment ?

Dans le second cas, l'être que j'aime a ce pouvoir réel, par la relation effective que je vis avec lui, par sa singularité, de me rendre joyeux, de m'offrir ce « passage d'une moindre à une plus grande perfection ». L'amour, c'est alors bien l'augmentation de ma puissance (ma joie), associée à l'idée d'une cause extérieure, mais cette idée renvoie à la *réalité* de cette influence positive de l'être aimé sur ma joie. Si ma puissance d'être augmente, c'est grâce à l'autre. Il n'en est pas que le témoin ou le bénéficiaire ; il en est la cause. L'amour que je lui porte alors n'est-il pas plus plein, plus fort, plus reconnaissant ? À force de mettre l'accent sur la joie – de vouloir dire que dans l'amour c'est la joie qui est première –, Spinoza en vient peut-être à minorer ce pouvoir réel que peut avoir l'être aimé de me rendre heureux, d'être la cause véritable de ma



joie. Pas étonnant de la part d'un philosophe pour qui la cause véritable est toujours Dieu, notre existence en Dieu.

# Kant

---

(1724-1804)

*Philosophe allemand, qui n'est jamais sorti de sa petite ville natale de Königsberg mais a révolutionné l'histoire de la philosophie en essayant de répondre à trois questions : Que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?*

La première question (« Que puis-je connaître ? ») est traitée dans la *Critique de la raison pure*, assurément un des livres les plus importants de toute l'histoire de la philosophie. Désireux de montrer les limites de la connaissance humaine, Kant y prend indirectement pour cible des philosophes comme Descartes ou des contemporains comme Swedenborg, qui prétendent démontrer l'existence de Dieu avec les armes de la simple raison (Swedenborg évoquait même des « conversations rationnelles » avec les anges). Il voit dans cette attitude une forme d'arrogance qui trahit autant l'esprit de la science que la beauté de la croyance. Très marqué par la lecture de David Hume (cet empiriste anglais qui a montré avec force combien les connaissances humaines, que les hommes prétendent souvent avoir démontrées rationnellement, viennent simplement de l'expérience concrète), Kant pose deux conditions à la connaissance

scientifique. La première, c'est que ces objets soient rencontrables dans l'expérience sensible : qu'ils soient objets de perception. La seconde, c'est que l'esprit humain (qu'il nomme l'« entendement ») dispose d'une catégorie (par exemple, la causalité) pour analyser les relations entre ces données perçues par l'homme.

Ainsi, la pluie qui fait pousser la plante verte appartient au champ de ce que l'homme peut connaître parce que, d'une part, nous rencontrons la pluie et la plante verte dans l'expérience sensible (nous les percevons) et, d'autre part, nous disposons dans notre entendement de la catégorie de la causalité, permettant de comprendre la relation entre la pluie qui tombe et la plante qui pousse. Attention : ce que nous pouvons connaître de la pluie et de la plante verte, ou de leur relation, n'est pas la *vérité* de la pluie et de la plante verte (ce que Kant appelle les « noumènes », les choses en soi) mais simplement les « phénomènes » pluie et plante verte : la pluie et la plante verte telles que nous les percevons dans l'espace et dans le temps, et telles que nous les analysons à travers le prisme de la causalité. Toute la révolution kantienne est là : l'espace et le temps ne sont pas dans le monde mais dans notre perception (ce qu'Einstein confirmera), et la causalité n'est pas dans les choses mais dans notre entendement (ce que Hume avait déjà affirmé). En résumé, lorsque nous établissons une relation de causalité entre la pluie qui tombe et la croissance de la plante verte, nous projetons sur le monde nos propres facultés de connaissance (perception dans l'espace et dans le temps, analyse en termes de causalité) : nous *construisons* donc une « vérité » scientifique à notre mesure, à travers le prisme de nos facultés humaines, sans avoir d'accès direct à ce qui serait la vérité des choses. C'est ce qu'on a appelé le constructivisme kantien. Ce que nous dit la science n'est pas faux, et peut être très utile pour vivre au quotidien, mais ce n'est pas « la vérité ». Nous ne

pouvons connaître du monde que ce que nos facultés humaines nous permettent d'en connaître : tel est pour l'essentiel le contenu de la *Critique de la raison pure*. Si j'ai en face de moi un ami qui a pris un coup de soleil, je peux établir scientifiquement la relation de causalité entre le soleil et la rougeur ridicule sur son front. Mais je ne peux rien dire ni de la vérité de cet ami (de ce qu'il est « en soi », de sa valeur ou de son âme par exemple), ni de la vérité du soleil (qui se joue peut-être au-delà de l'espace et du temps et échappe à toute idée de causalité, n'est la cause ou la conséquence de rien).

L'intention de Kant est claire : « Dieu, créateur du monde » n'appartient donc pas au champ de « ce que je peux connaître ». Aucune des deux conditions n'est réunie. Nous ne rencontrons ni Dieu ni « le monde » dans l'expérience sensible : nous ne les percevons pas dans l'espace et dans le temps (sauf certains d'entre vous, qui ont bien de la chance). Et notre entendement ne dispose d'aucune catégorie adaptée à ces objets infinis. Mais si nous ne pouvons pas démontrer que Dieu existe, nous pouvons y croire ; nous pouvons l'espérer. Plus précisément – c'est là toute la beauté du regard kantien : si nous pouvions le démontrer, il n'y aurait plus rien à espérer. « Il nous est permis » d'espérer un Dieu bon et tout-puissant, comme il nous est permis d'espérer que « le monde » existe (comme totalité unifiée et cohérente créée par ce Dieu), ou, ajoute Kant, que « le moi » existe (cette identité unifiée dont je ne fais pourtant jamais l'expérience, ni dans le miroir où je ne rencontre qu'une image de mon visage, ni lorsque je me pince l'avant-bras qui n'est qu'un bout de mon bras et pas... « le moi »). « Que m'est-il permis d'espérer ? » Dieu, le monde, le moi, répond Kant. Et ce sont bien les limites de la science qui nous permettent de *l'espérer*. Ainsi se précise le projet kantien, résumé dans cette citation célèbre : « Je

n'ai limité le champ du savoir que pour laisser un espace à la croyance. »

Mais pourquoi donc s'échiner ainsi à « laisser un espace à la croyance », surtout en ce siècle des Lumières, souvent présenté comme celui du triomphe de la raison sur toutes les croyances et superstitions ? Parce que ces croyances, nous dit Kant, lorsque justement elles ne sont pas des superstitions, ne servent pas qu'à « espérer » : elles peuvent nous aider à mieux vivre, à mieux connaître, à mieux agir (et donc à répondre à la question « Que dois-je faire ? »). Kant montre par exemple, dans la *Critique de la raison pure*, que les scientifiques qui avaient en eux l'idée de Dieu et d'un monde unifié ont réussi, beaucoup mieux que les autres, à mettre en évidence les relations de causalité entre les éléments de la nature. De même, selon Kant, l'homme qui a en lui l'idée du moi (et de son éventuel progrès infini dans la vie éternelle) sera-t-il davantage capable d'agir moralement ici et maintenant. C'est donc pour leur « usage régulateur » positif que Kant défend les croyances. Dieu, le monde, le moi, qu'il nomme « idées de la raison ».

Il faut donc bien saisir la différence entre l'« entendement » (la « faculté relationnelle », qui analyse par exemple les relations de cause à effet entre les phénomènes) et la « raison » (la faculté des grands principes, grâce à laquelle l'homme se représente ce qu'il n'a jamais rencontré : Dieu, le monde ou le moi). L'homme ne peut connaître du monde que ce que ses facultés de perception et d'entendement lui permettent d'en connaître. Il se heurte donc à une double limite. Mais il y a une part de lui qui refuse cette double limite, qui aspire à l'infini, à l'illimité, à l'inconditionné ; une part de lui qui refuse les limites de la science. C'est elle que Kant nomme, paradoxalement, « raison ».

L'entendement est « la raison qui raisonne » : opère des petits raisonnements, des calculs... La raison, elle, est « la raison qui résonne » : résonne de notre aspiration à l'infini, nous offre l'espérance. Oui, il n'est pas impossible que Dieu existe, ni même « le monde » avec son progrès qui serait celui de l'Histoire, ou encore « le moi » avec son progrès dans la vie éternelle. Mais attention : si nous pouvons faire un « usage régulateur » positif de ces trois « idées de la raison », nous pouvons aussi en faire un « usage dogmatique », désastreux. Avoir l'idée de Dieu ne signifie pas que Dieu existe. Faire un usage dogmatique de l'idée de Dieu, c'est poser son existence réelle et vouloir l'imposer aux autres. Faire un usage dogmatique de l'idée du monde et de son progrès, c'est poser que le monde progresse effectivement et donc ne plus rien faire pour être l'auteur de ce progrès. Vouloir, comme Descartes, démontrer scientifiquement que Dieu existe, c'est confondre l'ordre du savoir et celui de la croyance. Or, pour Kant, il est beau et digne de savoir, comme il est beau et digne de croire, mais à la condition de ne jamais mélanger les deux. Ainsi nous donnerons des occasions d'éveil à toutes les dimensions de l'homme, que Kant nomme « facultés ». L'« usage régulateur » positif des idées de la raison n'est possible qu'à la condition de bien se souvenir qu'il ne s'agit que d'idées : de croyances. C'est cette condition que Descartes, mais aussi Leibniz, saint Thomas, saint Anselme... n'ont pas su respecter. Confondant foi et savoir, ils ont été infidèles à la première et ignorants du second. Kant pense, comme Pascal avant lui, que Dieu « s'éprouve mais ne se prouve pas ». Mais il ajoute, à la différence de Pascal, qu'il est possible, pour mieux prouver, de faire un usage régulateur de ce qui s'éprouve.

À la troisième question – « Que dois-je faire ? » –, Kant répond dans la *Critique de la raison pratique* : « Agir toujours de telle sorte

que la maxime de mon action puisse être érigée en loi universelle. » Pour savoir si mon action est morale, je dois donc simplement me demander comment le monde tournerait si chacun agissait comme moi. Le monde des hommes pourrait-il fonctionner si chacun mentait dès qu'il a une bonne raison de mentir ? Non : c'est donc que mentir est immoral. Pour bien agir, il suffit donc de bien raisonner. Kant a montré les limites de notre capacité à comprendre rationnellement le monde, mais il nous dit ici, dans le champ de la morale, que nous avons en revanche le pouvoir sans limites de vouloir le Bien et de l'identifier rationnellement. Agir moralement est donc accessible à tout homme capable de raisonner. Cette question de la morale – « Que dois-je faire ? » – est bien sûr articulée aux deux autres – « Que puis-je connaître ? », « Que m'est-il permis d'espérer ? ». « Que puis-je scientifiquement connaître de l'homme ? » Son corps, que je peux percevoir et qui obéit aux mêmes lois que les autres corps de la nature. Face à ce déterminisme, c'est bien la question « Que dois-je faire ? » qui me fait entrevoir ma liberté. Je suis libre de vouloir et de faire le Bien ; personne ne peut me forcer : là est ma liberté. Et pour la vivre au mieux, je peux être aidé par la réponse à la question : « Que m'est-il permis d'espérer ? » Si je suis certain qu'il n'y a rien après ma mort, pourquoi commencer à lutter contre l'égoïsme en moi ? Si, en revanche, j'ai en moi l'idée d'une vie éternelle possible, et donc de mon progrès indéfini possible, alors je peux trouver la force de commencer à lutter dès maintenant, et d'agir moralement. On comprend mieux pourquoi Kant a pu conclure que les trois questions n'en faisaient en fait qu'une : « Qu'est-ce que l'homme ? »

## Le conseil de Kant

Vous vous trouvez face à un dilemme moral ? Par exemple, vous vous demandez s'il faut mentir à un ami pour son bien ? Ou s'il faut répondre à la violence par la violence ? La philosophie morale de Kant a justement pour ambition de nous aider à adopter le bon comportement dans ce genre de situations. Répondant à Rousseau, qui fondait la morale dans le cœur (selon Rousseau, l'homme a un fond de bonté naturelle que la société a perverti), Kant explique que la morale n'est pas une affaire sentimentale mais rationnelle : la « raison pratique ». Autrement dit, un simple raisonnement suffit à voir où est le Bien, et laquelle de nos différentes actions possibles lui est conforme. Pour savoir si une action est morale, demandez-vous si elle est « universalisable », si, comme dit Kant, « la maxime de votre action » (par exemple « toujours mentir dès que l'on juge ce mensonge légitime » ou « toujours répondre à la violence par la violence ») pourrait être érigée en « loi universelle ». Si la réponse est positive, alors c'est que votre action est morale. Dans le cas contraire, elle est immorale. Appliquons la méthode kantienne au problème du mensonge : la communauté des hommes pourrait-elle fonctionner si tout le monde mentait à chaque fois qu'il estime avoir de bonnes raisons de le faire ? Non, car la confiance en la parole est au fondement de la vie entre les hommes. Sans confiance en la parole de l'autre, pas de droit, de contrat, de commerce – pas de société... Conclusion : le mensonge est *toujours* immoral. La morale kantienne est tellement facile à comprendre, et à appliquer, que nous pouvons tous devenir moraux, pour peu que nous ayons assez de raison pour suivre le raisonnement précité. C'était justement le but de Kant, cela même qui l'opposait à Rousseau : que la morale ne soit pas réservée à ceux qui ont du cœur.



La phrase de trop ?

« Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, mais obéissez ! »

Pour bien comprendre la portée de cette fameuse phrase de Kant, extraite de son opuscule *Qu'est-ce que les Lumières ?* publié en 1784,



il faut d'abord resituer le contexte. Nous sommes en Prusse, tout près de la France donc, et juste avant la Révolution française. Un vent très fort de révolte et de liberté souffle donc déjà non loin de la tranquille ville de Königsberg, où Emmanuel Kant vit, pense et écrit.

Avant ce temps-là, avant que la Révolution française n'ouvre l'ère de nos démocraties modernes, le pouvoir politique « disait » en substance à ses sujets : « Ne pensez pas, obéissez. » Très longtemps, cela fonctionna parfaitement. Mais avec la modernité et le progrès de l'idée de la liberté, cela devint impossible. Dire aux hommes qu'ils ne pouvaient ni penser ni désobéir devint une invitation directe à la révolte. D'autant que les penseurs français des Lumières commençaient à proposer aux hommes, d'une part d'apprendre à penser librement, d'autre part d'examiner la légitimité de leur obéissance. Ce vent révolutionnaire se levant, quelques conservateurs rusés, dont Kant, eurent l'idée de dire aux hommes : « Pensez ce que vous voulez, mais obéissez. » Pour éviter l'insurrection, la violence excessive peut-être, pour assurer en fait l'ordre, ils comprirent qu'il fallait laisser aux hommes un espace de liberté. La meilleure façon d'entretenir leur obéissance était en fait de leur offrir... la « liberté de penser ». Pensez ce que vous voulez, pensez aussi librement que vous voulez, mais obéissez. Oui, obéissez quand même parce que c'est la condition de la société, d'une humanité civilisée, protégée de la violence naturelle. Et même, ajoutèrent-ils parfois : obéissez si vous voulez continuer à penser librement ! Car si vous n'obéissez pas, si l'ordre cède la place au retour de la violence primitive, vous n'aurez même plus de lieu où penser librement. « Pensez ce que vous voulez, mais obéissez », dit Kant. « Vous n'aurez pas ma liberté de penser », lui répond Florent Pagny au début des années 2000, après avoir été contraint de régler sa dette aux impôts, d'obéir, donc, à l'injonction du Trésor public.

Sa liberté de penser... De penser quoi, au fait ? Que les impôts c'est mal, que c'est l'État le voleur ? Peu importe... Ce qui importe n'est plus que la pensée soit bonne, mais qu'elle soit « libre ». Qu'elle donne à l'homme ce sentiment de liberté grâce auquel il accepte bien mieux la contrainte. Ce que Kant avait bien compris, c'est que les hommes, s'ils ne peuvent pas au moins « penser ce qu'ils veulent », finissent par prendre les armes. Il ne s'agit ici ni d'accabler Florent Pagny (qui a gagné avec sa chanson bien plus que ce qu'il devait aux impôts, c'était probablement son but), ni de remettre en cause la liberté de penser, mais simplement de constater qu'il est différents usages de cette liberté de penser.

Le premier, ce serait de nourrir, par elle, l'action. C'était le sens de la *délibération* chez Aristote : la recherche des meilleurs moyens pour atteindre une fin ; une pratique, donc, tendue vers l'action. Le second, serait de favoriser l'immobilisme et l'acceptation. Quel est donc l'usage de la liberté de penser à laquelle Kant, par cette phrase, invite ses contemporains ? N'est-ce pas un peu décevant de voir un philosophe proposer aux hommes de raisonner « autant qu'ils le veulent », mais sans que cette pensée débouche sur une action ? N'est-ce pas trahir cette belle idée de la philosophie – et notamment de celle de Kant – selon laquelle les idées peuvent changer le monde ?

La liberté de penser se contenterait alors d'être pensée « libre » – au sens de libérée du souci de l'action –, et pourrait devenir le bras armé de la servitude. Ne serait-ce pas alors pire que la servitude présentée comme telle ? Une nuance toutefois : Emmanuel Kant adresse peut-être cette phrase à ses contemporains, non aux hommes en général. Peut-être pense-t-il que ses contemporains ne sont pas encore prêts pour une désobéissance politique « adulte », mais qu'il

leur est possible de progresser pour, un jour, user politiquement de leur liberté de penser...

Le soupçon demeure toutefois : et si Emmanuel Kant était aussi révolutionnaire dans sa philosophie générale que conservateur sur le plan politique ?

La réponse à cette question, encore incertaine en 1784, deviendra limpide en 1793, dans un autre livre de Kant : *Doctrine du droit*. La pensée kantienne, très probablement sous l'influence de la violence de la Révolution française, se raidira alors nettement, et sa dimension conservatrice ne fera plus aucun doute. Il s'agira bien de respecter la loi dans tous les cas, d'obéir toujours et à tout prix, pour préserver l'ordre.

# Hegel

---

---

(1770-1831)

*Philosophe allemand protestant, contemporain de Napoléon mais aussi, selon lui, de la « fin de l'Histoire » et de la « mort de l'art » !*

Pour Hegel, l'Histoire est la réalisation progressive de la Vérité, tant sur un plan métaphysique qu'esthétique, politique ou religieux. La fin de l'Histoire correspond donc au moment où elle atteint le but qu'elle poursuivait depuis le début.

Sur le plan métaphysique : au début de l'Histoire, l'Esprit (une sorte de Dieu, que l'on peut aussi appeler l'Absolu, la Liberté ou même la Raison comme Hegel dans *La Raison dans l'Histoire*) est habité par un sentiment de lui-même, une intuition de sa véritable nature (qui est la liberté). Mais ce vague sentiment de sa valeur ne lui suffit pas : il est inquiet et veut savoir objectivement ce qu'il est. C'est cette inquiétude qui est le moteur de l'Histoire de l'humanité. Pour prendre conscience objectivement de sa valeur, l'Esprit va donc poser face à lui ce qui lui semble le plus différent de lui, la nature (cela ressemble bien sûr à la création du monde par Dieu, sauf que le Dieu de Hegel est un Dieu inquiet), afin de se réaliser

progressivement dedans. L'Histoire sera donc la spiritualisation progressive de la Nature, et les différentes grandes étapes de cette Histoire (les civilisations), autant de prises de conscience de soi de l'Esprit. Le progrès dans l'Histoire retrace le progrès dans la façon dont l'Esprit se connaît lui-même, que Hegel analyse dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (« Phénoménologie de l'Esprit » veut dire que l'Esprit devient phénomène, qu'il s'objective peu à peu dans la matière du monde). À la fin de l'Histoire, il peut donc se contempler dans le monde (dans la nature spiritualisée) comme en un miroir. Et cette époque est selon Hegel celle qu'il vit (!). Il va donc se donner pour tâche de délivrer le sens de cette Histoire qui s'achève sous ses yeux. Ce sens est que la liberté, une simple idée abstraite au début de l'Histoire, est devenue effective sous la forme de l'État de droit moderne. La « fin de l'Histoire » ne renvoie donc à aucune apocalypse mais signifie simplement qu'il n'y a rien de mieux à trouver, que l'Histoire devait en arriver là : à cette forme politique, un État fort politiquement mais libéral économiquement et socialement, qui est la meilleure possible, celle dans laquelle les hommes pourront être le plus heureux. Même si c'est la « fin de l'Histoire », les hommes vont donc continuer à vivre, à s'aimer et à se déchirer, à mener leurs existences d'hommes, simplement – et c'est peut-être là le problème – sans plus avoir à chercher le sens qu'il faudrait donner à leur Histoire. Leur existence peut alors être qualifiée de « posthistorique ». Au mieux, il leur reste à profiter de cette liberté qui est le fruit de plusieurs millénaires de progrès historique. Au pire, ils sont condamnés à l'ennui d'une existence où rien de décisif n'est à trouver ni même à rechercher. Comme l'écrit Nietzsche dans la « Seconde considération intempestive » pour critiquer la philosophie hégélienne de l'Histoire, ils ont alors une

pauvre existence de « tard venus ». Ils arrivent en effet trop tard, n'ont plus rien de grand à faire dans l'Histoire – tout a déjà été fait.

Sur un plan esthétique, l'histoire de l'art est elle aussi celle d'un progrès, l'art étant de moins en moins sensible et de plus en plus spirituel. Les grandes étapes de l'Histoire de l'art (l'« art symbolique », égyptien, hindou, chinois..., puis l'« art classique » grec et l'« art romantique » chrétien) disent elles aussi le progrès dans la manière dont les hommes se représentent leurs croyances, leurs valeurs, leur(s) dieu(x). En (très gros) résumé : les hommes se figurent d'abord Dieu sous les traits rieurs et enfantins d'un éléphant (c'est le Dieu Ganesh de l'« art symbolique » hindou), puis, en Grèce, sous les traits équilibrés de cet homme parfait qu'est Apollon (c'est la statuaire de l'« art classique »), et, enfin, à partir du christianisme, ils comprennent que Dieu est pur esprit, qu'il n'est ni un animal ni un homme et ne peut donc se représenter. Tout au plus peut-il se laisser entrevoir, par exemple, dans le regard plein d'amour de la Vierge Marie pour son enfant, tel que le peint Raphaël dans *La Vierge de Foligno*. Que montre alors cette Histoire de l'art ? Ici encore, que l'Esprit progresse dans la conscience qu'il a de lui-même.

Avec Hegel, nous pouvons toujours présenter les choses du point de vue de l'Esprit ou du point de vue des hommes. Si nous avons du mal avec ce grand récit métaphysique, nous pouvons dire aussi que cette histoire de l'art nous montre le progrès dans la manière dont les hommes se représentent l'Absolu, Dieu. On observe ainsi qu'au début de l'Histoire, ils cherchent leurs dieux dans la nature, dans la matière (l'éléphant Ganesh, le dieu Soleil des Égyptiens...) avant de comprendre, peu à peu, la véritable nature de l'Esprit. L'Art est donc surtout important au début de l'Histoire : il aura fallu que les hommes se représentent l'Esprit sous les traits d'un éléphant rieur

ou d'un soleil éblouissant pour qu'ils comprennent, justement, que le Dieu qu'ils cherchent est bien au-delà d'un éléphant et d'un soleil, qu'il n'était ainsi que très grossièrement symbolisé. Mais une fois qu'ils l'ont compris, l'art perd sa fonction première dans l'Histoire. C'est ce que Hegel appelle la « mort de l'art » : non pas, évidemment, la disparition de tous les artistes mais la mort de l'art en tant que moment décisif dans l'avancée de l'Histoire universelle. C'est désormais à la philosophie de remplacer l'art pour dire la véritable nature de l'Esprit.

Ce progrès historique se lit peut-être de manière encore plus claire sur le plan politique. Au début de l'Histoire, écrit Hegel dans *La Raison dans l'Histoire*, « un seul homme est libre » : c'est le tyran ou le sultan des premiers grands empires d'Orient. Dans le deuxième grand moment de l'Histoire, ce n'est plus un homme qui est libre, mais plusieurs. Il s'agit des premières démocraties grecque et romaine, réservées en fait non au peuple tout entier mais à certains privilégiés. Enfin, dans le troisième grand moment de l'Histoire, inauguré par le christianisme, tous les hommes sont libres, au moins en droit. Et c'est selon Hegel la Révolution française, prolongée par l'époque napoléonienne et notamment par l'élaboration du Code civil qui vont traduire dans le droit moderne, et dans la quotidienneté des hommes, cet idéal de liberté. « Le droit est le royaume de la liberté réalisée », conclut Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*. Ce progrès politique et juridique de la liberté est donc lui aussi interprété par Hegel comme la preuve qu'effectivement l'Esprit (la Liberté) est de plus en plus conscient de lui avec le temps. « Napoléon, c'est la raison à cheval », écrit-il dans *La Raison dans l'Histoire* (« La Raison dans l'Histoire » signifie justement que la Raison a une histoire, qu'elle éclôt au travers des siècles, dans l'épaisseur sensible des siècles) pour dire que certains

grands hommes ont pour fonction de faire avancer l'Histoire vers sa destination. Voire, dans le cas de Napoléon, de la faire galoper vers le triomphe de la liberté réalisée.

Au total, on peut dire que l'art, la religion, la politique, la philosophie nous racontent la même histoire, mais dans une langue différente. La politique inscrit dans le droit ce que l'art a d'abord symbolisé au travers de la beauté, ce que la religion a révélé aux hommes au travers de la foi, et ce que la philosophie pense finalement dans la langue du concept – celle de Hegel bien sûr ! Hegel est assurément l'un des philosophes les plus ambitieux : il aspire à penser le Tout. C'est ce qui le rapproche de Spinoza, mais ce Tout se révèle chez Hegel dans l'Histoire, donc dans le temps, alors qu'il est chez Spinoza présent de toute éternité, dans la Nature.

On parle de dialectique hégélienne pour dire ce mouvement de pensée qui lui est propre et par lequel on dépasse les moments précédents tout en les conservant. Enfin, même si cette Histoire est en dernier ressort celle d'un Esprit supra-humain, on peut aussi faire une lecture plus humaniste de cette philosophie : en nous disant que même Dieu a besoin de se réaliser dans l'Histoire pour prouver sa valeur, Hegel n'invite-t-il pas chacun de nous à faire de même ? En nous disant que même l'Esprit a besoin de son Autre (la matière) pour savoir qui il est, Hegel ne nous jette-t-il pas, plus qu'aucun autre philosophe, dans l'aventure de la rencontre de l'autre ?



## Le conseil de Hegel

Vous êtes souvent paralysé par le sentiment de votre absence de liberté. Vous refusez alors d'agir au motif que cette action ne serait pas libre, ne serait pas vraiment « la vôtre », ne traduirait pas vraiment « votre choix »... Initiez-vous d'urgence à la philosophie hégélienne. Devant les soupçons habituels, et bien légitimes, pesant sur notre liberté (nos choix ne seraient pas les nôtres, ils seraient déterminés par notre nature, notre milieu social...), Hegel propose d'inverser purement et simplement la façon de concevoir la liberté. La révolution hégélienne est de définir la liberté humaine non plus comme l'origine de nos actes... mais comme leur résultat ! Pensez à l'Esprit qui, lui aussi, doit prouver sa valeur par l'action. Certes, il est la Liberté dès l'origine, mais il ne l'est que subjectivement, confusément, et va devoir le prouver objectivement, effectivement.

À l'échelle humaine, la liberté n'est plus alors ce par quoi nous agissons, mais ce que nous prouvons en agissant. Le renversement est éblouissant : il ne faut plus s'interroger des heures sur sa liberté avant d'agir, mais agir d'abord et se demander ensuite si cette action prouve notre liberté. Si vous ne vous sentez pas libre (ce qui est plutôt sain, au regard des enseignements des différentes sciences humaines comme la psychanalyse, la sociologie, l'économie...), dites-vous que la liberté n'est justement pas un simple sentiment subjectif mais quelque chose qui « s'objective » dans l'action et le réel. Vous sentez que vous n'« êtes » pas libres ? Tant mieux : la liberté n'est pas un état mais une conquête. D'ailleurs, vous n'êtes, en effet, pas libres : c'est bien pourquoi il va vous falloir le devenir. Alors, action !



La phrase de trop ?

« Dans la partie principale, de l'Afrique, il ne peut y avoir d'histoire. »

Dans cette phrase, il est certes d'abord tentant de voir l'aveu d'arrogance et de mépris d'une philosophie occidentale pour laquelle le Sud ne sera jamais qu'un exotisme et l'Est, le point de départ d'une histoire s'achevant à l'Ouest, pour ne pas dire à l'ouest

de Berlin. Mais essayons quand même de comprendre. L'histoire est donc, pour Hegel, un processus consacrant l'avènement de la vérité, de l'« Esprit », ce Dieu en acte ayant besoin de se réaliser au travers des siècles pour prendre conscience de sa nature. Cet Esprit est la liberté. L'histoire entière n'aura eu de sens que rapportée à ce qui la clôt, la parachève : cet État au sein duquel les hommes peuvent enfin vivre comme des hommes. C'est donc d'abord parce que, selon Hegel, en Afrique, sauf dans sa partie septentrionale, il n'y a pas d'État de droit qu'elle est « encore au seuil de l'histoire universelle ». Sans État, pas de reconnaissance objective, rationnelle, juridique, de ce qui était à l'œuvre dans la société civile. Sans État, pas de reconnaissance de la valeur de l'individu. Pour que l'individu soit reconnu comme une valeur, il faut que soit reconnu quelque chose qui le dépasse – l'État – au sein duquel il va pouvoir obtenir cette reconnaissance. La valeur subjective du sentiment amoureux, par exemple, va se trouver « objectivée » et attestée dans le contrat civil du mariage. Nul droit en Afrique – la seule « loi » du plus fort – et donc nulle liberté. L'histoire n'étant que le devenir de la liberté, il n'y a pas d'histoire en Afrique. L'Afrique ne correspond à aucun besoin de l'esprit universel. C.Q.F.D. De plus, l'absence de l'État en Afrique révèle, pour Hegel, l'absence de croyance en l'existence de quelque chose de supérieur à l'homme – l'absence d'une religion monothéiste. « En Afrique, tous les hommes sont des magiciens », écrivait déjà Hérodote. Dans la magie, il n'y a pas l'intuition d'un Dieu, d'une croyance morale, mais simplement l'idée d'un pouvoir de certains hommes sur les forces de la nature. Il ne peut y avoir de respect de la personne humaine qu'avec la conscience d'un être supérieur. D'où, selon Hegel, la sauvagerie ou le cannibalisme en Afrique...

Au fond, il n'y a pas de respect de la personne humaine parce qu'il n'y a pas d'État et il n'y a pas d'État parce qu'il n'y a pas de religion monothéiste. Dans l'histoire hégélienne, la politique inscrit dans le droit ce que la religion avait d'abord porté et que l'art avait voulu symboliser. Il reste à la philosophie, qui « vient toujours trop tard », la tâche de penser ce qui est advenu. C'est ce que se propose de faire Hegel : dans cette histoire commencée à l'Est et s'achevant à l'Ouest, nulle place pour le Sud. L'histoire de Dieu et de la liberté individuelle n'intègre pas les magiciens polythéistes et tribaux.

La critique peut donc être exposée à deux niveaux. Le premier est purement historique : la religion monothéiste existe en Afrique et existait déjà du temps de Hegel, et il existait des instances supérieures à l'individu au sein desquelles il pouvait espérer obtenir une reconnaissance (clan, tribu, et peut-être même État de droit). Le second est philosophique : on voit le risque d'une philosophie aspirant à penser le Tout. Le Tout étant d'abord posé, il faut ensuite essayer de penser le multiple. Tout doit absolument rentrer dans le Tout. Et dans le cas contraire ? S'il n'y a pas de place pour l'Afrique dans une histoire de la Raison ? Eh bien, il ne reste qu'à l'exclure du grand récit de la Vérité ! De quoi, peut-être, préférer les philosophes qui, comme Aristote, étudient d'abord le multiple, et se demandent ensuite seulement s'il s'insère dans le Tout.

# Kierkegaard

---

(1813-1855)

*Philosophe danois s'opposant au système rationnel hégélien  
au nom d'une conception de l'existence comme paradoxe.*

En 1831, l'année de la mort de Hegel, Kierkegaard entreprend des études de théologie à l'université de Copenhague. D'une certaine manière, tout est déjà dit : Kierkegaard sera le chevalier d'une foi mystérieuse, parfois même scandaleuse, « méta-rationnelle » en tout cas, s'insurgeant contre tout ce qui ressemblerait à une théologie rationnelle. Pour Hegel, l'existence aspirait à trouver sa vérité dans la pensée. La vérité de l'existence se joue pour Kierkegaard dans l'intensité d'un vécu qui, justement, ne peut se penser. La grande passion hégélienne était de comprendre, Kierkegaard nous enjoint à développer une passion de l'incompréhensible. Pour Hegel, l'ineffable est simplement un cliché de romantique adolescent, un sentiment encore confus qui trouvera sa clarté dans son objectivation langagière. Kierkegaard, lui, pense l'ineffable comme proximité d'un secret essentiel. À ce titre, on peut ranger Kierkegaard avec Nietzsche dans la catégorie des philosophes

antiphilosophes : pour eux, il y a quelque chose que la raison ne parvient pas à saisir, et c'est justement cela qui est intéressant, même si ce quelque chose renvoie chez Kierkegaard au mystère de Dieu, et chez Nietzsche à celui du non-sens de nos vies dans un monde sans Dieu. Dans les deux cas, toutefois, il s'agit d'apprendre à se tenir devant ce qui échappe à la raison, à ne pas le nier ni le réduire et – que ce soit dans le « tremblement » kierkegaardien ou le grand rire tragique nietzschéen – à le regarder en face.

C'est parce que notre existence est concrète que la pensée abstraite échouera toujours à nous en dire la vérité. La pensée abstraite – celle, en tout cas, hégélienne, qui triomphe à l'époque de Kierkegaard – vise à devenir un Système. Or, nous sommes tous des existants singuliers. La pensée abstraite vise l'objectivité. Or, c'est la subjectivité qui est notre vérité. Être une conscience humaine, c'est être une conscience *ici et maintenant*, avec ses déchirements, ses doutes, ses hésitations. C'est bien aussi parce que nous vivons dans le temps, dans le devenir, que la pensée abstraite échouera toujours à dire notre vérité, elle qui rêve sans cesse à l'éternelle vérité. Même la vérité éternelle du christianisme, insiste Kierkegaard, est apparue à un instant et dans un lieu. C'est d'ailleurs le paradoxe le plus profond, le plus incompréhensible, le plus scandaleux peut-être du christianisme : que l'Éternel se soit manifesté dans un « ici » et un « maintenant ». En quelque sorte, même l'Éternel a commencé ! L'Éternel, lui aussi, a commencé par *exister...*

Pour Kierkegaard, c'est toujours l'existence qui est première : il n'y a rien avant l'existence. On reconnaît là ce qui fondera l'existentialisme sartrien : « l'existence précède l'essence ». Mais alors que l'existentialisme sartrien sera profondément athée, l'existentialisme de Kierkegaard est chrétien : l'expérience de notre

finitude, de notre existence dans le temps, et le péché est ouverture sur le divin. Exister religieusement pour Kierkegaard, c'est toutefois d'abord exister humainement. Il déplore – autre point commun avec Nietzsche – que le poids de nos connaissances ait fait de nous de petits « existants » ; il méprise tous ces « professeurs », si fiers de leurs « pensées » mais les vivant si peu, ne connaissant pas l'épreuve de l'intensité, de l'engagement existentiel. Socrate était de ces « existants » – la plupart des philosophes grecs d'ailleurs. Leur mode de vie était à la hauteur de leur pensée, à un point tel qu'à l'époque de Kierkegaard ils seraient bien plutôt passés pour des fous que pour des penseurs... « En Grèce, écrit Kierkegaard, comme d'une façon générale dans la jeunesse de la philosophie, la difficulté consistait à aller jusqu'à l'abstrait, à délaissier l'existence. Maintenant le difficile, c'est l'inverse ; le difficile, c'est d'atteindre l'existence. » Voici la mission que se propose Kierkegaard : libérer l'homme d'un trop-plein de savoir, lui réapprendre ce qu'exister veut dire.

Exister, pour le philosophe danois, c'est d'abord éprouver l'angoisse. C'est ensuite toucher le désespoir – l'angoisse et le désespoir : les deux conditions de la grâce. Éprouver l'angoisse, c'est en fait éprouver notre liberté : c'est comme si notre liberté, en se saisissant d'elle-même, nous angoissait. Ce qui nous angoisse n'est pas ce que nous ne pouvons pas faire, mais tout ce que nous pouvons faire, qu'il appartient à nous et à nous seuls, dans le doute et l'hésitation, dans la « crainte » et le « tremblement », de faire ou pas. Sartre s'en souviendra, qui citera Kierkegaard dans *L'Être et le Néant* – « l'angoisse est la saisie réflexive de la liberté par elle-même » –, même s'il refusera à Kierkegaard le statut de philosophe, le rangeant parmi les « religieux ». L'angoisse, chez Kierkegaard comme chez Sartre, est le trait principal de la condition humaine : nous sommes condamnés à la liberté mais ne savons pas qu'en faire,

condamnés à choisir sans qu'aucun choix ne s'impose jamais vraiment. Même si Kierkegaard ne cesse de s'opposer à Hegel, il semble y avoir là un écho indiscutable de la notion hégélienne d'inquiétude. Le désespoir vient compléter ce tableau de ce que c'est qu'être un homme, un « moi ». Ce qui me désespère, si je suis un peu lucide, si je cesse de m'accrocher à l'illusion d'un « moi » qui serait un noyau insécable, c'est que je suis tout autant conscient de l'impossibilité d'être « moi-même » que de l'impossibilité de me fuir. D'un côté, je ne suis pas moi mais une succession d'états, de doutes, d'élans, et je sens au fond de moi une distance entre moi et moi-même, comme si je m'observais toujours. Mais de l'autre, je ne peux pas non plus ne plus être moi-même. Je vise sans cesse une authenticité qui toujours me fuit. Kierkegaard publia d'ailleurs ses principaux textes de philosophie, notamment *Ou ceci ou cela, fragment de vie* (1843), *Journal du séducteur* (1843), *Le Concept d'angoisse* (1844), *Post-scriptum aux « Miettes philosophiques »* (1846), sous différents pseudonymes, comme pour bien montrer, d'une part, que le moi n'est pas moi, d'autre part, que je ne suis peut-être jamais autant moi que lorsqu'un autre parle à travers moi. C'est pour une grande part ce qui fait la modernité de Kierkegaard, que Sartre comme Lacan remarqueront : c'est peut-être lorsque j'accueille l'autre que je suis le plus moi-même ; je ne suis vraiment moi que de m'ouvrir à l'autre, que de laisser l'autre parler en moi.

C'est dans les trois stades d'existence détaillés par Kierkegaard dans son *Journal du séducteur* que l'on comprend mieux ce qu'il reproche à Hegel, et comment il voit ce qui pourrait bien être une revanche du romantisme sur le système rationnel hégélien.

Le premier stade est le « stade esthétique », incarné par la figure de Don Juan : c'est la recherche du plaisir, de l'instant toujours plus intense. Puisqu'ici rien n'a de sens, alors autant en jouir, cela nous

divertira au moins de cette absence de sens. C'est le moment de l'esthétique romantique : sur les ruines de l'absolu, il reste à absolutiser l'instant. Nietzsche de même cherchera dans l'intensité de l'instant le secret d'une vie préservée, arrachée au nihilisme. Le deuxième stade est le « stade éthique » : c'est, en résumé, Don Juan qui se marierait. Le choix éthique inscrit dans le temps, dans la durée, ce qui avait d'abord vibré dans l'instant – inscrit dans l'objectivité (un contrat de mariage, devant témoins) ce qui avait d'abord éclos dans la subjectivité (l'élan du cœur dans le pur instant). Le passage du « stade esthétique » au « stade éthique » est encore un passage hégélien : on retrouve cette idée chère à Hegel d'une sorte d'impasse du romantisme, de la nécessité, pour une subjectivité, de gagner une reconnaissance objective, même si Kierkegaard insiste davantage sur la menace pesant alors sur la singularité de l'individu. C'est dans le passage du « stade éthique » au « stade religieux » que s'opère le saut proprement kierkegaardien, son attaque contre Hegel, son assaut contre la raison. Car la conscience humaine, selon Kierkegaard, ne peut rester en paix avec elle-même dans le « stade éthique ». Elle est bien trop tourmentée pour se complaire dans la reconnaissance objective et sociale de sa subjectivité : le sentiment du péché la hante, très peu présent chez Hegel. Et le sens de l'humour aussi, qui lui donne un recul cruel, à la fois salvateur et tragique, et l'oblige à exiger autre chose. Alors apparaît le « stade religieux », où la conscience humaine aspire à plus que l'instant, à plus qu'à la durée : c'est l'appel de l'éternité, du divin dont je puisse faire l'expérience singulière, personnelle, intime. Pour exister pleinement, il faut que je rencontre cet Autre absolu. Pour vivre pleinement mon individualité, il faut que je cesse de jouer un rôle, de soumettre ma vie à des règles générales, de tomber dans le conformisme sous couvert de « vie éthique ». C'est



seulement devant Dieu que je cesserai de jouer. L'éthique ne me permettait pas encore vraiment d'être ce que je voulais être : j'obéissais à des commandements généraux, le désespoir guettait encore puisque j'étais coupé de moi. Seul le saut de la foi me permet d'atteindre pleinement ma vérité, mais cette expérience que l'homme vit avec Dieu est intraduisible, incommensurable, indicible même, révélant à la fois les limites du langage et de la philosophie. Le « stade éthique », ou « saut méta-rationnel de la foi » est comme un saut dans le vide, exigeant peut-être même un renoncement aux valeurs éthiques, à l'image d'Abraham prêt à sacrifier son fils parce que Dieu lui a demandé, prêt à vivre le non-sens, la déraison totale, pour prouver sa foi. C'est ce que Kierkegaard appelle la « suspension téléologique de l'éthique dans la foi ». On est bien à proprement parler à l'opposé de Hegel, pour qui la foi se justifiait : elle était même ce qui, historiquement, allait être justifié par l'Histoire et par la philosophie. Le « stade éthique » est au contraire, selon Kierkegaard, ce qui peut me conduire à l'injustifiable : alors c'est vraiment ma décision, ma liberté de croire. C'est justement lorsque je n'ai aucune raison de croire en Dieu, lorsque partout le mal, la violence se répandent, que la foi se présente comme cet appel pur, cette ouverture parfaitement libre. Kierkegaard oppose la foi dans l'absurde à la théologie rationnelle hégélienne. Hegel, par sa philosophie rationnelle d'une Histoire réalisant progressivement Dieu, voulait réduire le plus possible l'incertitude objective de l'existence de Dieu. Kierkegaard lui rétorque que nous sommes devant une certitude : la certitude qu'une telle foi en Dieu est absurde. La foi devient alors une catégorie du désespoir : rationnelle chez Hegel, elle est enfantée chez Kierkegaard par le désespoir de la raison. Il s'agit de renoncer à nos petits raisonnements, au confort de la raison, de fermer les yeux et de nous concentrer sur le

mystère : « Quand tout s'arrête, quand la pensée est à son point mort, quand la langue se tait, quand il n'y a plus d'explication, alors la tempête doit venir. » C'est quand il n'y a plus aucune raison de croire que je « saute » dans la foi, quand je ne sais plus du tout pourquoi je décide que je décide enfin vraiment, quand je n'ai plus aucune raison objective d'être heureux que je peux découvrir la vraie joie. C'est difficile à comprendre ? Oui, mais c'est le propre du paradoxe : il ne peut être ni compris ni expliqué. S'il pouvait l'être, il n'y aurait plus de paradoxe, et le mystère de cette vie disparaîtrait de nouveau dans une synthèse de type hégélienne.

## Le conseil de Kierkegaard

Vous n'arrivez pas à vous décider ? Vous êtes incapable de trancher, de choisir ? Comprenez déjà qu'un choix n'est pas une décision. Un choix est rationnel, explicable. Une décision se joue toujours quelque part dans l'au-delà de notre raison, dans une sorte de folie de l'instant, qui nous prend au moment exact où nous y allons sans trop savoir pourquoi nous y allons. Ainsi, on choisit de s'endetter pour acheter un appartement mais on décide de se marier. On choisit de faire une terminale scientifique... mais on décide de prendre une année sabbatique et de partir autour du monde. L'idée cartésienne de libre arbitre repose sur celle de choix, non de décision : faire preuve de libre arbitre, c'est être capable d'arbitrer en raison, de *choisir* de satisfaire un désir plutôt qu'un autre. Mais Descartes sait aussi que « l'irrésolution est le pire des maux » et, comme le dira Alain commentant justement Descartes, que « le secret de l'action, [...] c'est de s'y mettre ». Or, si nous attendions toujours d'être sûrs pour agir, d'avoir les arguments justifiant que nous sommes en train de faire le bon choix, nous n'agirions jamais. Agir dans le doute, c'est alors décider, et non choisir. La décision relève de l'art, non de la science. De l'intuition, non de l'argumentation. Tous les grands décideurs vous le diront : le jour où on le sent, on ne sait pas pourquoi. Peut-être faudra-t-il, vis-à-vis des autres, faire « comme si » : comme si on savait, comme si on pouvait expliquer son « choix » – sa décision, en fait. Mais la vérité, c'est qu'on ne sait pas – si on savait, il n'y aurait rien à décider. Les croyants affirment souvent avoir « choisi » de croire en Dieu. En fait, ils disent « choisir » pour « décider ». Choisir, c'est écouter les arguments de sa raison et en tirer des conséquences logiques. Décider, c'est écouter le mouvement de la vie en soi et lui donner son assentiment, parfois au prix de la raison. Ainsi s'opère le « saut méta-rationnel de la foi » : c'est justement parce qu'il n'y a aucune raison de croire en Dieu que je peux décider d'y croire. Comme un saut dans le vide. Comme Abraham s'apprêtant à sacrifier son fils sur ordre de Dieu – un ordre irrationnel, fou. Comme Kierkegaard lui-même, peut-être, rompant subitement, sans raison apparente, ses fiançailles avec son grand amour Régine Olsen. Il y a dans toute décision quelque chose de ce saut dans le vide, quelque chose de cette folie et de cette liberté au cœur desquelles nous nous sentons exister. Bien ternes sont, par contraste, toutes nos raisons de choisir – si bonnes soient-elles...



## La phrase de trop ?

« Il n'y a donc pas, dans les livres pseudonymes, un seul mot qui soit de moi. »

Ou alors ils le sont tous... Mais au sens où, comme on le comprend en lisant Kierkegaard, ce qui est vraiment « de moi » vient toujours d'un autre – que cet autre soit mon père, Dieu, celui que je voudrais être, celui que je ne suis plus, un prêtre, un professeur, un chanteur qui me fait vibrer... Pascal avait demandé, juste avant sa mort, à être enterré avec dans la doublure de sa veste « son » plus beau texte. Et il l'avait préparé. Chacun bien sûr s'attendait à ce que ce soit un extrait d'un texte de Pascal lui-même. On découvrit à sa mort qu'il s'agissait d'un extrait de la Bible. Son plus texte n'était donc pas « de lui »... C'était pourtant le sien plus qu'aucun autre. C'est peut-être cela, être un « moi » humain : se mettre en jeu totalement dans l'ouverture à l'autre. Peu importe finalement que cet autre soit Dieu, l'autre homme, ou cet autre nom, ce pseudonyme sous lequel je publie. C'est toujours l'autre qui, en moi, me permet d'entendre un peu de ma voix.

# Nietzsche

---

(1844-1900)

*Philosophe allemand mais surtout antiphilosophe et antiallemand, annonciateur de la « mort de Dieu » et de « l'éternel retour ».*

Entre la publication de son premier livre en 1870 et l'explosion de folie qui met un terme à son œuvre en 1888, Nietzsche est d'une extrême créativité et produit un grand nombre d'œuvres très différentes, qui semblent souvent se contredire, si bien qu'il est difficile de résumer son travail. Mieux vaut distinguer trois Nietzsche différents, en précisant toujours duquel on parle et en sachant qu'ils ne sont pas vraiment « chronologiques ». Notons d'ailleurs que le fait d'identifier trois Nietzsche différents est probablement moins surprenant dans le cas de Nietzsche que dans celui de la plupart des autres philosophes : il s'agit en effet d'un des penseurs qui, avec Hume avant lui et Sartre après, a le plus critiqué la notion d'identité, l'idée qu'il y aurait au cœur de chaque individu un noyau fixe et stable de qualités et de caractéristiques. Pour lui, l'identité est un leurre confortable, et notre corps un théâtre où s'affrontent en permanence une multitude d'instincts.

Le premier Nietzsche, que nous pouvons appeler le Nietzsche métaphysicien, est l'homme d'un seul livre, son premier : *La Naissance de la tragédie*. Il croit alors en une forme de vérité universelle et originelle qu'il baptise Dionysos (le Dieu du vin, du désir et de l'ivresse) et qui renvoie à l'énergie même battant au « fond du monde ». Cette vérité première ne peut apparaître aux yeux des hommes qu'indirectement, au travers de formes superficielles, que Nietzsche nomme apolliniennes (du dieu Apollon, le dieu de la belle forme et de l'apparence). Selon ce Nietzsche métaphysicien, les tragédies antiques, comme celle d'Œdipe, manifestent donc sous une forme apollinienne la vérité dionysiaque du monde. Par forme apollinienne, il faut entendre aussi bien la mise en forme de la représentation théâtrale que la mise en mots se jouant dans les paroles des acteurs ou la mise en forme musicale qui accompagne le spectacle. L'art a alors pour fonction de nous donner à voir la vérité, sous une forme esthétique. D'où la célèbre phrase de Nietzsche : « Nous avons l'art, pour ne pas mourir de la vérité. » La vérité, c'est qu'il n'y a ni Bien ni Mal, que le monde n'est qu'une ivresse folle et insensée, que l'horreur et la souffrance des vies humaines ne s'inscrivent dans aucun dessein préétabli, bref que notre existence est tragique. Le contact direct avec cette vérité nous tuerait. Heureusement, nous avons l'art, le théâtre grec qui laisse apparaître cette vérité sous un jour que nous sommes capables de supporter, et même d'apprécier.

Le second Nietzsche est à l'opposé du premier. C'est le Nietzsche de la déconstruction, qui s'applique à détruire tout ce qu'il appelle les « idoles ». Parmi ces idoles : la métaphysique, la religion, la science, le langage et même... l'art ou la philosophie. Dans cette phase très critique, Nietzsche tente de montrer que les idéaux et les croyances humaines, prétendument spirituels et civilisés, trouvent

en fait leur origine dans certains bas instincts, et souvent plus précisément dans l'instinct de peur. Ainsi l'homme qui croit en la Vérité (le métaphysicien donc, c'est un peu comme si Nietzsche s'attaquait au jeune homme qu'il fut) est-il désormais présenté comme un être faible qui a peur d'affronter la diversité du réel, et la fuit dans l'adoration d'une prétendue Vérité. De même le scientifique, dans sa volonté de mettre en évidence les lois universelles de la nature, apparaît-il lui aussi aux yeux de Nietzsche comme un homme cherchant à fuir la diversité et la richesse des phénomènes perçus. Dire que la pomme, la feuille et la lune sont soumises à la même loi de l'attraction universelle, c'est chercher le même au cœur du divers, et donc nier la diversité elle-même : ne pas vouloir la voir. On retrouve aussi, selon ce Nietzsche qui semble vouloir « tout détruire », une identique négation de la vie dans la philosophie, puisqu'un concept philosophique (la liberté par exemple) vise à ramener une diversité de phénomènes (de façons de vivre la liberté, d'instant de liberté...) sous l'unité d'une seule signification, ou même dans le langage rationnel, puisqu'un mot vise lui aussi à réduire une diversité (toutes ces tables aux formes et aux couleurs diverses) à l'unité d'un signifiant (le mot table). Même l'art est présenté par ce deuxième Nietzsche (*Le Crépuscule des idoles, Humain trop humain, Généalogie de la morale...*) comme une autre modalité de cette négation de la vie, comme une façon de la fuir en l'enjolivant. Ce Nietzsche-là prétend « philosopher à coups de marteau », ce qui a un double sens : le marteau qui détruit les idoles, mais aussi ce petit marteau dont use le médecin gastro-entérologue et qui lui permet, lorsqu'il tapote sur le ventre ballonné des hommes, de diagnostiquer leur maladie, de « voir » ce qui est caché, d'entendre ce qu'ils ont au fond du ventre (quels instincts, la peur par exemple), et d'expliquer par là même que leurs têtes soient

malades, pétries d'idéaux morbides et négateurs de la vie. C'est pourquoi ce deuxième Nietzsche se dit davantage médecin ou psychologue que philosophe.

Le troisième Nietzsche est un Nietzsche prophète, poète et même prédicateur, qui annonce une ère nouvelle et délaisse la prose philosophique classique pour lui préférer une langue davantage littéraire, poétique et aphoristique (*Ainsi parlait Zarathoustra, L'Antéchrist...*). Ce dernier Nietzsche, moins facile à suivre, est néanmoins celui qui apporte des concepts nouveaux : « l'éternel retour », la « volonté de puissance » ou le « surhomme ». L'homme devient surhumain dès lors qu'il est capable de vouloir ce qu'il vit (la « volonté de puissance » doit surtout s'entendre comme puissance de la volonté individuelle d'affirmation de ce qui est) si fort qu'il puisse en désirer « l'éternel retour ». Il en appelle à une « transmutation de toutes les valeurs », à la venue d'un temps nouveau débarrassé des fausses valeurs judéo-chrétiennes, de toutes les idoles creuses, et dans lequel l'homme, après avoir enfin accompli le « meurtre de Dieu », cessant de projeter sur Dieu une puissance et une volonté qui sont en fait les siennes, retrouverait enfin son plein pouvoir d'affirmation de tout ce qui est. La figure du philosophe disparaît alors peu à peu sous celle du prophète portant pour nom, selon les œuvres ou les lettres, Zarathoustra, l'Antéchrist, le crucifié ou même Dionysos. La question est donc posée, à travers le retour de cette figure de Dionysos, de l'unité de la philosophie de Nietzsche.

Si cette unité devait exister, elle serait probablement à chercher du côté d'une philosophie de la vie, d'une vie pensée comme flux, ivresse, pur devenir toujours recommencé, cette vie même que le platonisme ou le christianisme, ce « platonisme du pauvre », ont



voulu nier en nous promettant un ciel d'idées fixes et éternelles, un au-delà – bref, Une vérité.

## Le conseil de Nietzsche

Vous trouvez que votre vie est morne, que vous ne vivez rien de palpitant ? Alors appliquez la méthode nietzschéenne, que nous pourrions appeler la « méthode de l'éternel retour ». Prenez l'instant que vous êtes en train de vivre – vous êtes assis dans un bus, en train d'embrasser quelqu'un que vous aimez, de comprendre une idée, de vous endormir devant la télé... – et demandez-vous si vous aimez cet instant assez pour en désirer « l'éternel retour », si vous l'aimez assez pour pouvoir vouloir le vivre éternellement. Oui ? Ou non ? Si la réponse est non, alors cessez tout de suite de le vivre. Ainsi, peu à peu, une sélection s'opérera entre les instants qui méritent de revenir éternellement et les autres. Peu à peu, ne reviendront que les instants qui méritent de revenir éternellement, et votre vie deviendra palpitante !

Il est donc possible d'utiliser la notion nietzschéenne d'« éternel retour » comme une méthode pour intensifier son existence. Bien sûr, les instants que nous souhaitons vivre éternellement sont très rares, et si nous pouvions appliquer cette méthode jusqu'au bout, nous finirions par ne plus vivre que des instants parfaitement intenses, ce qui est contradictoire parce qu'un instant est toujours intense par contraste avec celui d'avant. Le conseil de Nietzsche n'est donc que partiellement applicable. Mais la référence à cet « éternel retour » de l'instant peut quand même servir à évaluer les différents instants que nous vivons, et les différentes activités que nous pratiquons : lequel ou laquelle se rapproche le plus de cet idéal-là de vie intense ?

Cette lecture du concept nietzschéen de « l'éternel retour » est en fait celle du philosophe français Gilles Deleuze (*Nietzsche*, PUF, 1965). D'autres commentateurs de Nietzsche s'y opposent : pour eux, Nietzsche conçoit « l'éternel retour » comme l'éternel retour de tout, du bon comme du mauvais, des instants mornes comme des instants intenses. C'est bien sûr en pensant, avec Gilles Deleuze, « l'éternel retour » comme *sélectif* que vous pourrez trouver en Nietzsche un allié dans l'intensification de votre vie.



La phrase de trop ?

Il y en a trop !

Et si nous choisissons de n'en citer aucune, c'est parce qu'elles ne sont en fait... pas de Nietzsche, même si on les trouve toutes dans un livre « de » Nietzsche : *La Volonté de puissance*. C'est que ce livre est en fait constitué d'un collage de plusieurs textes de Nietzsche, réunis, et surtout modifiés, par sa sœur après sa mort. Or, cette sœur était d'extrême droite, mariée à un nationaliste antisémite. Ils ont réinterprété le propos nietzschéen dans le sens de leur idéologie, ont utilisé le nom prestigieux de Nietzsche au service de leur combat politique. C'est ainsi par exemple que la « volonté de puissance » peut être transformée en apologie ridicule de la virilité, ou la critique nietzschéenne du moralisme chrétien déformée en thèse antisémite. C'est bien sûr ce livre-là, *La Volonté de puissance*, qui sera pris comme référence par les nazis. Il est donc très difficile de le lire aujourd'hui, de distinguer ce qui est vraiment de la main de Nietzsche de ce qui a été réécrit par sa sœur ou son beau-frère.

# Freud

---

(1856-1939)

*Psychanalyste autrichien, père de la psychanalyse et fils de rabbin,  
découvreur de l'inconscient actif.*

Freud n'est pas à proprement parler un « philosophe ». Il se méfiait d'ailleurs beaucoup des philosophes et de leur propension à idéaliser la nature humaine. Médecin neurologue puis psychanalyste, il cherche avant tout à soigner les hommes ; il est penseur avant d'être philosophe. C'est justement en cherchant à comprendre les femmes hystériques – là où les autres médecins se contentaient de les « traiter » par électrochocs – qu'il a mis en évidence l'existence de la « libido », cette énergie inconsciente associée à nos pulsions refoulées. La découverte majeure de Freud est celle de l'inconscient actif. Toutes ces pulsions que nous avons censurées parce que nous sommes nés et avons grandi dans une civilisation saturée d'interdits et de valeurs morales – l'instance en nous du refoulement se nomme le « Surmoi » – attendent en effet au fond de notre inconscient – au fond de notre « Ça » – l'occasion de trouver la satisfaction qui leur a été refusée. Qu'est-ce qui fait que je

suis vivant ? « Je pense, donc je suis », avait répondu Descartes. « J'ai une libido, donc je suis », objecte Freud. Et, par suite : je suis déchiré entre les exigences contradictoires de mon « Ça » et de mon « Surmoi », donc je suis un « Moi ». Quelques années auparavant, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche avait évoqué la vie en des termes similaires : « Vois-tu, répondit-elle (La Vie), je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même. » La vie y apparaissait déjà comme processus, énergie ou *force* de vie.

Mais si Freud, comme Nietzsche d'ailleurs, se défend d'être philosophe – et même attaque les philosophes –, cette découverte de la libido par Freud médecin fait néanmoins de lui un philosophe, au sens où il nous permet de redéfinir radicalement la quasi-totalité des notions philosophiques : la vie, mais aussi la civilisation, l'art, le propre de l'homme, le langage, l'interprétation, la religion, la guerre...

La *civilisation*, par exemple, apparaît chez Freud comme un processus de civilisation de nos pulsions naturelles, ce qui implique deux choses. La première est bien sûr qu'une partie de nos pulsions, de notre nature donc, incompatible avec la civilisation, se voit interdite d'expression. Un ouvrage de Freud porte justement pour titre *Malaise dans la civilisation* : que la civilisation exige de nous le refoulement d'une part de nous-mêmes crée en effet une blessure qui ne sera jamais complètement refermée, une fragilité inaugurale qui est aussi notre grandeur.

La seconde est que la civilisation doit fournir aux hommes des occasions de satisfaire cette vie refoulée, faute de quoi le « malaise dans la civilisation » s'intensifiera et se traduira par de la violence et de l'agressivité effectives – violence des hommes entre eux, mais aussi violence de l'homme contre lui-même.

L'art est une de ces occasions. L'artiste (Léonard de Vinci par exemple), tel que Freud le présente, parvient, par sa création, à exploiter l'énergie libidinale de ses pulsions refoulées (essentiellement sexuelles), et à leur donner une satisfaction indirecte, qui n'a plus rien de sexuel mais est proprement civilisée, qui n'a plus grand-chose de naturel mais devient culturelle, spirituelle. Ce processus – la « sublimation » – désigne aussi l'émotion esthétique de l'esthète qui, grâce à l'œuvre de l'artiste, parvient à satisfaire ses pulsions refoulées d'une manière civilisée. L'art est donc une façon d'atténuer le « malaise dans la civilisation », la résolution pacifique du conflit entre le « Ça » et le « Surmoi ». Il n'y a de « Ça » que parce qu'il y a un « Surmoi », qui a exigé le refoulement d'une part de notre nature. Le miracle de l'art, c'est que, grâce à lui, le « Ça » peut s'exprimer d'une manière que le « Surmoi » tolère – et, plus encore, valorise ! (« Il faut aller au Louvre pour être cultivé ! » répète le Surmoi, tandis que les émotions esthétiques que nous y éprouverons nous permettront de satisfaire indirectement notre Ça.)

C'est la question du *propre de l'homme et de la nature humaine* qui se trouve éclairée de manière nouvelle. La vie humaine est capable de fascinantes métamorphoses. Aucun animal ne peut satisfaire ses pulsions sexuelles de manière non sexuelle, aucun fauve ne peut satisfaire son agressivité naturelle de manière non agressive. La pulsion humaine, elle, est souple : elle peut se satisfaire d'un objet autre que celui que la nature avait prévu, être détournée de son but premier. Ce détournement est nommé par Freud « perversion » (à ne pas confondre avec la « perversité » !). L'homme est donc cet animal refoulant une partie de sa nature et se constituant ainsi un inconscient et une libido qui vont être le moteur de la culture. L'énergie libidinale mise en évidence par Freud peut donc être aussi

bien le moteur des plus grandes aventures de la civilisation que des pires névroses ou psychoses. Ici, comme d'ailleurs chez Spinoza, ce qui est négatif pour l'humain ne l'est jamais absolument : il peut toujours être transformé en positif.

Le *langage* est étudié par Freud dans sa proximité étroite avec l'inconscient, ce que montrent bien nos « lapsus révélateurs » : nous ne « voulions » pas le dire, notre conscience voulait le censurer, mais... c'est sorti tout seul. Impossible, désormais, de ne pas entendre ce qui, de notre inconscient, vient d'être révélé. Le lapsus révélateur est un « acte manqué », mais du langage. L'acte « manqué », c'est l'inconscient qui réussit à s'exprimer. C'est dans le langage que nous pouvons entendre notre inconscient. Là où les philosophes présentaient le langage tantôt comme un instrument d'une pensée préexistante (Descartes, Boileau), tantôt comme ce qui permet à la pensée de prendre conscience d'elle-même (Rousseau, Hegel), Freud le présente surtout comme un moyen de prendre conscience de son inconscient.

Mais il y a une condition à cela : que le patient sur le divan dise les choses comme elles viennent, en associant librement les idées. Il faut que cette parole, notamment lorsqu'il raconte ses rêves – le rêve est selon Freud la voie royale d'accès à l'inconscient –, soit libérée du carcan de la raison, libérée aussi de la censure de la conscience, pour laisser l'inconscient *se dire* au travers des images des rêves et de la parole du patient. Les images des rêves ont pour fonction de satisfaire des pulsions inconscientes, mais elles doivent être *interprétées*, et elles ne peuvent l'être que dans la parole. C'est bien parce que l'homme est un animal parlant, loquace – Jacques Lacan, dont l'œuvre entière constituera un retour à Freud, ira même jusqu'à définir l'être humain comme « parlêtre » – qu'il est capable d'avoir accès à son inconscient.

Même la *guerre* ou la *religion* sont perçues autrement dès lors que l'on prend acte de l'existence de l'inconscient. La guerre ne serait pas possible, selon Freud, si les hommes n'avaient pas inconsciemment envie de tuer ou de risquer leur vie – si, d'une certaine manière, ils n'en avaient pas besoin pour assouvir ce qui n'a plus droit de cité dans la civilisation. Et la religion consiste essentiellement pour lui en une réponse pathologique à une détresse à l'origine infantile : elle répond à un désir inconscient d'être protégé par un Père tout-puissant, un « Notre Père » encore plus puissant et protecteur que ne le fut notre père biologique. Elle ne serait pas dangereuse parce qu'elle nous parle de Dieu mais parce que, entretenant l'enfant en nous, elle nous interdit la lucidité et nous empêche de grandir.

On comprend pourquoi les travaux de Freud (de la mise en évidence de pulsions sexuelles chez l'enfant à la définition de la religion comme névrose universelle et régression infantile) firent scandale dans la Vienne conservatrice du début du siècle. Pourquoi, aussi, Freud put comparer son travail à la troisième blessure narcissique infligée à l'orgueil humain : après la découverte par Copernic que notre Terre n'était pas au centre de l'Univers, après la découverte par Darwin d'un homme produit d'une évolution des espèces animales, et non d'une intention divine, la découverte par Freud lui-même, par Freud le révolutionnaire, d'un inconscient actif au cœur de notre vie humaine.

## Le conseil de Freud

Vous avez des angoisses de mort ? La pensée de la mort vous paralyse parfois ? Probablement avez-vous la tentation d'essayer d'arrêter d'y penser. C'est une louable intention mais qui risque d'être contre-productive. Essayer de cesser de penser à quelque chose qui nous hante, de le chasser d'un revers de la main, comme on chasserait une mouche, est la meilleure façon, explique Freud, de nourrir son angoisse, de l'amplifier et en la laissant produire, dans l'inconscient, ses effets néfastes. Dites-vous plutôt que la mort est en effet un problème pour nous : notre conscience se projette naturellement dans l'avenir et l'idée de la mort se heurte donc au fonctionnement habituel de notre conscience. Il est donc normal qu'elle nous angoisse comme il est normal que nous fassions tout pour ne pas la voir. Pourtant, ajoute Freud dans le premier des *Essais de psychanalyse*, c'est aussi de penser à la mort qui rend notre vie intense, pleine, vraiment humaine. Reste à savoir dans quelle mesure cette pensée vous paralyse. Freud a dit en substance que ceux qui parvenaient à travailler et à aimer n'avaient pas besoin de faire une psychanalyse. Mais si votre angoisse de la mort vous empêche de travailler, si elle est si forte qu'elle vient s'interposer entre l'être aimé et vous, alors le conseil de Freud serait évidemment de passer la porte d'un cabinet de psychanalyse, d'avoir le courage de vous allonger sur un divan... pour mieux pouvoir ensuite vous tenir debout dans l'existence.

« *Quelquefois la fuite de la mort fait que nous y courons* »,  
Michel de MONTAIGNE, coll. ESSAIS, GALLIMARD, 1999, II, 3.



La phrase de trop ?

« L'anatomie, c'est le destin. »

Cette phrase signifie d'abord que notre inconscient est d'une certaine manière dans notre corps, même si l'inconscient n'est pas du corps. Les pulsions, initialement, avant d'être refoulées, sont bien « du corps » mais, une fois refoulées, elles deviennent de l'inconscient, c'est-à-dire ni du corps ni de l'esprit. Souvenons-nous



d'ailleurs que Freud nomma l'inconscient... l'âme. Prenons une image. C'est comme si chaque molécule de notre corps gardait la mémoire inconsciente du refoulement que nous avons vécu, de cette violence par laquelle nous sommes devenus vraiment humains. En grossissant le trait : l'inconscient serait une sorte de mémoire du corps. Nous portons donc notre histoire dans notre corps, gravée dans notre corps, mais dans notre corps tel que nous le ressentons ou nous le représentons, non bien sûr dans notre corps objectif, visible de tous. Bref, nous portons notre histoire dans ce qu'il faudrait plutôt appeler notre corps symbolique, ou « corps signifiant ».

Lorsque Freud évoque l'anatomie, il ne s'agit donc pas de notre anatomie complète et objective, mais en fait simplement d'une partie de notre anatomie, d'un corps partiel, incarné dans une particularité ou un petit défaut capables d'infléchir le cours d'une vie, comme une cicatrice, un gros nez ou un zéaiement. Ces particularités physiques auraient alors ce pouvoir de faire de notre vie un destin lorsque, à nos yeux et par suite aux yeux des autres, elles sont à ce point signifiantes qu'elles nous imposent notre vie, sentimentalement, sexuellement, professionnellement...

Ce que Freud veut dire, c'est que, au regard de notre histoire, de celle de nos parents, de grands-parents..., nous ne pouvons pas recevoir cette particularité physique autrement que de la manière dont nous la recevons, et qui va déterminer notre vie. C'est au travers de ce genre de phrases que nous pouvons prendre la mesure de ce qui pourrait sembler un excès du déterminisme freudien.

Une belle idée de la psychanalyse freudienne reste pourtant de pouvoir infléchir le cours de sa vie, que la psychanalyse puisse avoir le pouvoir de produire des effets dans le réel de notre vie, et donc, concernant notre anatomie, de nous permettre de la recevoir

autrement et, par suite, de vivre mieux. Freud répondrait bien sûr que le résultat de notre analyse serait alors justement de retrouver notre destin, que le mieux-être serait alors la conséquence d'une fidélité retrouvée à son destin : à ce destin qui est là dans notre corps, prêt à être déchiffré. Soit. « L'anatomie, c'est le destin » aurait alors des significations différentes selon les cas.

Pour celui qui n'a pas fait d'analyse, l'anatomie – ou plutôt la manière dont il reçoit symboliquement son corps – serait le destin, mais un destin non su, agissant donc en lui et sur lui sans même qu'il en mesure le poids. On retrouverait alors un déterminisme désespérant.

Pour celui qui a fait une analyse, « l'anatomie, c'est le destin », mais un destin entendu, dont il a pris conscience et dont, par là même, il se libère : au sens où ce destin, puisqu'il ne se heurte plus à toute une série de résistances inconscientes, cesse alors de produire ses effets néfastes. On retrouverait là, plutôt que le simple déterminisme, l'horizon idéal de la psychanalyse freudienne : « Où Ça était, Je dois advenir. »

# Sartre

---

(1905-1980)

*Philosophe et écrivain français qui a déchaîné les passions, fondé l'existentialisme mais aussi... le journal Libération ou le couple libre avec Simone de Beauvoir, et refusé le prix Nobel de littérature.*

C'est l'homme qui a fait descendre la philosophie dans la rue, l'a rendue accessible et populaire. De trois façons.

D'abord par une conférence, *L'existentialisme est un humanisme* (1945), dans laquelle il vulgarise les thèses d'un de ses ouvrages majeurs : *L'Être et le Néant* (1943). Il y milite pour la « liberté totale » de l'homme et refuse en bloc tous les déterminismes – sociaux, historiques, inconscients ou même religieux (si Dieu existe, l'homme est déterminé dans son existence même par le projet divin). Cette liberté totale de l'homme s'explique par le fait que Sartre le pense, non pas comme « Être », mais comme « Néant ». Telle est la grande révolution sartrienne : affirmer que l'homme « n'est pas » et même, plus précisément, « qu'il n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas ». Tout Sartre est dans cette phrase étrange. « L'homme n'est pas ce qu'il est » signifie que l'homme n'est pas ce

qu'il (croit) être. Par exemple, il « n'est pas » un pur produit de la classe bourgeoise. Ou alors : il « n'est pas » un pur produit d'une enfance malheureuse. Ou enfin : il « n'est pas » défini par des qualités ou caractéristiques innées. Et il « est ce qu'il n'est pas » signifie que l'homme peut devenir tout ce qu'il n'est pas (encore). En définissant les deux parties de cette même étonnante phrase, nous entrevoyons une forme de souplesse dans la vie humaine, de malléabilité, d'ouverture du champ des possibles : c'est, selon Sartre, le propre de la condition humaine et c'est cela, précisément, qu'il désigne par le terme de Néant. Le Néant n'est donc pas rien, car il peut tout devenir. Ainsi s'éclaire le titre : *L'Être et le Néant*, le Néant visant le mode d'existence propre à l'humain, l'Être celui de ce qui n'est pas humain. Un poulet « est » un poulet : il est déterminé dans ses comportements par sa nature de poulet. Un téléphone portable « est » un téléphone : il est défini par ses caractéristiques de téléphone portable. L'homme « n'est pas » un homme : rien ne le détermine ni ne le définit comme sont déterminés le poulet ou le téléphone portable. L'homme, quelle que soit sa situation de départ (Sartre rebaptise simples « situations » ce que d'autres – Freud, Durkheim, Bourdieu... – appellent déterminismes), peut devenir président de la République ou terroriste, lâche ou courageux, hétérosexuel ou homosexuel, beau ou laid, gentil ou méchant... Il est un immense champ des possibles et son existence contingente prendra le visage que seule son action saura lui donner. C'est la liberté. Et c'est cela, *exister* : se projeter dans le monde par l'action, donner un visage concret à sa liberté, en sachant d'ailleurs qu'elle n'ira pas sans angoisse. Une telle proposition a fait de Sartre une immense star au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, à une époque (le début des Trente Glorieuses) où l'existentialisme donnait aux hommes des raisons d'espérer. Quiconque refusait cette

hypothèse d'une liberté totale en invoquant des déterminismes faisait alors preuve de « mauvaise foi », concept par lequel Sartre désigne tout homme refusant d'assumer pleinement sa liberté, quand il ne risquait pas carrément d'être traité de « salaud » : d'empêcher les autres d'être libres en les convainquant de l'existence d'un déterminisme. On le voit : la pensée de Sartre est souvent outrancière, provocatrice, et c'est pourquoi il fut finalement autant haï qu'adulé. On vit manifester des Français sur les Champs-Élysées au cri de « À mort Sartre ! », son appartement fut plastiqué et il fut probablement l'intellectuel français le plus insulté du xx<sup>e</sup> siècle : *vipère lubrique*, écrivit François Mauriac, « étron », éructa Céline...

La deuxième façon par laquelle Sartre fit descendre la philosophie dans la rue est la littérature. Il rendit ses thèses accessibles par le théâtre, comme dans *Huis clos*, cette pièce sans miroirs, par laquelle il rend sensible sa philosophie du rapport à l'autre, ou par des romans, comme dans *La Nausée* où il traduit de façon romanesque, à travers le personnage de Roquentin, sa découverte de Husserl et de la phénoménologie. Les thèses de ce courant de pensée (tout est phénomène, il n'y a aucun Être derrière les phénomènes) se retrouvent brillamment transformées en scènes du roman.

C'est enfin par le journalisme qu'il rendit la philosophie populaire. Fondateur de *Libération*, Sartre ne cessa de prendre position sur des questions sociales et politiques (pour les droits des ouvriers de Renault, contre la guerre du Vietnam ou les boat people...), à tel point que l'on rebaptisa « sartrisme » tout engagement de l'intellectuel dans la cité. À l'occasion de son engagement communiste pour le pouvoir stalinien, et donc de sa défense d'une vision du monde en termes de classes sociales et de groupe en fusion (révolutionnaire), il lui fut beaucoup reproché

d'adopter une position absolument contraire à son existentialisme individualiste des années 1950. De même, à la fin de sa vie, s'engageant dans la mystique juive aux côtés de Benny Levy, il sembla contredire l'athéisme militant qui était le sien auparavant. Mais toutes ces contradictions, pour Sartre, n'en sont pas vraiment. Critiquant tout déterminisme, il avait aussi critiqué la notion même d'identité. Il nous avait donc prévenus : si rien ne nous détermine à être ce que nous sommes, nous sommes libres de nous inventer et de nous réinventer, d'arborer successivement différents visages. C'est évidemment le problème de la philosophie sartrienne qui se trouve ici posé, à travers sa vie même et sa série de revirements. Si je suis, en tant qu'homme totalement libre, pleinement responsable de chaque acte, si chaque acte, comme le souhaitait Sartre, m'engage totalement aux yeux des autres, ne devrais-je pas aussi être responsable de la cohérence globale de mes actes à l'échelle de ma vie ? Et ce d'autant plus que, si l'on suit Sartre, le jour où je meurs, j'accède enfin à l'« être ». Cette fois, je ne peux plus rien ajouter, plus rien rectifier, je ne peux plus « me projeter », je suis enfin vraiment comme « est » le téléphone ou comme « est » le poulet, je suis enfin sorti du Néant pour être... mais être mort. Et les autres alors me jugent sur « la somme de mes actes ». Mais s'ils la jugent incohérente ?

## Le conseil de Sartre

Vous répétez sans cesse que « vous ne l'avez pas fait exprès » ? Vous avez besoin de Sartre de toute urgence. Comme il est impossible de savoir, de l'extérieur, si l'intention était bonne ou mauvaise, Sartre nous propose de juger un homme uniquement sur ses actes. Mais attention, vous l'avez compris : on ne le juge pas sur un seul acte, mais sur « la somme de ses actes ». À tout moment de sa vie, certes, mais aussi, bien sûr, à la fin de sa vie. Il est donc toujours possible de rectifier le tir. Sartre répondrait : « peu importe que vous l'avez fait exprès ou non, seul m'importe ce que vous avez fait et, surtout, ce que vous ferez. Si vous voulez que l'on vous croie, il n'y a qu'une chose à faire : ne pas recommencer ». Notre vie est ce chemin que nous réorientons chaque jour, jusqu'à la mort. Notre vérité n'apparaît que dans nos actions, ces morceaux de soi jetés devant le regard des autres. Être responsable, ce n'est pas répondre de ses intentions, mais de ses actes. Et être adulte, c'est aussi cela. De même, si, devant un obstacle, vous prétendez sans cesse que vous n'avez pas les qualités, que le tennis, les maths... ne vous correspondent pas, alors consultez encore Sartre. Encore une fois, vous ne serez jugés que sur actes. Sartre a révolutionné la philosophie avec une idée forte : il n'y a donc rien qui soit fait, ou pas fait, pour un homme, rien qui lui « corresponde » ou pas. Et la raison est simple : il n'y a pas d'essence. « Être, c'est ne pas être » : ne pas être défini par des qualités ou une nature particulière. C'est donc se construire au contact du monde et des autres. Il y a des choses (telle substance chimique...) qui, par nature, ne sont pas faites pour la pierre. Mais vous n'êtes pas une pierre. La pierre, par sa nature, est déterminée à ne pas aimer l'acide. Vous êtes différent : vous êtes, écrit Sartre, « indéterminé » – c'est l'autre nom de votre liberté.



La phrase de trop ?

« Nous n'avons jamais été aussi libres que sous  
l'Occupation. »

Bien sûr, on voit bien ce que veut dire Sartre. La liberté n'est pas donnée, elle est à conquérir « en situation ». Être libre, c'est prouver

sa liberté. Chacun de nos choix, même minime, nous engage donc aux yeux des autres sur la valeur de notre choix. Sous l'Occupation, les actes des hommes les engagent devant les autres d'une manière encore plus radicale, comme si cette période exceptionnelle obligeait les hommes à s'engager d'un côté ou de l'autre, les obligeait en fait à comprendre, dans la violence de ce moment de l'Histoire, que toute liberté est engagement, que ne pas choisir son camp est encore une forme de choix. N'oublions pas que les hommes, pour Sartre, sont « condamnés à la liberté », que cette liberté n'est ni facile ni agréable. L'occupation force donc les hommes à comprendre qu'ils sont forcés à être libres : forcés de s'engager, de choisir leur camp, de répondre de leurs actes quelles qu'aient été leurs intentions.

« Nous n'avons jamais été aussi libres que sous l'Occupation » signifierait donc que notre liberté n'est pas une simple liberté de mouvement, un simple droit à « faire ce qu'on veut », qu'elle s'éprouve dans la difficulté du choix que cette période a rendu plus sensible que jamais. En résumé : nous n'avons jamais été autant forcés à la liberté que sous l'Occupation. Sur un plan théorique, l'idée est difficilement attaquable. On reconnaît même dans l'expression la virtuosité sartrienne. Il reste néanmoins possible de questionner le sens d'une telle provocation chez un homme qui n'a résisté que par des écrits quand d'autres risquaient leurs vies, pour défendre une liberté qu'ils jugeaient, eux, plus menacée que jamais. Ne sentaient-ils pas alors qu'ils n'avaient « jamais été aussi libres » ? Et s'ils l'avaient senti, auraient-ils pris les armes pareillement ? Si Jean-Paul Sartre lui-même a éprouvé cette liberté exceptionnelle sous l'Occupation, quel sens attribuer à la publication de *L'Être et le Néant* pendant l'année 1943 ? Acte de pure résistance, volonté de témoigner, malgré tout, de la vie de la pensée française ? Ou



manifestation d'une priorité donnée à autre chose qu'à la défense de la patrie ? Un choix, assurément, que cette publication en pleine année 1943 : un choix qui engage Sartre aux yeux des autres, de tous les autres et pour toujours. Un homme n'est que la somme de ses actes...