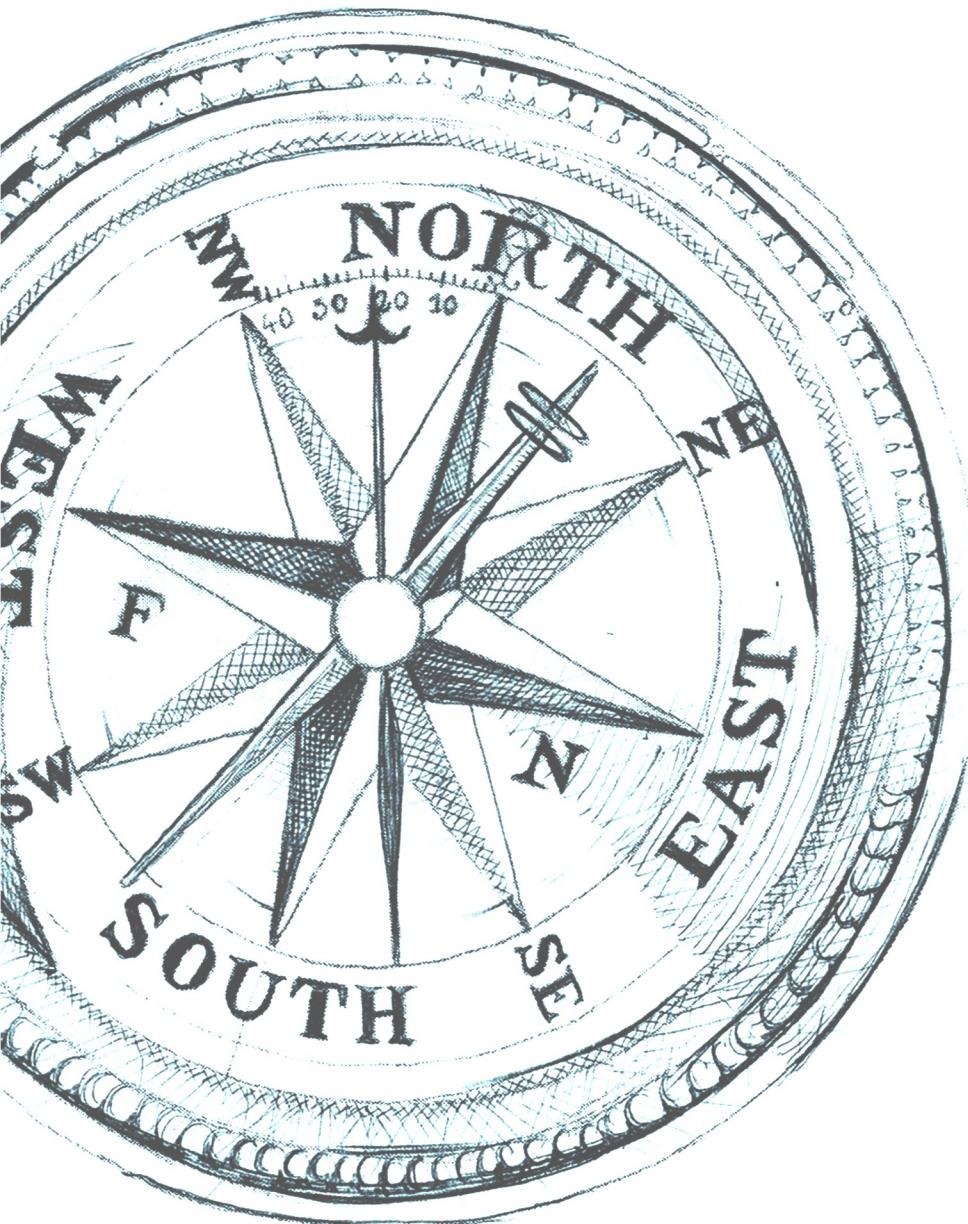


Les philosophes – leurs théories

(les citations ne sont pas toujours les plus fidèles, mais elles reflètent bien les propos des auteurs)



Notes de cours agrégées : Jean-pierre Prudent

A handwritten signature in black ink, reading "Jean-pierre Prudent". The signature is fluid and cursive, with some stylized elements.

Le texte qui suit retrace ce que j'ai compris et retenu des auteurs, des livres ou des articles que j'ai exploités pour forger ma propre pensée. Je n'exclus pas d'éventuelles imprécisions, voir peut-être certains contresens. Mais je les assume, puisque la synthèse rendue ici expose bien le corpus ayant servi de base à mon cheminement. Les propos tenus ne seront peut-être pas toujours strictement académiques, mais, une fois encore, je les valide, car ils traduisent bien ce que j'ai assimilé. Or, cette appropriation engendre finalement, comme telle, ma vision du monde. Celle-ci est bien relative, mais je la choisis délibérément dans la mesure où c'est bien en rapport à elle que je développe mon approche des questions philosophiques. Enfin, tous les auteurs ou courants de pensée ne sont pas forcément cités, simplement parce que je ne les connais pas. Je ne prétends pas être un spécialiste en philosophie, même si je me suis bien intéressé au sujet.

S'il devait y avoir des incompréhensions de ma part eu égard aux idées des penseurs que je mentionne, elles pourraient avoir deux origines.

Pour les textes anciens : ma méconnaissance des codes sociétaux de l'époque, non dits, mais présumés connus pour comprendre le document en profondeur. Par exemple, n'étant pas un érudit de civilisation grecque antique, de nombreux présupposés sous-entendus dans un écrit de la période, mais jamais présentés explicitement, peuvent m'échapper et ainsi biaiser ma compréhension.

Pour les ouvrages contemporains, je remarquerai que certains auteurs emploient un langage, quoi qu'on en dise, peu clair, élitiste et en aucun cas didactique (et je ne parle pas que des mots de vocabulaire que l'on trouve facilement dans un dictionnaire). J'évoque bien une façon de s'exprimer qui reste parfois obscure et très littéraire, débouchant sur un style ampoulé et finalement peu limpide, même si l'on fait un effort pour le décrypter. Heidegger, Derrida ou Lacan sont, par exemple, des auteurs que je comprends mal. Pour paraphraser Descartes, on pourrait dire ici « *les choses doivent être dites si clairement qu'elles ne laissent place à aucun doute* ». On pourrait ensuite rappeler Bertrand Russel, qui s'oppose au verbiage métaphysique en affirmant que la philosophie doit être rigoureuse et aussi transparente que la science, ou Hannah Arendt pour qui la pensée ne vaut que si elle peut être communiquée sans être enfermée dans une langue ésotérique.

On devrait alors s'inspirer de cette vérité : même en philosophie, un petit dessin sera parfois bien plus explicite qu'un gros baratin, et une théorie n'est pas meilleure parce qu'on la présente en plusieurs tomes au contenu hermétique. Au contraire, cette obscurité des discours autant que le besoin de produire un volume de phrases considérable pourrait cacher, peut-être, une faiblesse du propos ou une volonté de ne s'adresser qu'à ses pairs de peur que le savoir que l'on détient ne s'évante auprès du commun des mortels...

Clarté et profondeur du discours ne s'excluent pas et la véritable expression philosophique devrait toujours s'accompagner d'un effort de clarification au-delà de l'emploi des termes spécifiques parfois nécessaires.

Alors, ce qui suit ne prétend pas constituer une référence, mais donne malgré tout une vision acceptable de ce que la philosophie peut nous dire.

Cette présentation correspond donc aux notes que j'ai prises et que je me suis contenté de mettre ici au propre. Celles-ci résultent de lectures (livres, articles ou sites Web), mais aussi de vidéos et de conférences filmées. Pour éclaircir certaines notions, je n'ai pas hésité à solliciter Wikipédia et même l'intelligence artificielle. Dans ce cas, j'ai toutefois veillé à comparer plusieurs sources et à vérifier les résultats, la plupart du temps dans le texte littéral des différents auteurs.

Hormis en ce qui concerne les précisions de nature scientifiques apportées sur certains concepts, je ne suis donc pas vraiment l'auteur de ce qui va suivre. Je me suis confronté à différentes thèses existantes selon plusieurs médias, j'ai pris des notes que je me suis ensuite contenté de rédiger de façon lisible, le tout étant parfois commenté et toujours filtré par ma compréhension des choses.

Table des matières

Les philosophes – leurs théories.....	1
Les philosophes.....	7
Pythagore (environ – 580 av. J.-C.).....	8
Platon (428 avant J.-C.) (+ Socrate).....	9
Épicure (– 342 av. J.-C.).....	15
Aristote (384 avant J.-C.).....	19
Épictète (50 apr. J.-C.).....	26
Marc Aurèle (121 apr. J.-C.).....	27
Jean Pic de la Mirandole (1463 – 1494).....	30
Nicolas Machiavel (1469-1527).....	31
Étienne de La Boétie (1530 – 1563).....	32
René Descartes (1596 – 1650).....	34
Blaise Pascal (1623 – 1662).....	39
Baruch Spinoza (1632 – 1677).....	41
John Locke (1632-1704).....	44
Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716).....	45
George Berkeley (1602 – 1678).....	46
David Hume (1711 – 1776).....	47
Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778).....	51
Montesquieu (1689 – 1755).....	57
Emmanuel Kant (1724 – 1804).....	58
Nicolas de Condorcet (1743 – 1794) (<i>mathématicien</i>).....	64
Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831).....	65
Arthur Schopenhauer (1788 – 1860).....	68
Alexis de Tocqueville (1805 – 1859).....	70
John Stuart Mill (1806–1873).....	75
Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900).....	77
Karl Marx (1818 – 1883) et Engels.....	81
Henri Bergson (1859 – 1941).....	84
Bertrand Russel (1972 – 1970).....	88
Gaston Bachelard (1884 – 1962).....	91
Edmund Husserl (1859 – 1938).....	92
Martin Heidegger (1889 – 1976).....	95
Jean-Paul Sartre (1905 – 1980).....	97
Karl Popper (1902 – 1994).....	101
Hannah Arendt (1906 – 1975).....	103
Simone Weil (1909 – 1943).....	109
Courants de pensée.....	111
L'antiquité.....	112
Les courants linguistiques.....	113
Les mathématiques.....	114
Le pragmatisme philosophique.....	115
Stoïcisme – Bouddhisme – épicerisme.....	115
Le scepticisme grec.....	118
L'industrie culturelle et la musique populaire.....	119
La société de consommation.....	119
Reproduction sociale et capital culturel.....	120

Critiques du freudisme et du complexe d'œdipe.....	120
La philosophie des lumières.....	121
Quelques autres courants de pensée :.....	123
Citations.....	125
Les philosophes – leurs théories.....	134

Les parties encadrées ne proviennent pas de notes de cours, mais correspondent à des compléments d'analyse plus personnels directement liés à ma vision des choses.

Les philosophes

Pythagore (environ – 580 av. J.-C.)

Quelques-unes de ses conceptions :

métempsychose, mathématiques (géométrie – nombres figurés – démonstrations par l'algèbre géométrique, c'est-à-dire avec des figures comprenant des points représentant les nombres), musique (élaboration physique de la gamme), philosophie des nombres et harmonie céleste.

L'école pythagoricienne devient une confrérie (presque une secte au sens actuel)

Tout est nombre. Les choses sont nombres.

C'est le nombre qui constitue la structure intelligible des choses (ce principe fonde en raison la physique mathématique) ; les éléments fondamentaux des mathématiques sont les éléments des choses.

Cosmos (ordre) → terre ronde

Transmigration des âmes

Végétarisme – véganisme

Pythagore propose une médecine

Politique conservatrice et aristocratique : à chacun selon sa valeur. Pas d'égalité démocratique au sens actuel.

Enseignements ésotériques.

Ici, plusieurs choses sont remarquables. D'abord, science et philosophie se mêlent, et chercher à comprendre le monde dans son ensemble fait partie de la sagesse. Ensuite vient une intuition radicalement visionnaire. Le cosmos se confond avec le nombre. Nous ne sommes toujours pas certains de cela aujourd'hui, mais plusieurs théories scientifiques vont dans ce sens, comme, par exemple, le « **It from bit** » de John Wheeler, qui indique que toute particule, toute force, tout champ, même l'espace-temps, reposent sur des informations binaires. De cela découle une question fondamentale : l'univers est-il intrinsèquement mathématique, ou les mathématiques ne sont-ils que l'outil le plus efficace que notre esprit a su produire pour s'approprier et interpréter la réalité empirique.

La Grèce antique est également à l'origine d'autres de ces intuitions. On peut citer ici Démocrite (environ 460 av. J.-C.) qui propose une vision atomiste du monde. Selon lui, il existe des atomes insécables et infiniment nombreux qui se déplacent mécaniquement et aléatoirement dans le vide. Toute réalité s'explique ensuite par l'agencement et le mouvement de ces atomes. Il n'y a alors pas de finalité dans la nature et tout s'y enchaîne par déterminisme en fonction des lois nécessaires. Cette vision est finalement très moderne en ce sens qu'elle propose un modèle naturaliste et rationnel qui permet d'amorcer la réflexion au sujet d'un univers mathématisable.

Plus trivialement, on peut constater que certaines pratiques qui nous semblent actuelles possèdent parfois des racines bien profondes qui remontent à plusieurs millénaires. Pour revenir à Pythagore, on peut citer ici son régime végétarien et quasiment végane.

Pour finir, parlons maintenant d'Ératosthène (environ 276 av. J.-C.) qui est parvenu à démontrer la rotundité de la terre et à calculer une très bonne estimation de sa circonférence avec des moyens rudimentaires. Il observe qu'à Syène, en Égypte, le soleil est à la verticale à midi au solstice d'été. Le même jour à la même heure à Alexandrie, un objet projette une ombre. Les rayons du soleil étant rectilignes et parallèles, le phénomène ne s'explique que si la terre est ronde. En mesurant l'angle de l'ombre et connaissant la distance entre Syène et Alexandrie, il calcule par trigonométrie le périmètre terrestre. Que peut-on retenir de cela ? Que de grandes découvertes peuvent être réalisées avec peu de moyens. Mais depuis deux millénaires, nos connaissances ont progressé et ce qui était possible et accessible dans l'antiquité est de plus en plus complexe aujourd'hui. Pour accroître notre savoir sur l'infiniment grand du cosmos ou de l'infiniment petit des atomes, des télescopes spatiaux ou des accélérateurs de particules deviennent nécessaires. Les grandes découvertes à venir se feront difficilement avec un bâton et un compas.

Platon (428 avant J.-C.) (+ Socrate)

Dans « La République », Platon, en citant Socrate, explique l'origine des cités ainsi : les hommes s'unissent, car, seuls, ils ne peuvent pas combler tous leurs besoins. Chacun se spécialise et de nombreux métiers apparaissent. Parmi eux, certains sont inutiles (musiciens, artistes). La cité doit alors s'agrandir pour subvenir à des besoins superflus. Pour cela, elle doit faire la guerre et c'est de cette manière que naissent les soldats. Selon ce point de vue, seuls les poètes moralisants peuvent rester dans la cité.

Cela peut évoquer ce qui pourrait s'être produit lors de la révolution néolithique. Les chasseurs-cueilleurs se sont regroupés au sein de communautés plus importantes qui pratiquaient l'agriculture et l'élevage. Effectivement, il a sans doute été nécessaire que chacun s'attelle à des tâches spécifiques. Par exemple, le berger qui gardait le troupeau ne pouvait pas en même temps travailler aux champs. Les biens disponibles sont devenus plus abondants, des premières plus-values sont apparues. De ce fait, certains ont pu devenir oisifs au sens où ils pouvaient être libérés du travail. Cette notion recouvrant la nécessité impérative d'employer tout son temps et son énergie aux travaux permettant la simple survie. Les « oisifs » se sont alors consacrés à des activités, certainement pratiquées déjà bien auparavant par les chasseurs-cueilleurs, qui, jusque-là, relevaient de l'accessoire. Ainsi en est-il de l'art, par exemple. Mais le temps libéré a permis bien plus. Avec les artistes, des prêtres ont été en mesure de dédier leur vie à une religion, des administrateurs ont mis en place de solides structures de pouvoir et d'organisation politique, il est devenu possible de payer des soldats de métier, de fait plus efficaces, des curieux ont pu chercher à comprendre le fonctionnement du monde, etc. Même si cette évolution a sans doute effectivement induit une recrudescence des guerres, c'est également elle qui a permis l'essor de l'humanité telle que nous pouvons la connaître aujourd'hui. C'est bien ce mouvement qui va forger petit à petit les cultures. Avec les conquêtes, des peuples se forment, partageant toute une mythologie qui finit par les souder. Alors émergent les religions, la science, les organisations politiques, la mise en place d'une économie, et bien entendu l'expression artistique. C'est ainsi notre monde qui prend naissance. La vision de Platon-Socrate, même si elle reste en partie fondée, devient donc très limitée...

Toujours dans « La République », on peut comprendre que le pouvoir devrait être laissé aux plus âgés, ceux-ci étant plus sages. L'aristocratie est défendue en soutenant le pouvoir légitimé d'une caste par le biais d'un mythe. Les dirigeants de la cité sont réputés sages, ils délibèrent en faisant preuve de prudence. Les gardiens (soldats) font preuve de courage. Par ailleurs, la maîtrise de soi implique pour bien agir qu'une partie supérieure commande une partie inférieure. La tempérance nécessaire à l'équilibre de la cité, ainsi définie par extension, justifie alors qu'une classe sociale supérieure dirige celles qui lui sont inférieures. La justice, quant à elle, est comprise comme généralisation du principe qui veut que l'on ne détienne que les biens qui nous appartiennent en propre. La vie sociale doit alors être conduite en ce sens, en particulier en refusant d'outrepasser la fonction que l'on s'est vu assigner eu égard à la caste à laquelle on appartient. Une injustice apparaît ainsi dès qu'un individu parvient à quitter sa classe sociale pour s'élever dans la hiérarchie établie. En ce sens, la meilleure constitution est celle de la monarchie ou de l'aristocratie.

On est loin de tout idéal de démocratie tel que pensé de nos jours. Mais, surtout, on voit également se dessiner une règle toujours d'actualité, et même magnifiée, dans nos sociétés modernes. Il faut mentir au peuple en lui imposant un mythe qui lui fera accepter la domination d'une élite. C'est ainsi d'abord la loi divine qui sert de justification indiscutable pour obtenir l'adhésion de tous à une servitude consentie. Certes, l'aristocrate qui détient le pouvoir est réputé être sage et ainsi capable de diriger la cité vers le meilleur équilibre, mais, dans le meilleur des cas, il peut se

tromper. Dans le pire, il peut devenir un tyran qui n'agit que dans son propre intérêt ou dans celui de sa caste. De nos jours, les médias, la publicité, les réseaux sociaux et la désinformation jouent industriellement le rôle réservé jusque-là aux dieux. Aux mains des classes dirigeantes (et nous ne parlons pas ici que des élus, mais tout autant des grandes entreprises, des ultra-riches et de leurs lobbies), l'information biaisée oriente le peuple là où on l'attend. Insidieusement, et sous couvert de liberté, la soumission consentie par ignorance se poursuit. Ne soyons donc pas trop choqués par les propos tenus dans « La République », car certains d'entre eux sont encore d'actualité. Nous ne les exprimons simplement plus au grand jour.

Allons maintenant au-delà avec les propos de Socrate. Dans le cadre de l'idée de la communauté des biens, les femmes des guerriers doivent être partagées entre tous, ainsi que les enfants. L'eugénisme est ensuite mis en avant en demandant de se débarrasser des enfants difformes, en privilégiant les rapports entre femmes et hommes d'élite, et en les réduisant parmi les sujets inférieurs. L'objectif est clair : le troupeau doit atteindre la plus haute perfection.

On constate ici que la misogynie autant que le nazisme ont des racines profondes dans l'histoire... Rappelons qu'en ce qui concerne les femmes, à Athènes par exemple, elles étaient exclues de la citoyenneté politique. Elles étaient placées sous la tutelle légale d'un homme. Leur fonction était essentiellement domestique et centrée sur la procréation et l'éducation des enfants. Ce n'est que dans la religion qu'elles pouvaient exercer un rôle plus important. Toutefois, les femmes des classes inférieures, non-citoyennes, avaient une vie plus développée. Elles pouvaient faire du commerce, exercer des métiers artisanaux ou agricoles, être nourrices, servantes, musiciennes ou courtisanes. Enfin, il faut noter le cas particulier de Sparte où les femmes étaient beaucoup plus libres. Il est probable toutefois que cette liberté était liée à la militarisation extrême de la société qui obligeait les femmes, comme lors des deux guerres mondiales, à s'impliquer davantage dans les affaires.

Le philosophe peut légitimement prétendre au pouvoir, car il possède l'idée du bien au sens de la doctrine platonicienne des idées. Les idées ne ressortent pas du monde sensible qui est imparfait, mais d'une réalité supérieure qui n'est accessible que par la pensée. Il s'agit de la réalité voulue par le divin pour forger le monde. Notre vécu n'est ensuite qu'une image déformée de ce monde.

Ainsi, au sommet de l'être se trouvent les idées que l'intelligence peut apprécier. Les mathématiques utilisent des images du monde physique, mais non pour elles-mêmes. Celles-ci deviennent des vecteurs vers les concepts en soi que seule la pensée peut atteindre. Pour aller au-delà, l'âme devra, sans le secours de la moindre image, n'utiliser que les idées en elles-mêmes et procéder alors selon la dialectique. Ce cheminement devrait aboutir à un degré de certitude indiscutable ; « un principe universel qui ne supporte plus de condition ».

Cette vision des choses est illustrée par le mythe de la caverne. Prisonniers enchaînés dans une caverne, ce que nous prenons pour la réalité n'est qu'une ombre projetée par la lumière extérieure. Le philosophe est celui qui tourne la tête et sort de la caverne pour découvrir le vrai monde : celui des idées en elles-mêmes. La pratique de la dialectique lui ouvre ce chemin. La cité devrait alors obliger les philosophes à gouverner.

La dialectique est alors essentielle. Platon critiquera alors ouvertement les sophistes qui la confondent avec de simples joutes oratoires. Leur approche pragmatique des problèmes est centrée sur la seule efficacité du discours, ils ne cherchent pas la vérité, mais veulent uniquement persuader : « La rhétorique n'est pas un art, mais une routine fondée sur l'empirisme ». Platon estime également que, se faisant payer, ils instaurent une relation commerciale intéressée qui va à l'encontre de la recherche désintéressée et sincère du bien par la philosophie.

Des sophistes autant que de la rhétorique, on en retrouve beaucoup aujourd’hui. Bien entendu, un discours clair, précis et travaillé reste nécessaire pour véhiculer au mieux les idées, mais aucun laïus ne vaut quoi que soit en lui-même. Seuls les faits et les idées développées ont un sens. Face à toute allocution, la seule question est : en faisant abstraction du charisme ou de la position de l’orateur, et une fois les propos réduits à leur simple signification, voire résumés par un schéma, que reste-t-il ?

Mais dans les médias, on constate une prévalence de la forme sur le fond, le performatif l’emporte sur l’informatif, la rhétorique règne, un appel fréquent est fait à l’émotion. Avec la montée d’un certain relativisme, on considère que toutes les opinions se valent sans tenir compte de leur fondement rationnel. Les faits sont souvent exposés sans qu’on en développe suffisamment la logique, les mécanismes profonds sont rarement évoqués. Dans le domaine politique, pour donner une image persuasive, on fera appel à des agences de communication qui construiront un discours selon des principes de marketing. L’usage des mots (les fameux éléments de langages devenus si importants), l’image, ou le récit importent davantage que la vérité ou le programme défendu en lui-même. L’accès au pouvoir implique alors la possession de la technique du discours. Jusque dans l’arène judiciaire où la mise en scène et la rhétorique peuvent devenir des outils de persuasion. Le citoyen est alors maintenu dans une certaine ignorance quand l’apparence et la désinformation supplantent le réel. Et ce même citoyen, devenu consommateur, est ensuite abruti de publicités. Cette fois, on jouera pleinement sur le registre émotionnel, les ambiguïtés du langage, l’argument d’autorité via le recours à des « experts », des stars, ou à l’inverse à monsieur tout le monde. Tout contre-argument est soigneusement écarté. Avec la publicité se développe alors clairement une forme de manipulation.

Le discours et l’apparence servent alors d’outils de pouvoir. Les joutes verbales finissent par écarter tout véritable débat. Les citoyens sont alors insidieusement amenés là où les puissants veulent qu’ils aillent. L’art de rouler le peuple dans la farine.

Platon ne manque pas ensuite de souligner ce qui lui semble être une limite de la démocratie. Comme les parents qui traitent leurs enfants en égaux, les gouvernés finissent par ne plus supporter les gouvernants en refusant toute hiérarchie. Une décadence s’installe qui finit en tyrannie. La servitude totale remplace alors l’excès de liberté...

Quelques grands traits de sa pensée aussi répandus dans la Grèce antique :

Le monde est parfait et hiérarchisé. Par nature, il y a des bons et des mauvais, il est donc juste que les bons dominent. On justifie ainsi, entre autres, l’esclavage ou la relégation des femmes dans la sphère domestique, comme nous l’avons vu.

La cité juste doit refléter cet ordre cosmique harmonieux. Ce n’est donc pas une logique démocratique au sens de Rousseau, mais bien une tentative de reproduire l’ordre naturel. Chaque être humain est vu comme partie d’un grand tout garant des équilibres. Il est donc logique que ceux qui sont les plus doués naturellement se retrouvent en haut de l’échelle sociale, là où ils exercent leur pouvoir, tandis que les autres doivent rester à des rangs inférieurs. Il en va de l’harmonie universelle. D’où la naissance de l’aristocratie, qui représente l’exercice du pouvoir par les meilleurs.

Il y a alors trois classes dans la société. Celle des dirigeants qui conduisent d’en haut la politique, celle des gardiens (soldat) qui protègent et font la guerre et celles des artisans et des ouvriers qui assurent la vie matérielle de la cité. Les esclaves peuvent être rattachés à la dernière catégorie. La justice n’est alors que l’imitation de cet ordre naturel. Il faut vivre en accord avec le cosmos. Une démocratie visant l’intérêt général, à la Rousseau, serait ici vécue comme totalement injuste...

La vertu est alors une disposition naturelle. Les valeurs aristocratiques ne s’apparentent pas à un devoir, mais à la concrétisation d’une nature d’excellence. En somme, pour être vertueux, il faut rester à la place que nous a donné le hasard de la naissance.

L'obligation de travailler est vue dans la pensée antique comme un malheur. Il est impossible de parvenir à la vie bonne si l'on travaille. Cette vision s'écarte de celle de la république où le travail dénote l'effort, le mérite et constitue une source d'émancipation et de réalisation. Cette position est toutefois à relativiser dans notre monde moderne, qui voudrait que le travail soit toujours synonyme d'épanouissement, représentant une forme d'anoblissement, l'oisiveté condamnable ne pouvant sous cet angle que produire l'ennui. Le capitalisme libéral entièrement dévoué au dieu croissance et soumis à la loi du PIB maximisé est venu, avec le besoin d'efficience matérialisé par des batteries d'indicateurs et le néo-management, entre autres, rendre le travail parfois laborieux et dénué de sens au-delà de celui que dictent les process. Ainsi, bien que certains continuent heureusement à se réaliser dans leur activité professionnelle, d'autres ne se lèvent le matin que parce qu'il faut bien manger. Contraints de travailler, ils le font, mais leur métier ne les épanouit en rien. Et, oui, ceux-là perdent bien leur vie en voulant la gagner !

Chez les Grecs anciens, le cosmos, le logos et le divin sont trois concepts imbriqués. Le logos, au-delà du langage, renvoie aussi à la logique et au rationnel. L'ordre cosmique est à la fois logique, rationnel et divin.

Le Ménon.

Ménon demande d'abord à Socrate si la vertu peut être enseignée. Celui-ci répond qu'il faut en premier lieu savoir ce qu'est la vertu pour dire si on peut l'enseigner. Ménon pose alors un paradoxe : on ne peut ni chercher ce que l'on sait déjà, ni ce que l'on ignore totalement. Si on le sait, nul besoin de le chercher, si on l'ignore totalement, on ne sait quoi chercher ni comment le reconnaître. Socrate va répondre par la réminiscence. Selon lui, l'âme a déjà connu la vérité avant sa naissance. Apprendre, c'est donc se souvenir de ce que l'on a déjà su. Ainsi, la connaissance est innée et le savoir est en nous. Le rôle du philosophe est de le faire réémerger.

Ce dialogue anticipe les principales idées de Platon sur la vérité. D'abord, elle est éternelle et immuable et ne dépend pas du monde physique, mais de celui des idées. Ensuite, elle est en nous et nous y accédons par la réminiscence. Nous pouvons l'atteindre par la dialectique (maïeutique de Socrate), le maître n'enseignant pas une vérité, mais aidant à accoucher de celles que l'âme contient déjà. Pour Platon, connaître la vérité, c'est donc la reconnaître.

Le monde des idées selon Platon.

Il s'agit d'un état supérieur de réalité, immatériel, intelligible et où résident les essences véritables de toutes choses. Le monde sensible est changeant, imparfait et trompeur, mais, derrière chaque chose qui le compose se trouve une idée qui en est le modèle parfait. Les idées sont alors éternelles, immuables, accessibles par l'intellect et non par les sens, enfin, elles sont la cause de toute réalité sensible.

« *Celui qui s'élève par cet amour [du beau] commence par aimer un seul beau corps, puis tous les beaux corps, ensuite les belles âmes, ensuite les belles institutions, ensuite les belles sciences, jusqu'à contempler la Beauté en soi, pure, sans mélange, éternelle.* »

« *Ce qui est engendré est nécessairement engendré par quelque cause ; il est donc difficile de trouver l'auteur et le père de cet univers. Il faut distinguer ce qui est toujours et n'a pas de devenir, et ce qui devient toujours sans jamais être. [...] L'objet de la connaissance est ce qui est toujours identique à soi-même, saisi par la pensée rationnelle, alors que ce qui devient est saisi par l'opinion avec la sensation irrationnelle.* »

« *Il y a deux royaumes : celui du visible et celui de l'intelligible. [...] Voici donc ce que je distingue : dans le monde visible, il y a le soleil, et dans le monde intelligible, l'idée du Bien. [...] Dans la division de la connaissance, il faut distinguer deux régions : l'une qui regarde les choses intelligibles, l'autre qui regarde les choses visibles.* »

« Ce que l'on voit, ce sont les ombres, les reflets. Ce que l'on pense, ce sont les réalités véritables. [...] Vois des hommes dans une demeure souterraine, [...] ne voyant que les ombres projetées sur la paroi de la caverne. [...] Ils croient que ce qu'ils voient est la réalité. »

La vérité se confond alors avec la contemplation des idées. Le philosophe est celui qui quitte le monde sensible pour s'élèver vers le monde intelligible (allégorie de la caverne).

Cet idéalisme sera remis en cause par de nombreux philosophes par la suite.

Aristote, déjà, indique qu'il n'y a pas deux mondes, mais un seul dans lequel la forme (idée) est immanente à la chose. Seuls les êtres singuliers existent et non des entités abstraites séparées.

Les sceptiques contestent l'idée de vérité absolue et éternelle. L'idée qu'on puisse accéder à un monde intelligible est pour eux dogmatique. Il faut suspendre son jugement (epoché) avant de prétendre connaître un monde au-delà de la réalité sensible.

Épicure défend une vision matérialiste fondée sur l'observation du monde physique. Il juge l'hypothèse du monde des idées inutile à la compréhension de la nature.

John Locke va rejeter toute théorie de la réminiscence ou de la connaissance innée. Celle-ci ne peut provenir que de l'expérience sensible, non de la mémoire de vies antérieures. « *L'esprit est une table rase* ».

David Hume critique l'idée que des entités abstraites puissent avoir une valeur de vérité stable. Les concepts ne sont, selon lui, que des habitudes mentales sans existence propre.

Nietzsche voit dans le monde des idées une invention des faibles pour dévaloriser la vie concrète. Il s'agit pour lui d'un nihilisme qui nie la valeur du monde réel, et voit le « monde vrai » de Platon comme une fiction dangereuse qui a été reprise par le christianisme.

En effet, le monde des idées platonicien influence effectivement le christianisme en fournissant la notion de dualisme entre une réalité visible et une autre invisible. Ceux-ci correspondent au monde terrestre déchu autant que corruptible et au monde céleste spirituel et parfait où réside Dieu. La vérité ultime n'est pas dans ce monde, mais dans un au-delà.

Ensuite, selon Platon, l'idée du bien est un principe suprême qui cause l'être et la connaissance et constitue un objet de contemplation pour le philosophe. Cela préfigure le Dieu chrétien, qui est un être parfait, immuable et éternel (caractéristiques des idées pour Platon), créateur de tout ce qui est et source de la lumière (allégorie de la caverne). Dieu est l'idée du bien personnifiée.

Puis, Platon décrit l'âme comme immortelle, préexistante dans le monde intelligible et pouvant y retourner par la réminiscence que permet la philosophie. Cela inspire une vision chrétienne de l'âme venue de Dieu, déchue par l'incarnation et sauvée par un cheminement spirituel vers le salut.

Au-delà du christianisme, la distinction entre être et apparence pose une structure conceptuelle de la civilisation occidentale qui sépare l'essence immuable des choses de leur manifestation changeante.

La théorie des idées de Platon a donc bien posé certaines fondations de la métaphysique occidentale, mais peut cependant être critiquée.

Le banquet : discours sur l'amour.

Lors d'un banquet, chacun se propose de prononcer un éloge sur l'amour. Phèdre l'identifie à Éros, qui représente le courage et la vertu dans un cadre plutôt guerrier ; l'amour rend meilleur. Un autre convive distingue l'amour vulgaire associé aux plaisirs charnels éphémères de l'amour céleste tourné vers l'âme et durable. Le suivant en donne une explication naturaliste en indiquant qu'il est un principe d'harmonie qui gouverne le corps et l'esprit, lié à l'ordre cosmique. On retiendra surtout la définition donnée ensuite par Aristophane. Il présente un mythe où, à l'origine les humains étaient doubles, en forme de boule (homme-homme, femme-femme et homme-femme) et ont été séparés par Zeus. L'amour serait alors la recherche de notre moitié perdue, un désir de complétude. Quand deux âmes sœurs se rencontrent, c'est une reconnaissance immédiate et une fusion intense.

Ce mythe explique aussi l'attraction homosexuelle et la nostalgie d'une complétude perdue. Il y a alors une dimension charnelle et affective dans l'amour, qui est alors un manque, mais aussi une quête de l'unité. L'invité suivant idéalise Éros pour le rendre beau, jeune et vertueux, tourné vers la sagesse et les belles actions.

Vient alors la définition platonicienne de l'amour selon Socrate et Diotime. L'amour n'est pas un dieu, mais un intermédiaire entre les hommes et les dieux (daïmon) fils de la pauvreté et de l'abondance ; il est donc manque et désir. Ce n'est donc pas la beauté, mais le désir de celle-ci. On aime ce que l'on ne possède pas encore. Ensuite, il ne s'agit pas seulement de posséder le beau, mais aussi de procréer afin qu'il perdure. Le but de l'amour est donc l'accès au beau en soi, réalité idéale, éternelle et immatérielle. Ainsi peut-on comprendre l'échelle de l'amour.

- Aimer un beau corps,
- aimer tous les beaux corps,
- puis la beauté des âmes,
- ensuite les belles institutions et les belles lois,
- les belles sciences et,
- enfin, le beau en soi.

Platon relativise alors l'amour charnel (aimer les corps), qu'il ne rejette pas, mais qu'il juge comme étant inférieur. Il reconnaît la beauté sensible comme vision imparfaite de la beauté véritable. L'amour rejoint donc le monde des idées, car c'est un mouvement de l'âme vers l'idée du beau éternelle, parfaite et immuable.

Épicure (– 342 av. J.-C.)

Commençons par quelques idées centrales.

Le but de la vie est le bonheur. Il faut atteindre l'ataraxie, qui est un état de sérénité, tout en souhaitant l'absence de douleurs physiques. Pour cela, le plaisir doit être mesuré en s'opposant à un hédonisme démesuré. Il faut distinguer entre les plaisirs naturels nécessaires (manger, par exemple) qu'il faut satisfaire avec modération, les plaisirs naturels non nécessaires qu'il faut limiter et les plaisirs non naturels et superflus (comme la richesse ou la gloire) qui sont à éviter.

Le tétrapharmacos vient ensuite pour nous éviter quatre grandes peurs.

- La peur des dieux : ils ne sont pas à craindre, car ils n'interviennent pas dans nos vies.
- La peur de la mort : elle n'est rien, car, quand nous sommes là, elle n'y est pas et quand elle est là, nous n'y sommes plus.
- La peur de la douleur : elle est souvent passagère ou supportable
- La peur du destin : nous pouvons l'orienter par nos choix.

Il faut donc viser une vie simple, tournée vers l'essentiel et où l'amitié sera le plus grand bien.

Ce qui peut faire le sage (à partir de la Doxographie éthique des épiciens, par Diogène Laërce)

Ce ne sont peut-être pas là les propos mêmes d'Épicure, mais ces écrits posthumes sont estimés globalement fidèles à sa pensée.

Le sage surmonte les torts qui lui sont faits grâce au raisonnement.

Certaines circonstances (liées au hasard de la naissance) ne permettront pas de devenir sage comme sans soutenir un corps déficient ou un environnement trop hostile.

Le sage n'aura pas de relations sexuelles avec les femmes que la loi interdit et il ne maltraitera pas ses serviteurs.

Il ne sera jamais passionnément épris et ne se souciera pas de sa sépulture.

Il ne prononcera pas de beaux discours et ne déraisonnera pas sous l'effet de la boisson, mais il laissera des écrits.

Il ne s'occupera pas de politique et ne sera jamais un tyran.

Il pourra cependant éprouver de la peine.

Il aimera la campagne et fera face aux aléas du destin.

Plus que les autres, il éprouvera de la joie dans l'étude.

Il ne gagnera de l'argent que par sa seule sagesse et seulement par besoin.

Il se réjouira de voir quelqu'un s'améliorer et fondera une école sans chercher à attirer les foules.

Il pourra s'adresser à un plus large public pour défendre ses thèses, mais uniquement sur demande.

En somme : apprendre toujours afin d'aller vers une connaissance éclairée en se comportant selon une certaine éthique et surtout avec humilité, en renonçant aux feux de la rampe, en appréciant la nature et en rejetant toute visée de gloire ou de fortune. Pour y parvenir, il faudra peut-être se mettre en retrait de la cité en ne s'occupant pas de politique, la recherche du pouvoir étant elle aussi exclue. Il faut mener une vie paisible entre amis dans un cadre quasi autarcique.

Venons-en maintenant à la lettre à Ménécée.

Il faut philosopher à tout âge afin d'assurer la santé de l'âme et consacrer ses soins à ce qui produit le bonheur.

La mort n'est pas à craindre. Tout est contenu dans la sensation, or la mort nous en prive. Savoir que la mort n'est rien pour nous permet de jouir davantage de la vie en ne cherchant pas à l'allonger éternellement, mais en supprimant le regret de ne pas être immortel. Il n'y a plus à être terrifié de vivre si l'on sait qu'il n'y a rien de terrifiant à ne pas vivre. Finalement, quand nous sommes vivants, la mort n'est pas présente et quand elle l'est, alors nous ne sommes plus.

Mais il est nécessaire de bien vivre pour bien mourir. Alors, il n'est pas sérieux de regretter d'être né ou de souhaiter quitter la vie au plus vite.

Sur ce point, d'autres philosophes plus tardifs feront remarquer que ce n'est pas la mort en soi qui pose problème, mais le fait qu'elle met fin à l'expérience de la vie. L'angoisse vient alors de l'idée même de ne plus être. Certes, nous ne craignons pas le temps qui s'est écoulé sans nous avant notre naissance, mais depuis notre venue au monde, précisément, ce qui a changé est notre présence, notre expérience de la vie. Et c'est bien elle que nous craignons de perdre.

Il faut savoir que nous ne maîtrisons pas tout ce qui va nous arriver, mais que nous gardons malgré tout un certain pouvoir sur notre destin.

L'autosuffisance est considérée comme un grand bien. Non parce qu'il faudrait faire avec peu en toute circonstance, mais en sachant que tout ce qui est naturel (plaisirs simples) est facile à acquérir là où il est difficile d'accéder à des biens sans fondements (le superflu).

Le plaisir n'est pas synonyme de débauche ou de jouissance illimitée. Il faut simplement que le corps ne souffre pas et que l'âme ne soit pas troublée. Ce ne sont pas les incessantes beuveries, parties de plaisir ou pratiques sexuelles ni les tables abondantes qui rendent la vie agréable. C'est un raisonnement sobre qui connaît les raisons de tout choix ou de tout refus.

Le destin n'est pas maître en tout. Certaines choses se produisent par nécessité (déterminisme), d'autres par hasard, et d'autres enfin sont en notre pouvoir.

Les dieux ne sont pas tels que les hommes les conçoivent. Il ne faut pas leur attribuer les opinions de la foule, celles-ci n'étant que des suppositions fausses. Ce sont ces croyances infondées qui peuvent nous faire craindre les dieux ; cette peur est alors injustifiée.

La douleur, si elle dure, est souvent supportable et, si elle est intense, elle est brève. Nous n'avons donc pas en être troublés.

Il vaudrait mieux croire au mythe des dieux plutôt qu'en la réalité décrite par les physiciens. Le mythe laisse de l'espoir, puisqu'il est possible d'obtenir un retour des dieux si on les honore (plus tard, on parlera aussi d'arrière mondes post-mortem porteurs d'espoir). À l'inverse, la physique ne propose qu'une inflexible nécessité. L'attitude proposée vise la sérénité d'esprit. En effet, Épicure n'accorde pas plus de crédit aux dieux qu'il n'en faut, car s'ils ne sont pas à craindre, sans doute n'y a-t-il pas non plus grand-chose à attendre d'eux.

La pensée d'Épicure, estimant que le mythe laisse place à l'espoir, peut être rapprochée de la réflexion de Pascal sur les « espaces infinis » et son célèbre pari¹. Ils dénoncent ainsi tous deux les limites existentielles d'une vision purement rationnelle et scientifique du monde. La physique

1 Pascal « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. »

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

dépeint un univers régi par des lois aveugles conduisant à un déterminisme inflexible, dépourvu de sens, et potentiellement angoissant. Au contraire, la croyance, qu'elle s'apparente au mythe ou à la foi, ne prétend pas à la vérité rationnelle, mais apporte une réponse psychologique et existentielle à la peur du néant ou à la contingence absolue du cosmos. Le pari pascalien, comme la pensée épicurienne, nous montre la fonction consolatrice de la croyance. Il peut être plus bénéfique de croire, même sans certitude, que de ne considérer qu'une vérité, certes fondée, mais stérile pour la psychologie humaine. Il s'agit alors d'une critique d'un rationalisme suffisant, en rappelant la nécessité pour nous de trouver une vision du monde qui fournit des explications, mais aussi, et surtout, apporte du sens.

Concernant la réussite ou l'échec dans nos actes, il vaut mieux échouer en ayant suivi la route que nous avons tracée avec raison et choix, plutôt que réussir là où nous sommes trompés ou en ayant suivi un chemin au hasard. Cette façon de voir se rapproche de l'allégorie du voyageur de commerce présentée plus tard par Descartes. Il vaut mieux suivre la raison que de se laisser guider par la chance ou l'opinion commune, même si le succès ne couronne pas immédiatement cette voie. Il faut rester fidèle à un choix rationnel, même si cela peut conduire à un échec possible. Le choix raisonnable d'Épicure est tourné vers une éthique de la sagesse et de la paix intérieure (ataraxie). Pour Descartes, il s'agit davantage de suivre une méthode. Au final, l'action juste ou méthodique est un chemin à privilégier pour lui-même. L'issue favorable ou non importe bien moins.

Les maximes capitales :

Pour dissiper les craintes que l'on peut avoir en rapport avec certaines questions fondamentales quant à la nature de l'univers, il faut se détourner des mythes et se consacrer à l'étude de la nature. On constate là une première reconnaissance d'une forme d'empirisme, mais aussi la mise en avant d'une attitude qui préfigure la science.

La tranquillité apporte une sorte de sécurité qui n'est accessible qu'à distance de la foule.

Celui qui connaît les limites de la vie et sait limiter ses besoins pourra écarter les activités qui impliquent une lutte. La philosophie enseignée par Épicure permettrait de réduire les conflits et, par ailleurs, s'adresse à tous indépendamment de toute hiérarchie sociale (à laquelle Épicure ne fait aucune référence).

Citation : « *De tout ce que la sagesse procure en vue du bonheur de la vie tout entière, le plus important, de beaucoup, c'est la possession de l'amitié.* »

La pensée d'Épicure s'écarte de celle des stoïciens :

Le bonheur repose sur l'absence de troubles et de douleurs et il est possible de l'atteindre par une vie simple faite de plaisirs modérés. Pour les stoïciens, le bonheur se conjugue avec la vertu, plaisir et douleurs sont indifférents.

Épicure distingue les plaisirs naturels et nécessaires des désirs superflus et artificiels. Il favorise un retrait du monde loin des ambitions et des excès. Les stoïciens pensent plutôt qu'il faut jouer au monde son rôle avec sagesse et surtout accepter le destin.

sur l'existence de Dieu → le pari « Vous avez deux choses à perdre, le vrai et le bien, et deux choses à engager, votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre bonté [...] Pesez cela ; si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien : gagez donc qu'il est »

Épicure laisse une certaine place au libre arbitre (nous sommes maîtres d'une partie au moins de ce qui nous arrive). Les stoïciens défendent un déterminisme plus strict, l'homme ne peut contrôler que ses jugements et réactions, mais il ne peut rien face aux évènements.

Lettres à Hérodote et à Pythoclès

Le monde est composé d'atomes indivisibles et éternels qui se déplacent dans le vide de façon rectiligne tant qu'ils ne rencontrent pas d'obstacle. Les corps se forment quand des atomes s'entrechoquent suite à de légères vibrations venant altérer leur trajectoire. Les choses naissent, se transforment et meurent ensuite là où les atomes restent immuables. L'univers est infini et il existe un grand nombre de mondes semblables au nôtre. L'âme est composée d'atomes spécifiques. Elle n'est donc pas immortelle et meurt donc avec le corps ; raison de plus pour ne pas craindre la mort. Tous les phénomènes que nous observons ont des causes naturelles et ne sont donc en rien le résultat de l'intervention des dieux. Il est toujours possible de formuler plusieurs hypothèses mécanistes en vue d'expliquer un même phénomène, l'important étant toujours d'écartier le mythe. Enfin, la division à l'infini n'est pas possible.

On peut ici évoquer le paradoxe d'Achille et de la tortue par Zénon d'Elée.

Achille qui court très vite, fait la course avec une tortue. La tortue part avec une certaine avance (disons 100 m). Quand Achille atteint les 100 mètres du point de départ de la tortue, celle-ci a avancé (disons de 10 m). Lorsqu'il arrive aux 10 mètres, la tortue a encore progressé (disons 1 mètre). Et ainsi suite jusqu'à l'infini. Achille ne rattrape donc jamais la tortue.

Des approches philosophiques de la question sont venues relativiser la portée de ce paradoxe en distinguant plusieurs formes d'infinis, certains étant possibles et d'autres non.

Mais ce sont les mathématiques avec le calcul infinitésimal introduit par Leibniz et Newton à la fin du 17e siècle qui finiront par résoudre ce problème.

Les choses se présentent alors ainsi :

- Avance initiale de la tortue : 100 m.
- Achille court 10× plus vite que la tortue.
- Quand Achille parcourt 100 m, la tortue avance de 10 m.
- Quand Achille parcourt 10 m, la tortue avance 1 m. Et ainsi de suite...

La distance totale à parcourir pour Achille se calcule alors ainsi :

$$100 + 10 + 1 + 0.1 + 0.01 + \dots = \sum_{n=0}^{\infty} 100 \times \left(\frac{1}{10}\right)^n$$

Il s'agit d'une série géométrique dont la somme converge.

$$S = \frac{100}{1 - \frac{1}{10}} = \frac{100}{0.9} \approx 111.11 \text{ mètres}$$

Achille rattrape donc la tortue après 111,11 mètres en un temps fini (calculable via $(t = \frac{d}{v})$).

Aristote (384 avant J.-C.)

(fondera une école appelée « lycée » où les cours se donnent en marchant en rond, d'où le nom des péripatéticiens)

Dans « la métaphysique », Aristote défend l'expérience. : « *même on peut remarquer que les gens qui n'ont pour eux que l'expérience paraissent réussir mieux que ceux qui, sans les données de l'expérience, n'interrogent que la raison* ». L'expérience se rapporte à des cas particuliers là où la raison aborde des notions générales, et l'action ne concerne que le particulier. Le raisonnement va malgré tout au-delà de la seule expérience, car il nous permet d'atteindre les causes de ce que nous observons. La philosophie a alors pour objet les principes mêmes des choses. Alors : « *à l'origine comme aujourd'hui, c'est l'étonnement et l'admiration qui conduisirent les hommes à la philosophie* ». Le philosophe est donc celui qui s'étonne et s'émerveille de ce qui l'entoure.

Pour Platon, ce sont les idées qui sont à l'origine de tout. Mais, pour Aristote, les idées immobiles ne peuvent expliquer un monde en mouvement. Enfin, et surtout, les idées se confondent avec les choses (« *les Idées sont aussi nombreuses que les choses* »). La notion d'idée est alors inutile.

Il est un principe inébranlable. C'est celui de la non-contradiction : « *Il est impossible qu'une seule et même chose soit, et tout à la fois ne soit pas* ». Les bases de la logique classique (booléenne) sont ensuite posées :

- Principe d'identité → A=A
- Principe de non-contradiction → A et non A ne peuvent être vrais en même temps
- Principe du tiers exclu → entre A et non A il ne peut y avoir de proposition intermédiaire

Elles sont complétées aujourd'hui d'approches mathématiques plus nuancées et allant au-delà des valeurs binaires. C'est le cas des logiques multivalentes (Lukasiewicz) qui introduisent précisément le tiers exclu via la notion d'indéterminé s'ajoutant au vrai et au faux. C'est également le cas pour la logique floue qui raisonne avec des valeurs de vérité continues entre 0 et 1. Cette fois, toutes les nuances deviennent possibles dans les équations de logique. Plutôt que les seuls vrais et faux, on s'approche ici des degrés de crédence de la statistique bayésienne.

Ces valeurs de crédence représentent une interprétation subjective de la probabilité, un niveau de confiance. Par exemple : une crédence de 0.8 représente un niveau de confiance de 80 % en l'hypothèse observée. Ce chiffre n'est pas à comparer avec une statistique empirique, il quantifie en fait l'incertitude.

Le bayésianisme est alors un outil permettant de modéliser la croyance rationnelle. La vérité s'ajuste à l'ensemble des informations disponibles. Toute connaissance étant incertaine, la crédence permet de modéliser l'incertitude en s'ajustant continuellement suite à l'évolution des données disponibles.

Le théorème de Bayes permet précisément cette mise à jour. On y distinguera la crédence a priori (avant la prise en compte des nouvelles informations) de la crédence a posteriori (celle qui sera actualisée).

Ce théorème vise à mettre à jour une probabilité dès qu'une nouvelle information est reçue. La question est alors : ayant appris un fait nouveau, quelle est maintenant la probabilité que mon hypothèse soit vraie.

Quatre éléments sont alors à prendre en compte :

- La probabilité initiale (a priori), ce que l'on croit avant d'avoir les nouvelles données
- La vraisemblance, qui correspond à la probabilité d'observer le fait nouveau si l'hypothèse de départ est vraie
- La probabilité d'observer la donnée toutes causes confondues
- La probabilité finale représente le degré de véracité de la proposition initiale après avoir observé le résultat.

Le théorème se présente ainsi :

$$P(H | D) = \frac{P(D | H) \cdot P(H)}{P(D)}$$

avec

- * $P(H)$ = crédence initiale (a priori) = probabilité initiale
- * $P(H | D)$ = crédence mise à jour (a posteriori) = probabilité finale
- * $P(D | H)$ = vraisemblance des données si l'hypothèse est vraie
- * $P(D)$ = probabilité totale en tenant compte de tous les cas possibles.

Prenons un exemple : la probabilité qu'un patient soit malade à l'issue d'un test.

H = le patient est malade (hypothèse)

D = le test est positif (donnée)

* $P(H)=0.01$ (prévalence de la maladie) avec ou sans test, c'est le pourcentage de malades dans l'ensemble de la population

* $P(D | H)=0.99$ (sensibilité du test) c'est la fiabilité qui représente le pourcentage de fois où le test est effectivement positif chez un patient malade (ici 1 % d'erreur)

* $P(D | \text{non-}H)=0.05$ (faux positifs) pourcentage de cas où le test se trompe en indiquant qu'un patient est malade (positif) alors qu'il ne l'est pas. (ici 5 %)

Alors :

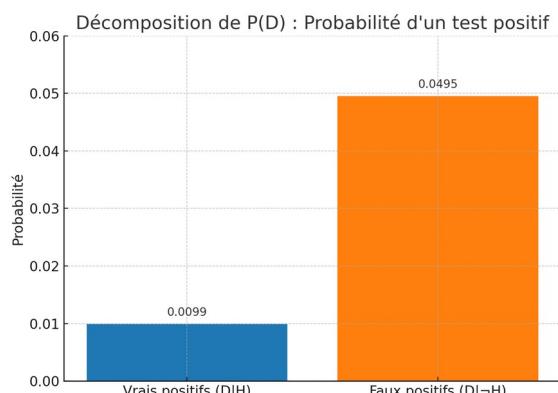
$$P(D)=P(D | H) \cdot P(H)+P(D | \text{non-}H) \cdot P(\text{non-}H)$$

$P(D | H) \cdot P(H)$ représente la probabilité de tests positifs pour des patients vraiment malades

$P(D | \text{non-}H) \cdot P(\text{non-}H)$ représente la probabilité de tests positifs alors que le patient n'est pas malade

$P(D)$ sera la somme des deux.

$$\begin{aligned} \text{Dans notre exemple } & \rightarrow P(D)=0.99 \cdot 0.01+0.05 \cdot 0.99 \\ &=0.0099+0.0495=0.0594=5,94 \% \end{aligned}$$



Cet exemple montre que, même si le test est très sensible (99 %), la faible prévalence de la maladie (1 %) fait que la majorité des résultats positifs peuvent venir de faux positifs.

On peut alors conclure que la mise à jour bayésienne est cruciale.

Voyons comment les crédences s'ajustent dans notre exemple.

Avant le test, notre crédence initiale est donc que la personne à 1 % de chances d'être malade.

Après le test, la valeur passe à :

$$P(H | D) = \frac{0,99 \cdot 0,01}{0,0594} = \frac{0,0099}{0,0594} \approx 0,1667 \text{ soit environ } 16,67\%$$

Le test est particulièrement fiable et pourtant, la probabilité finale pour que la personne soit effectivement malade n'est que d'un peu plus de 16 %. Ce résultat est particulièrement contre-intuitif. Pourquoi ?

Parce que, dans la population, il y a beaucoup plus de personnes qui ne sont pas malades (99 %). Avec les 5 % de faux positifs, on obtient 5 % de 99 % de la population, soit 4,95.

À l'inverse, quand le test reflète bien la présence de la maladie, on a 99 % de 1 % de la population, soit 0,99.

Les faux positifs deviennent plus nombreux que les vrais.

Que conclure alors au niveau médical ?

D'abord, il est rare qu'un test soit interprété à lui seul. Le médecin va également considérer les symptômes, les facteurs de risque, il disposera peut-être d'autres résultats d'examens et, enfin, il tiendra compte de la gravité potentielle de la maladie si elle n'est pas traitée. Le test n'est donc qu'un élément parmi d'autres dans la prise de décision. De plus, le test sera souvent prescrit sur la base d'un soupçon clinique. La crédence initiale sera donc bien plus élevée. Ce sera également le cas si le test comporte très peu de faux positifs, ou si l'on cible une population à risque. Dans la pratique, la crédence de départ est donc rarement de 1 % comme dans notre exemple. Le praticien fera comme si le test était juste dans le cadre d'une balance bénéfice/risque où la gravité de la maladie est prise en compte.

Ainsi, en reprenant les données de l'exemple ci-dessus, mais en admettant maintenant une crédence initiale de 20 %, la probabilité d'être effectivement malade en cas de résultat positif du test passe à environ 83,2 %. Cette fois la conclusion est bien plus claire.

Toujours dans le cadre du bayésianisme, voyons maintenant le cas du procès de Sally Clark.

En Angleterre, Sally Clark fut condamnée pour le meurtre de ses deux enfants en bas âge. Faute de preuves matérielles, sa condamnation reposait essentiellement sur l'analyse statistique d'un expert pédiatre.

Il estimait la probabilité d'une mort subite du nourrisson à 1/8543. La probabilité de deux morts subites du nourrisson par hasard dans la même famille se calcule donc de la façon suivante :

$$P(2 \text{ morts naturelles}) = (1/8543)^2 \approx 1/73000000$$

Selon l'expert, il n'y avait donc qu'une chance sur 73 millions que Sally Clark soit innocente.

Mais il confond alors la probabilité d'observer deux morts naturelles de nourrissons avec une mère innocente et la probabilité d'être innocent si deux morts se produisent.

Le raisonnement bayésien a permis de corriger cette erreur.

On cherche à calculer la probabilité de l'innocence même s'il y a deux décès d'enfants.

En posant :

- * I = Innocente
- * C = Coupable
- * D = 2 décès d'enfants
- * $P(D | I)$ = probabilité de 2 MSN (mort subite du nourrisson) sans meurtre
- * $P(D | C)$ = probabilité de 2 infanticides, **si coupable**
- * $P(I), P(C)$ = croyances a priori (par exemple, basées sur la fréquence d'infanticides réels)

Le théorème de Bayes devient :

$$P(I | D) = \frac{P(D | I) \cdot P(I)}{P(D | I) \cdot P(I) + P(D | C) \cdot P(C)}$$

- En considérant que la probabilité de deux MSN en cas d'innocence calculée par l'expert est exacte
- Sachant que la probabilité de deux MSN consécutives en cas de culpabilité est de 100 %, car, si la mère est coupable, il s'agit forcément de deux meurtres.
- en posant un taux de double infanticide de 1 sur 1 million.

On obtient une probabilité de 93 % environ pour que la mère ait été innocente.

Sally Clark a fini par être libérée, mais elle rencontrera d'importants problèmes psychiatriques et sombrera dans l'alcool. Elle décédera d'ailleurs d'une intoxication alcoolique. Son cas mènera néanmoins à une réforme de l'usage des statistiques dans la justice.

Pour en revenir à Aristote, que peut-on conclure de cette digression sur le bayésianisme.

Aristote pose une logique déterministe fondée sur le vrai et le faux et bien adaptée aux démonstrations mathématiques ou aux syllogismes. On suppose les faits connus avec certitude. Le raisonnement bayésien, au contraire, pense l'incertitude avec une approche probabiliste. Il se fonde les degrés de croyance rationnelle que sont les crédences qui évoluent à mesure que les données accessibles changent. On reconnaît alors que dans le monde réel, la connaissance est souvent incomplète. Ainsi, Aristote forme un raisonnement parfait structurant la vérité dans un monde idéal. La logique bayésienne, au contraire, fournit une méthode adaptée à un monde incertain.

De l'âme.

Les affections sont des formes engagées dans la matière, ainsi les phénomènes psychologiques peuvent s'interpréter par la dialectique ou la physique. On dira, par exemple, que la colère peut provenir d'un désir de vengeance ou qu'il s'agit d'un résultat lié au flux sanguin.

L'intelligence se distingue de la sensation. Nous possédons la capacité de produire des images en nous. Celle-ci peut s'exercer même en dehors des sensations, car je peux imaginer des choses qui n'existent pas. Les sensations sont alors toujours vraies, ne pouvant résulter que du réel. Les images que nous formons peuvent être fausses et nous tromper. Nous pouvons alors être influencés par notre imagination et adopter des comportements ou croyances erronés par manque d'intelligence, et parce que notre raisonnement peut être obscurci par la passion ou la maladie.

Éthique à Nicomaque.

Le bien est une fin, un objectif fixé. Si nous parvenons à saisir le bien suprême, alors nous saurons ce qu'il faut faire.

Les deux questions sont donc : quel est le bien idéal et comment le découvrir.

Pour Aristote, le bien poursuivi par l'état, s'appliquant à un peuple entier, est supérieur au bien individuel d'un seul citoyen. C'est donc lui qui pourra être posé comme ultime, et la science politique sera à même de le définir au mieux.

Quel sera alors le bien suprême qui sera l'objet de la politique. Pour Aristote, c'est le bonheur, mais la difficulté est alors de s'entendre sur sa définition. Selon les circonstances et les personnes, il s'identifiera au plaisir, à la richesse, aux honneurs, à la santé ou bien d'autres choses encore.

Aristote va alors distinguer trois façons de vivre : celle qui est orientée vers le plaisir et qui s'approche le plus de l'existence animale, celle où l'on recherche les honneurs (gloire ou pouvoir) et enfin celle qui vise la contemplation. De là, il aboutit à la conclusion que le bien ne saurait être quelque caractère commun, général et unique.

Le bien suprême devient alors celui en vue duquel on fait tout le reste. Il s'agit encore du bonheur et il convient maintenant de savoir comment devenir heureux. Nous partageons les sensations avec les animaux, mais la raison nous est propre. Donc, le bonheur est l'activité de l'âme dirigée vers la vertu. Et celle-ci n'a de sens que si elle s'exprime en acte. Il faut réellement agir selon des principes éthiques et ne pas se contenter d'en parler.

Toutefois, Aristote reconnaît que la richesse n'est pas inconciliable avec la vertu et qu'elle peut même favoriser sa réalisation en actes. « *Il est difficile de bien faire si l'on est dépourvu de ressources, car bien des actes exigent comme moyen d'exécution des amis, de l'argent, un certain pouvoir politique.* »

La volonté dans l'action est d'une grande importance, car c'est à force de pratiquer la justice, la tempérance et le courage que nous devenons justes, tempérants et courageux. Même si la manière dont on a été élevé dans l'enfance est importante, il faut rester attentifs à nos actes, car ce sont eux qui vont forger notre caractère. C'est une sorte de responsabilité éthique qui se dessine ici.

Les actes pervers résulteraient de l'ignorance. Seuls ceux qui sont ignorants par négligence sont coupables, il ne tenait qu'à eux de sortir de leur ignorance, les autres peuvent être pardonnés, car leurs actes n'étaient pas volontaires.

Enfin, l'amitié reste un élément essentiel. « *si les citoyens pratiquaient entre eux l'amitié, ils n'auraient nullement besoin de la justice [...], mais même en les supposant justes, ils auraient encore besoin de l'amitié* »

La physique.

La physique tend à expliquer le monde en cherchant pour chaque chose le pourquoi, c'est-à-dire la cause. Et pour Aristote, il y a une finalité dans la nature, mais les connaissances actuelles nous amènent plutôt à penser le contraire. Selon lui, également, chaque être ou objet possède son lieu propre dans l'espace. « Si rien n'y fait obstacle, chacun se porte vers son lieu propre, l'un en haut, l'autre en bas ».

Par ailleurs, le vide n'existerait pas, car un mouvement qui s'y produirait serait infini, rien ne venant l'arrêter. La conclusion est juste ; nous savons aujourd'hui effectivement que tout corps aura une trajectoire rectiligne continue s'il possède une impulsion initiale et qu'il se déplace dans le vide. Le phénomène décrit par Aristote n'a alors rien d'impossible, il se produit réellement.

C'est pour de tout autres raisons que nous pouvons dire de nos jours que le vide n'existe pas. Nous savons en effet que ce qui nous apparaît comme vide correspond à la superposition de champs quantiques en fluctuation. Ces fluctuations sont à l'origine de l'émergence et de l'annihilation constante de particules fantômes. Ce bouillonnement continual est la source de l'énergie du vide. Finalement, Aristote a raison tout en se trompant. Le vide n'existe pas, car il s'identifie en fait à une activité quantique permanente, et un corps qui s'y déplace possède bien une trajectoire rectiligne stable et quasi éternelle.

Penchons-nous maintenant un peu plus en détail sur la notion de mouvement en portant notre attention sur la chute libre et l'apesanteur. Dans le cadre classique de la physique newtonienne, la gravitation est une force qui attire les objets massifs les uns vers les autres. En chute libre, un corps n'est soumis qu'à cette force gravitationnelle. Le poids est alors la force qui vient s'opposer à la gravité. Ainsi, ce qui nous fait sentir notre poids vient du fait que la terre nous repousse vers le haut, venant contrecarrer l'attraction qui nous attire vers son centre. Cette force de répulsion est de nature électromagnétique.

Voyons en peu le détail : Si nous ne tombons pas à travers le sol, c'est parce que l'électromagnétisme entre en jeu. Tous les atomes sont entourés d'électrons. C'est donc le cas pour ceux qui constituent notre corps ainsi que pour ceux formant le sol. Lorsque deux électrons se rapprochent, ils se repoussent violemment. Cela s'explique d'une part via la répulsion électrostatique (les charges de signe identique se repoussent) et, d'autre part, avec la loi d'exclusion de Pauli (deux électrons de même état quantique ne peuvent occuper la même zone de l'espace). C'est cette force qui nous soutient et que nous ressentons comme étant notre poids. Ainsi, notre sensation de peser ne résulte pas directement de la gravité, mais de la réaction électromagnétique du sol qui nous repousse.

Poursuivons alors avec la gravité sous l'angle relativiste (Einstein) qui nous décrit une courbure de l'espace-temps. La masse-énergie déforme l'espace-temps, comme une boule de pétanque placée à la surface d'un trampoline y formerait un creux. Si la toile du trampoline représente l'espace, celui-ci n'est plus rectiligne et plat autour de la boule, mais il décrit une courbe. Les lignes de déformations sont appelées géodésiques. Il s'agit de lignes droites, mais dans un espace courbe. Un corps en chute libre ne subit alors aucune force. Il ne fait que suivre de façon rectiligne une géodésique courbe. La terre n'attire donc rien à elle. De par sa masse, elle déforme l'espace-temps alentour, créant une sorte de « creux » où les objets plus petits tombent. Au sol, ce n'est donc pas la gravité qui vous pousse vers le bas, mais le sol qui vous pousse vers le haut. En chute libre ou en apesanteur, rien ne vous retient et vous suivez librement la courbure de l'espace-temps. La gravitation est alors une accélération fictive. Dans un ascenseur qui serait en chute libre (non retenu par son câble ni freiné), un objet lâché flotterait auprès de vous qui seriez en apesanteur.

Alors pourquoi risquons-nous de mourir en tombant de très haut ou pourquoi notre voiture est-elle cabossée quand elle frappe trop vite un obstacle ?

Lorsque nous sommes simplement posés au sol, il y a équilibre entre la force gravitationnelle qui nous tire vers le bas et la force électromagnétique qui nous repousse vers le haut. Cet équilibre est statique, ce qui signifie qu'il n'y a pas d'énergie à dissiper. Dès qu'un objet tombe ou possède une certaine vitesse (la voiture), il acquiert de l'énergie cinétique. Cette énergie est proportionnelle à la masse et au carré de la vitesse. Selon la formule : $E_c = \frac{1}{2} mv^2$

En mouvement, un corps possède donc une certaine quantité d'énergie cinétique d'autant plus importante qu'il va vite et que sa masse est élevée. Dès que ce corps s'arrête brusquement, il n'y a plus de mouvement, et l'énergie cinétique est nulle. Mais selon le premier principe de la thermodynamique, l'énergie ne disparaît pas, elle ne peut que se transformer par échange de chaleur ou de travail avec l'extérieur. Donc, à l'impact se produiront des déformations élastiques (compressions, torsions, flexions), des déformations plastiques (casse, fissure, écrasement), un

dégagement de chaleur, des vibrations et parfois même une onde de choc. C'est de cette manière que l'énergie cinétique acquise, qui n'a plus lieu d'être une fois le mouvement stoppé, se transforme et se dissipe. Dans le cas d'un corps humain, cela se traduit par des lésions internes et des ruptures de tissus. Dans le cas de la voiture, il faudra faire intervenir un carrossier...

Terminons maintenant par la conception que nous avons aujourd'hui du vide.

Dans la physique classique, le vide est un espace sans aucune manifestation de la matière. Avec la physique quantique, ce concept est très différent.

Même lorsqu'aucune particule n'est présente, l'espace reste composé de champs quantiques qui interagissent. Ces champs subissent constamment d'infimes fluctuations. Des particules et antiparticules apparaissent et disparaissent de façon très rapide. Ce phénomène, appelé « bouillonnement quantique du vide », montre que le vide n'est pas l'absence de tout. Il possède en effet une activité permanente. Ce vide vibrant contiendrait de plus une énergie propre, dite énergie du vide. Celle-ci peut d'ailleurs se manifester dans certains phénomènes physiques mesurables.

Après cette digression sur la physique moderne, il convient d'en revenir à Aristote de qui nous pouvons dire que, bien qu'il se trompât, il avait cependant une vision assez correcte des choses. À savoir : le vide n'existe pas vraiment et, dans ce vide, il se produit bien un mouvement rectiligne continu.

Selon Aristote, le temps n'existe pas, puisque seul existe l'instant présent, sans cesse fuyant entre le passé qui n'existe plus et le futur qui n'est pas encore. L'instant serait, par ailleurs, indivisible. Cette idée permet à Aristote de résoudre le paradoxe de Zénon d'Élée en infirmant l'idée de division à l'infini du temps qui s'y trouve sous-tendue.

On sait aujourd'hui avec la relativité générale d'Einstein que le temps est une dimension au même titre que les trois autres dimensions spatiales dont nous faisons l'expérience quotidienne. Nous nous déplaçons sur cet axe du temps selon un mouvement qui nous est imposé, là où nous pouvons choisir notre direction dans l'espace. Le temps existe donc bien au même titre que la gauche et la droite, le haut et le bas...

Pour Aristote, l'univers est fini et harmonieux. Le monde est hiérarchisé et certains sont faits par nature pour être en bas ou en haut de l'échelle. Il y aurait, en effet, un lieu naturel pour toute chose et tout être. Mais le cosmos est aussi finalisé, régi par des causes finales. Enfin, l'esclavage est légitimé.

Épictète (50 apr. J.-C.)

Le manuel.

Pour atteindre le bonheur, il faut se concentrer uniquement sur ce qui dépend de nous et ne pas rechercher, par exemple, une forme de réussite sociale qui ne serait que partiellement liée à nos compétences, dépendrait du jugement des autres ou des circonstances. Nous n'en avons aucune maîtrise.

L'important est alors de saisir qu'autrui, le monde ou les circonstances sont hors de notre contrôle. Nous ne pouvons posséder en propre que les jugements que nous porterons sur les choses.

« Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur les choses. Ainsi la mort n'est rien de redoutable, mais le jugement que nous portons sur la mort en la déclarant redoutable, c'est là ce qui est redoutable »

Il faut alors souhaiter que les évènements se produisent comme ils le font ou le feront et non selon notre volonté, car ce n'est pas le réel extérieur qui nous atteint, mais seulement les jugements que nous en avons ou les idées que nous nous en faisons.

Il faut rester impassible (ataraxie stoïcienne) face aux évènements qui nous affectent, de même il ne faut s'engager dans aucune lutte dont l'issue ne dépend pas de nous.

Le sage sera également celui qui sera le plus souvent silencieux, et qui s'exprimera autrement en peu de mots.

Cette vision du monde devrait nous permettre de mieux faire face aux aléas de la vie. Mais il me semble clair qu'elle implique aussi un certain renoncement. Le monde peut être hostile et la société humaine injuste ; n'y changeons rien, cela est hors de notre portée. C'est oublier que le monde dans lequel il vit est en grande partie forgé par l'homme lui-même. Nous avons alors le pouvoir de rendre notre cadre de vie meilleur, ou de le transformer en enfer. En ce sens, un engagement devient utile, même en restant conscient que notre entreprise peut échouer. Je peux gagner ou perdre et, effectivement, en souffrir. Mais alors j'aurai au moins assumé la responsabilité que j'ai dans le monde des hommes. Rien ne nous oblige à subir le pire sans combattre, en bottant en touche avec des phrases qui prétendent que, puisque les choses me dépassent, il vaut mieux pour moi les ignorer ou faire le gros dos en attendant que la tempête se calme.

Marc Aurèle (121 apr. J.-C.)

Pensées pour moi-même.

Le déterminisme : les évènements ne se produisent pas par hasard, ils sont le résultat de toute une chaîne causale qui aboutit à ce qui est. « *quoi que ce soit qui t'arrive, cela t'était préparé de toute éternité, et l'enchaînement des causes avait filé ensemble pour toujours et ta substance et cet accident* ».

Cela étant, aucun évènement, fut-il douloureux ou non, ne peut se passer autrement, notre mort est elle-même programmée. Il ne sert alors à rien de se lamenter, puisque rien n'aurait pu être changé. « *Il faut aimer ce qui t'arrive [...] parce que cela était fait pour toi, te correspondait et survenait en quelque sorte à toi, d'en haut, de la chaîne des plus antiques causes* ».

On retrouve ensuite une interprétation de la pensée d'Épictète :

« *Les choses n'atteignent point l'âme, mais restent confinées au-dehors, et les troubles ne naissent que de la seule opinion qu'elle s'en fait* »

Il vaut mieux anticiper le pire afin de ne pas être déçu, y compris dans nos relations aux autres.

« *Dès l'aurore, dis-toi par avance : « je rencontrerai un indiscret, un ingrat, un insolent, un fourbe, un envieux, un insociable. Tous ces défauts sont arrivés à ces hommes par leur ignorance des biens et des maux. Pour moi, ayant jugé que la nature du coupable lui-même est d'être mon parent, non par la communauté du sang ou d'une même semence, mais par celle de l'intelligence, je ne puis éprouver du dommage de la part d'aucun d'eux, car aucun d'eux ne peut me couvrir de laideur. Je ne puis pas non plus m'irriter contre un parent, ni le prendre en haine, car nous sommes nés pour coopérer, comme les pieds, les mains, les paupières, les deux rangées de dent, celle d'en haut et celle d'en bas. Se comporter en adversaires les uns des autres est donc contre nature, et c'est agir en adversaire que de témoigner de l'animosité et de l'aversion ».*

« *Poursuivre l'impossible est d'un fou. Or il est impossible que les méchants ne commettent point quelque méchanceté* ». Une fois encore, baïsons les bras...

« *Ce qui vient des hommes est digne d'amour, en vertu de notre parenté commune ; digne aussi parfois d'une sorte de pitié, en raison de leur ignorance des biens et des maux* ». Il s'agit en quelque sorte d'aimer son prochain (selon la vision chrétienne) même s'il commet des actes ignobles.

C'est effectivement ce vers quoi il faudrait tendre. Mais alors, pourquoi ne pas essayer de combattre l'ignorance ? Pourquoi ne pas chercher à se protéger des individus les plus brutaux capables de tuer ou à les empêcher d'agir ? Pourquoi se résigner à ce qui est perçu comme une fatalité. Respecter son prochain n'implique pas de devoir tendre l'autre joue en cas d'agression. Espérer faire comprendre à une brute épaisse (et il y en a) qu'elle commet un acte inacceptable en l'incitant à recommencer afin qu'elle culpabilise davantage ou en entamant un dialogue raisonnable est voué à l'échec. Les brutes épaisses ne comprennent pas ce genre d'arguments. Il faudrait ou il aurait fallu les éduquer en combattant l'ignorance et la bêtise. Mais cela prend du temps.

Mais vivre constamment dans l'anticipation d'un avenir possiblement sombre nous place aussi dans une perspective angoissante, source évidente de stress. Je ne suis pas convaincu que cette pratique nous assure la sérénité. Elle peut en revanche nous aigrir moralement et accessoirement nous provoquer un ulcère à l'estomac...

Le cosmos est harmonie, ordre et beauté (on dirait aujourd’hui qu’il est plutôt contingence). Ainsi, se battre contre les évènements revient à fuir la nature dont nous sommes partie intégrante. « *S’irriter en effet contre quelque événement que ce soit, est se développer en dehors de la nature, en qui sont contenues, en tant que parties, les natures de chacun de tout le reste des êtres* ». « *Rien n’est mal de ce qui se fait selon la nature* ».

Mais nous savons aujourd’hui que les lois de l’univers comme celle de la nature sont indifférentes à tout ce qui est, autant qu’à ce que nous sommes. Il semble ne pas s’y dessiner de sens particulier. Ensuite, de par ce que notre conscience et notre intelligence nous permettent, il est en notre pouvoir de modifier notre réalité. Alors, refuser de changer quoi que ce soit revient à renoncer précisément à ce que l’évolution a fait de nous. Nous sommes le cosmos qui se pense. À ce titre, non seulement nous pouvons, mais, sachant la vie fragile, nous devons agir.

Toujours pour rester serein, Marc Aurèle nous propose de sortir du tourbillon de nos occupations quotidiennes où les activités ont parfois peu de sens. « *Cesse de te laisser emporter par le tourbillon. Insensés, en effet, sont ceux qui, à force d’agir, sont fatigués par la vie, et n’ont pas un but où diriger tout leur élan* ».

Ce n’est qu’une fois écartés les soucis du quotidien que l’on peut contempler et aimer le monde. Philosopher, se questionner sur ce qu’est l’univers et ce que nous y sommes nous-mêmes, prend du temps et demande de l’énergie. Quand nous sommes totalement absorbés dans nos soucis domestiques, ou que l’on est trop perturbés par la question de la fin du mois, il est difficile de prendre le recul suffisant pour la philosophie, et beaucoup d’autres choses d’ailleurs. Hélas, cette dépendance absolue à ce qui nous permet de survivre n’est pas toujours choisie.

Marc Aurèle montre ensuite que même ce qui nous semble mauvais s’inscrit en fait dans un ensemble plus vaste qui, lui, est en parfaite harmonie. En ayant la vision de ce tout, on comprend alors la nécessité de chaque chose, y compris les plus néfastes en apparence. Même au travers du pire, il y a alors toujours raison de se réjouir.

« *un homme qui aurait le sentiment et l’intelligence profonde de tout ce qui se passe dans le tout, ne trouverait pour ainsi dire presque rien, même en ce qui arrive par voie de conséquence, qui ne comporte un certain charme particulier* »

« *Tout ce qui convient à la Nature du monde te convient ! Tout est fruit pour moi de ce que produisent tes saisons, ô Nature ! tout vient de toi, tout réside en toi, tout retourne en toi* »

Cette vision rappelle, dans une certaine mesure, Saint-Augustin et surtout la théodicée de Leibniz qui pose que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles. Le mal est présent, mais Dieu est bon, donc s’il en est ainsi, c’est que même Dieu ne pouvait mieux faire. Nous vivons donc dans la meilleure configuration possible, même le créateur ne pouvant y interdire tout mal. Lorsque nous pensons que les choses sont mal faites, c’est que nous ne percevons qu’un infime détail du tableau d’ensemble. Ce que nous observons alors, un peu comme à la loupe, nous semble laid et insensé. Ce n’est qu’en prenant du recul que nous comprenons que tout s’inscrit en fait dans une œuvre complète pleine d’harmonie.

Le monde est cosmos et non-chaos.

« *Souviens-toi que tout ce qui arrive, arrive justement. Je ne dis pas seulement : arrive selon la suite, mais encore selon la justice* »

Ce qui est finalement à éviter dans un tel contexte est de refuser le monde tel qu'il se présente, de se révolter, ou de se plaindre. Mais on retrouve là le renoncement dont nous venons de parler.

Ensuite, la mort n'est pas à craindre, car elle fait partie du cours des choses et il faut s'y préparer afin de relativiser ce qui nous arrive pour autant, rien ne lui résiste et nous sommes parfois bien présomptueux en croyant réaliser de grandes choses ou en nous sentant indispensables. L'harmonie de tout a, certes, prévu notre place, mais elle a tout autant, et d'ores et déjà, programmé notre départ. Le cosmos saura se passer de chacun d'entre nous, y compris les plus grands.

« Hippocrate, après avoir guéri bien des malades, tomba malade lui-même et mourut. Alexandre, Pompé, Caïus César, après avoir tant de fois détruit de fond en comble des villes entières et taillé en pièces une bataille rangée de nombreuses myriades de cavaliers et fantassins, finirent eux aussi par sortir de la vie »

« Considère sans cesse combien de médecins sont morts après avoir tant de fois froncé les sourcils sur les malades ; combien de philosophes, après s'être obstinés à discourir indéfiniment sur la mort et l'immortalité ; combien de chefs, après avoir fait périr tant de gens ; combien de villes, pour ainsi dire sont mortes toutes entières : Herculaneum, et d'autres innombrables ! »

« le temps de la vie de l'homme, un instant ; sa substance fluente ; ses sensations, indistinctes ; l'assemblage de tout son corps, une facile décomposition ; son âme, un tourbillon ; son destin, difficilement conjecturable ; sa renommée, une vague opinion. Pour le dire en un mot, tout ce qui est de son corps est eau courante ; tout ce qui est de son âme, songe et fumée. Sa vie est une guerre, un séjour sur une terre étrangère ; sa renommée posthume, un oubli »

« les mots, usuels autrefois, ne sont plus aujourd'hui que termes de lexique. De même, les noms des hommes, très célèbres autrefois, ne sont plus guère aujourd'hui que termes de lexique : Camille, César, tout cela s'efface sans tarder dans la légende, et bientôt aussi un oubli total l'a enseveli. Et je dis cela au sujet d'hommes qui ont, en quelque sorte, brillé d'un éclat merveilleux, car les autres, dès qu'ils ont expiré, sont inconnus, ignorés ».

Toutes les réalisations humaines sont alors vaines et sans valeur. C'est en ce sens aussi que la mort n'est pas grave, puisqu'elle ne détruit finalement rien d'important ni d'irremplaçable.

Enfin, le sage ne devrait pas chercher à étudier pour comprendre le monde, la connaissance pouvant être source d'angoisse. L'ignorance pourrait, au contraire, apaiser. « Quant à ta soif de livres, rejette-la, afin de ne pas mourir en murmurant, mais véritablement apaisé »

En guise de conclusion personnelle résumant les idées-forces du propos de Marc Aurèle, je dirai qu'il y défend une thèse où le bonheur ultime et l'équilibre s'obtiennent en vivant comme l'arbre au fond du jardin. Mais est-ce suffisant pour un animal que l'évolution (et donc la nature incluse au grand tout) a rendu suffisamment conscient pour être en mesure de réinventer le monde...

Jean Pic de la Mirandole (1463 – 1494)
(*Giovanni Pico della Mirandola*)

Les bases de l'humanisme. (DISCOURS SUR DE LA DIGNITÉ DE L'HOMME)

Dieu n'aurait donné à l'homme aucune place déterminée ni d'aspect propre ni de don particulier afin qu'il trouve lui-même sa place ainsi que l'aspect et les dons qu'il souhaite, et ceci selon sa propre idée. Le reste de la nature est bridé par des lois prescrites, mais il n'y a pas de restrictions pour l'humain. La nature humaine est donc construite librement par le jugement dont l'homme est capable. Si nous ne sommes ni célestes, ni terrestres, ni mortels, ni immortels, c'est pour que notre pouvoir arbitral nous permette de nous modeler et nous façonner nous-mêmes. Mais alors, nous pourrons autant dégénérer en formes inférieures et bestiales que nous élèver en formes supérieures et divines.

À leur naissance, les bêtes sont d'emblée ce qu'elles sont destinées à être, mais l'homme va se construire au fil de son parcours.

Si un homme est livré à son ventre ou troublé par son imagination et esclave de ses sens, alors il se confond avec la bête. Il faut alors discerner toutes choses selon la droite raison.

Que faut-il retenir de tout cela : notre condition native nous permet d'être ce que nous voulons, il faut alors veiller par-dessus tout à ne pas ignorer notre haute charge (responsabilité) et ne jamais devenir semblables à des animaux privés de raison. En ce sens, il conviendrait de briser l'impétuosité des passions et d'éliminer la crasse de l'ignorance. Il faut aussi ne pas renoncer paresseusement à la partie raisonnable de notre âme et, au contraire, la diriger assidûment par l'entraînement et la régulation dialectique. Simplement : il faut vouloir l'effort qui consiste à mobiliser notre raison.

Enfin, il ne faut philosopher que pour connaître la vérité et non en vue d'un profit ou pour satisfaire une ambition, et pour atteindre cette connaissance de la vérité, rien ne vaut l'exercice répété de la discussion.

On peut constater aujourd'hui que ce projet humaniste s'est révélé pour partie utopique. L'histoire montre que l'humanité n'a cessé de sombrer régulièrement dans la bestialité avec les guerres de religion, les totalitarismes, les génocides et jusqu'aux conflits contemporains. Des instincts de domination, de peur ou de cupidité nous guident souvent. L'idéal humaniste demeure alors fragile et doit sans cesse être défendu.

Dans le même ordre d'idée, la destruction écologique massive à laquelle nous assistons va à l'encontre de la « haute charge » dont parle Pic de la Mirandole. Nous n'habitons pas le monde de manière éclairée et respectueuse, mais nous ne poursuivons que des logiques de consommation et de profit. Nous sommes alors des super-prédateurs, mais qui ne possèdent pas l'instinct animal qui assure la régulation des équilibres naturels.

Ensuite, pour « ne jamais devenir semblables à des animaux privés de raison », une éthique du rapport à autrui s'imposerait. En ce sens, l'indifférence aux souffrances humaines à notre porte ou aux tragédies lointaines traduit un oubli de notre dignité.

Comme l'écrit Pic de la Mirandole, « nous pourrons autant dégénérer en formes inférieures et bestiales que nous élèver en formes supérieures et divines » : il y a là une réelle ambiguïté. Celle-ci se manifeste ainsi dans les grandes réalisations humaines (arts, sciences, droits humains) autant que dans les pires actions (violence de masse, destruction écologique, exploitation). L'homme pouvant toujours trahir sa propre dignité, il est donc primordial de réorienter nos sociétés vers davantage de justice, de respect et de raison. L'idéal humaniste doit rester présent en nous afin que nous le fassions vivre.

Nicolas Machiavel (1469-1527)

Machiavel s'intéresse à la manière d'obtenir le pouvoir, puis de le conserver. Il s'agit d'une approche purement technique de la politique qui ne laisse aucune place aux idéaux, ne s'intéressant qu'à l'efficacité. Selon lui, les hommes ne sont guidés que par leurs passions et le prince se doit alors d'user de la loi tout autant que de la force pour s'imposer. Seul le pouvoir a de l'importance et « la fin justifie les moyens ». Il faut être « renard et lion à la fois » en employant la ruse et la force. Le prince doit alors être doté de la « virtu », une faculté qui lui permet de saisir tout ce que peut lui offrir la fortune (hasard).

Sur le plan politique, Machiavel rompt ainsi avec toute forme d'idéalisme moral. Le dirigeant doit agir avec énergie, intelligence et audace en vue d'imposer sa volonté. Il doit également savoir saisir chaque opportunité (virtu). S'il doit y avoir un but, il ne peut être que la préservation de la grandeur de l'état. Il s'agit de voir le mode de gouvernement avec pragmatisme.

Ce discours peut être rapproché de celui de La Boétie ; Machiavel se plaçant du point de vue du souverain, la Boétie de celui du peuple soumis.

Ainsi pour Machiavel, le prince exerce son pouvoir, car il sait manipuler les circonstances avec habileté, mais, pour La Boétie, il ne règne que grâce à l'acceptation tacite de ses sujets. Dans les deux cas, il s'agit bien d'un rapport de force. La Boétie indique ensuite que l'un des moyens à l'usage des tyrans est la mise en place d'un réseau de dépendances faisant oublier les contraintes réelles. Machiavel, insiste, quant à lui, sur l'art de sembler vertueux tout en dissimulant la violence et en étant pleinement conscient que l'image est une arme politique. Il y a d'un côté un système d'asservissement, de l'autre des ruses machiavéliques.

Machiavel sépare la morale privée de l'efficacité politique en indiquant que le bon prince doit gouverner habilement, même s'il fait preuve d'autorité. Pour la Boétie, par contre, la seule issue est la rupture du lien volontaire de soumission. Finalement, le prince manipule et met en scène sa puissance par la ruse et la force, et le peuple, habitué, séduit, acheté ou torturé, intègre cette image et se soumet. Machiavel montre alors comment le pouvoir s'impose et La Boétie explique pourquoi il dure, malgré sa fragilité, face à l'ensemble du peuple.

Étienne de La Boétie (1530 – 1563)

« Soyez résolus à ne plus servir, et vous voilà libres. »

Ce n'est pas le pouvoir qui crée l'obéissance, mais c'est elle qui génère le pouvoir. La domination de la majorité par une minorité ne dépend que de l'assentiment et de la servilité de la multitude.

Dans son discours sur la servitude volontaire, La Boétie explique que la domination politique n'est possible que grâce à la soumission volontaire des peuples. Les hommes ayant naturellement un désir de liberté, la servitude n'est pas naturelle. Les peuples se soumettent par lâcheté, avec passivité, par ignorance ou par intérêt personnel. Les peuples devraient alors prendre conscience de leur pouvoir et de leur capacité à se libérer de leur oppression.

Les tyrans se maintiennent au pouvoir grâce à différentes stratégies. D'abord vient l'usage de la force pour asseoir la domination avec une armée et une police qui peuvent maintenir l'ordre et stopper toute contestation. Le tyran va ensuite utiliser la propagande et la manipulation. Il peut contrôler les médias, la culture et l'éducation pour faire passer des messages justifiant la domination et l'ordre établi. Mais il peut aussi encourager la division du peuple en usant de la corruption et du clientélisme pour s'assurer la loyauté de certains groupes au détriment d'autres (diviser pour mieux régner). En attribuant à certaines personnes ce qu'elles désirent (fragment de pouvoir, richesse, etc.) on constitue un groupe de privilégiés qui tirent profit du régime. Ceux-là seront acquis au tyran qui possédera alors une base qui va le soutenir au sein même du peuple. Enfin, le pouvoir peut s'appuyer sur la peur et la terreur pour se maintenir en recourant à des exécutions, en persécutant ou en torturant afin de décourager toute contestation.

Les tyrans se maintiennent alors au pouvoir en utilisant la force, la propagande, la division et la peur pour opprimer les peuples et les conserver dans la servitude.

Noam Chomsky complétera cette vision à la fin des années 1970 avec la fabrique du consentement. Il élabore une critique du pouvoir et des médias dans la société démocratique. Selon lui, les dirigeants élus représentent en fait les intérêts d'une classe sociale dominante autant que ceux de grands groupes économiques. Ne pouvant imposer leurs décisions, ils fabriquent l'adhésion de l'opinion générale à celles-ci. À cette fin, ils emploient les médias qui présenteront une idéologie préformatée, de sorte que l'accord de la majorité finisse par apparaître comme le résultat d'un raisonnement solide. Les ultra-riches, les grandes entreprises, le gouvernement et les médias travaillent alors de concert pour défendre leurs intérêts communs. C'est alors à chaque citoyen de rechercher une information objective et complète provenant de sources variées (car les médias mentent aussi souvent par omission).

Cela devient toutefois difficile dans le contexte existant pour plusieurs raisons.

De nombreuses fausses informations circulent. Elles sont souvent sensationnalistes, elles jouent sur l'émotion et sont mieux relayées que les vraies sur le web, voire dans les médias. Ainsi, les faits peuvent être déformés, conduisant à une compréhension biaisée de l'actualité. En parallèle, les réseaux sociaux emploient des algorithmes qui enferment l'utilisateur dans des chambres d'écho où il n'est confronté qu'à des idées comparables aux siennes. Tout débat incluant des opinions différentes devient alors difficile. Chacun campe sur ses positions et la situation se fige. Les choses sont encore plus dangereuses avec l'IA et les deepfakes. Par ce biais, des contenus entièrement falsifiés ne peuvent plus être distingués du réel. Il faut douter même de ce que l'on voit cependant de ses propres yeux. Ensuite, sans doute en réaction à la complexité de notre monde, certains diffusent des thèses complotistes. Ces pseudo-information sont amplifiées par des groupes qui renforcent par là leur identité.

Dans cet environnement, il devient indispensable d'être vigilant, critique et de posséder de bonnes sources d'information. Mais cela implique une charge importante. En effet, il ne suffit plus d'accéder à une actualité. Il faut trier les contenus, les vérifier, les contextualiser, tout en restant capable de modérer ses propres certitudes.

René Descartes (1596 – 1650)

L'argument du cogito :

Au départ, nous trouvons le doute méthodique. Il consiste en une analyse organisée de nos connaissances pour « S'éveiller du sommeil dogmatique où l'on est persuadé de savoir ». Il faut alors établir de nouveaux principes en testant nos connaissances par le doute et en évitant les vices épistémiques.

Pour nous aider dans cette démarche vient le critère de vérité. Les idées doivent être claires et distinctes. Qu'elles soient claires signifie qu'elles ne sont pas ambiguës. Il ne peut y avoir de polysémie. Qu'elles soient distinctes signifie qu'elles ne se rapportent qu'à une seule question à la fois. On pourrait y adjoindre la notion d'absence de variables cachées. Les éléments pris en compte dans la réflexion ne doivent pas dissimuler certains paramètres passant inaperçus et liés à tout autre chose. À ce stade est alors posé le principe d'une méthode permettant de distinguer le vrai du faux, et d'accroître le savoir en vue d'aboutir à une connaissance certaine. Ce que propose Descartes en la matière ne s'apparente pas directement à la méthode scientifique actuelle, mais en pose les bases.

Descartes évoque ensuite la non-fiabilité de nos cinq sens, l'impossible distinction entre le rêve et la réalité, le dieu trompeur (un dieu, même bon et tout puissant, aurait pu vouloir ou accepter que je me trompe ou sois trompé), et enfin le malin génie qui tromperait notre crédulité par tout ce que nous pouvons éprouver, et rien n'existerait alors vraiment.

Mais enfin se dessine le cogito. Tout pourrait être illusoire et le doute devient radical. Mais le fait que je doute implique que je pense, et même au sein d'une totale illusion mon doute, et donc ma pensée existent. Je peux ensuite être trompé, et peu importe par qui, selon de bonnes ou de mauvaises intentions. Mais cette fois encore, si l'on trompe ; c'est qu'il y a quelqu'un à tromper. Alors, si je pense, je suis. Mon existence est certaine, car je sais que je pense, elle est la seule vérité première. Elle correspond à une expérience immédiate au sein du monde, qui existe comme telle, quelle que puisse être la nature de l'univers qui me contient, et que je sois ou non en mesure de le comprendre. Alors je suis, j'existe.

« De sorte qu'après y avoir bien pensé, il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit ».

« je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense »

« qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »

Mais la vérité n'est-elle pas dans la matière plutôt que dans la chose qui pense ? Pour nous montrer que non, Descartes recourt à la comparaison avec un morceau de cire. Quand la cire est froide, elle possède certains attributs (forme, couleur, etc.), lorsqu'elle est chauffée, ses caractéristiques changent (elle devient liquide). Notre perception est alors trompeuse, et l'observation de la matière ne nous amène à aucune vérité absolue. Seul l'entendement peut donc nous y donner accès. Ce qui reste invariant, c'est ce que nous percevons d'un objet par abstraction, nous ne parlons plus de caractéristiques spécifiques à une observation, mais nous manipulons des concepts généraux.

Au-delà de ce raisonnement fondamental, Descartes pense que les mathématiques constituent une science certaine dans la mesure où « que je veille ou que je dorme, deux et trois ensemble formeront toujours cinq ».

Au sujet de l'existence de Dieu, Descartes développe une pensée qui s'approche de l'argument ontologique qui cherche à démontrer l'existence de Dieu par la seule raison, sans passer par l'expérience.

« *Il faut nécessairement conclure que Dieu existe ; car je n'aurais pas l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie »*

L'argument ontologique est d'abord formulé par Saint-Anselme. Schématiquement, il correspond à ceci :

- Dieu est l'être tel que rien de plus grand ne peut être pensé
- Or, exister réellement est plus grand que de n'être qu'imaginé
- Donc, Dieu existe nécessairement en réalité

Chez Descartes, cet argument devient :

- Dieu est un être parfait garant de la vérité
- L'existence fait partie de la perfection
- Concevoir l'absence d'un dieu comporte donc une contradiction
- Donc, Dieu existe

De même, j'ai en moi l'idée d'un être infini et parfait, or je suis moi-même fini et imparfait, je ne peux donc être à l'origine de l'idée de Dieu et c'est forcément lui qui l'a placée en moi. Par conséquent, Dieu existe.

Les animaux-machines :

« *Je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, seulement par la disposition de ses organes »*

Les animaux sont comme des machines complexes, mais sans âme ni conscience. Ils n'agissent que mécaniquement en suivant les lois de la nature. Les actions conscientes et délibérées supposent la présence d'une âme, ce qui est une spécificité de l'homme. Chez lui, le corps régi par des principes instinctifs se distingue de l'âme immatérielle, immortelle et libre, permettant la pensée. Ainsi, même si son corps fonctionne comme une machine, l'homme n'en est pas une.

Ce dualisme fonctionnerait grâce à l'interaction entre l'âme et le corps se situant dans la glande pinéale.

Descartes pense que les animaux ne font pas réellement l'expérience de ce qu'ils paraissent néanmoins ressentir. Ils singeraient seulement leurs propres attitudes, il n'y a donc pas d'obligation morale envers eux, hormis en considérant qu'une certaine compassion pour les animaux peut éviter l'accoutumance à la cruauté.

Déjà à l'époque de Descartes, ces propos étaient critiqués par certains penseurs qui accordaient aux animaux une sorte d'âme sensitive qui leur aurait permis d'éprouver des sensations réelles. Mais La Méttrie pensait clairement que le dualisme corps-esprit était une illusion, l'âme n'étant qu'une manifestation spontanée de la matière vivante.

Plus tard, Jeremy Bentham proposera une morale fondée sur le principe de l'utilité visant à favoriser le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Et ce principe ne se limite pas aux humains, mais à tout être pouvant souffrir. Concernant les animaux, la question devient alors : peuvent-ils souffrir ?

Puisqu'ils ressentent la douleur, il faut étendre la morale utilitariste à ce qui les concerne. Dans le cadre de l'utilitarisme, une action doit être évaluée selon ses effets pour maximiser le bonheur, qui réside dans la satisfaction des désirs, et minimiser la souffrance, et ceci pour le plus grand nombre d'individus possible.

Pour Rousseau, l'homme et l'animal partagent la sensibilité. Il existerait alors chez nous une sorte de pitié naturelle qui nous pousserait à ne pas faire souffrir autrui, y compris les bêtes. En effet, la sensibilité passerait avant la raison dans les fondements de la morale.

Aujourd'hui, de nombreuses expériences réalisées par des neuroscientifiques, des éthologues et des psychologues semblent montrer assez clairement que les animaux possèdent à minima une forme de conscience primitive et peut-être bien davantage pour certains d'entre eux.

Par exemple :

- * les singes capucins perçoivent l'injustice et seraient capables d'une sorte de jugement moral
- * Les chimpanzés font preuve d'empathie, ont des réactions coopératives complexes et savent reconnaître les émotions d'autrui
- * Les grands singes, les éléphants, certains dauphins et plusieurs oiseaux savent se reconnaître dans un miroir (test du miroir avec une marque placée sur l'animal)
- * Les dauphins possèdent un système de communication gestuel ou vocal codifié indiquant la perception d'eux-mêmes et une intentionnalité ; ce qui suppose une forme de conscience individuelle
- * En appliquant la TII (théorie de l'information intégrée en neurobiologie) aux animaux, on montre que certains d'entre eux (pieuvres, corbeaux, dauphins) possèdent des capacités de traitement comparables à celles des humains. Leur structure cérébrale permettrait alors bien des états de conscience.
- * On a également montré que les poulpes, les crabes et les homards peuvent ressentir la douleur

Il semble donc de plus en plus clair que les animaux sont non seulement sensibles, mais posséderaient même pour certains d'entre eux une forme de conscience. La science actuelle montre alors que nous sommes très loin de la conception cartésienne en ce qui concerne les animaux.

À tel point qu'en 2012, la Déclaration de Cambridge sur la conscience a été rédigée par Philip Low accompagné d'autres scientifiques. Elle se conclut ainsi :

Nous faisons la déclaration suivante : « L'absence de néocortex ne semble pas empêcher un organisme d'éprouver des états affectifs. Des données convergentes indiquent que les animaux non-humains possèdent les substrats neuroanatomiques, neurochimiques et neurophysiologiques des états conscients, ainsi que la capacité de se livrer à des comportements intentionnels. Par conséquent, la force des preuves nous amène à conclure que les humains ne sont pas seuls à posséder les substrats neurologiques de la conscience. Des animaux non-humains, notamment l'ensemble des mammifères et des oiseaux ainsi que de nombreuses autres espèces telles que les pieuvres, possèdent également ces substrats neurologiques. »

Cette déclaration reçoit aujourd'hui un consensus large, mais nuancé.

Ce qui est admis est que la conscience n'est pas strictement humaine, elle pourrait concerter aussi des mammifères supérieurs, certains oiseaux et des céphalopodes. De même, des structures cérébrales comparables à celles de l'homme sont observées chez des animaux, et pourraient donc impliquer des fonctionnalités analogues pouvant générer des états mentaux subjectifs.

Néanmoins, il faut rappeler que la conscience n'est elle-même pas encore clairement définie. Le terme pourrait alors désigner des expériences peut-être différentes. Les tests comportementaux seraient encore limités et il serait nécessaire de les pousser plus avant. Enfin, si le consensus est assez solide en ce qui concerne les mammifères et les oiseaux, il l'est moins au sujet des reptiles ou des poissons...

Les animaux posséderaient alors sans doute une conscience moins évoluée que la nôtre, certainement aussi différente. En effet, nos perceptions de l'environnement sont à l'origine de la manière dont nous appréhendons le monde. Éprouver différemment revient alors à penser autrement. Prenons l'exemple d'un dauphin, il vit dans un espace liquide à trois dimensions. S'il possède effectivement des ressentis subjectifs et la notion de soi, il est clair que son expérience ne sera pas comparable à celle des hommes. Nous partageons le référentiel commun que représente l'environnement extérieur, mais nous ne le vivons pas de la même façon. Quoi qu'il en soit, la voie est donc ouverte vers une éthique supposant des droits pour les animaux.

Pour Descartes, maintenant, l'homme possède le libre arbitre.

« La volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte. Et ce que j'appelle libre arbitre, c'est une puissance de se déterminer à faire une chose ou à ne la point faire, c'est-à-dire à affirmer ou nier, poursuivre ou fuir, selon que l'entendement nous propose du bien ou du mal. »

« Je sens que c'est en mon pouvoir de me retenir d'affirmer ce que je ne connais pas assez, et ainsi que je suis libre. »

La liberté humaine est alors inconditionnelle, elle se manifeste par la possibilité du jugement ainsi que de celle de le différer, elle est source de responsabilité par choix possible entre le bien et le mal.

« Chez Descartes, l'acquisition des connaissances scientifiques ne se limite pas à une quête désintéressée de vérité : elle vise également un usage pratique, ordonné à l'amélioration de la condition humaine. Si la science repose sur des principes rationnels visant une sagesse fondée sur la clarté et la certitude, son but n'est pas purement spéculatif. Comme il l'affirme dans la sixième partie du Discours de la méthode, il s'agit de devenir « maîtres et possesseurs de la nature », notamment afin de contribuer à « la conservation de la santé », qu'il considère comme « le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ». Descartes se fait ainsi le défenseur d'une recherche fondamentale éclairée par la raison, mais orientée vers une transformation du monde, au service du progrès humain. »

Sur ce plan, il défend à la fois le rationalisme et l'empirisme.

La raison seule peut fonder la connaissance véritable.

« Les mathématiques et la géométrie seules traitent d'un objet si pur et si simple qu'elles n'admettent alors absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, et qu'elles consistent toutes entières à tirer des conséquences par voie de déduction rationnelle ».

L'expérience peut toutefois rester utile dans le domaine des sciences de la nature.

« il faut faire diverses expériences, observer les effets particuliers, pour ensuite en tirer des règles. »

« mais je suis bien persuadé que nous en pourrions venir à des connaissances fort utiles à la vie, et même découvrir plusieurs inventions qui soulageraient les infirmités des hommes. »

Mais l'expérience n'est pas source de vérité, elle n'est qu'un instrument de vérification.

« Je n'ai pas besoin de l'expérience, sinon pour m'assurer que les choses se sont passées ainsi, et non autrement. »

Enfin, on ne peut accéder à la vérité des choses qu'en passant par une méthode. Une méthode est alors « *un ensemble de règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité, et de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable* ». Cette méthode doit montrer « *comment il faut user de l'intuition intellectuelle pour ne pas glisser dans l'erreur, et comment on doit trouver des chemins déductifs pour parvenir à la connaissance de toutes choses* ».

Précisons cela en partant du syllogisme² tel que proposé par Aristote. Il s'agit d'un raisonnement logique composé de trois propositions.

- Une majeure (règle générale)
- Une mineure (cas particulier)
- Une conclusion (déduction logique)

Par exemple : Majeure → Tous les hommes sont mortels, Mineure → Socrate est un homme, Conclusion → Socrate est mortel.

Descartes critique ce mode de raisonnement, car il ne peut produire de connaissances nouvelles, tout devant être déjà connu dans les prémisses.

La méthode cartésienne vient alors en opposition à ce mode de raisonnement.

- Il part de l'évidence via les idées claires et distinctes
- L'analyse vient ensuite où l'on va décomposer les problèmes
- Puis la synthèse où les éléments seront remontés du plus simple au plus complexe
- Enfin, la vérification se fera en réexaminant les raisonnements.

Cette méthode vise à produire du savoir nouveau et surtout à fonder la connaissance sur la certitude en progressant méthodiquement vers des vérités indubitables.

Pour Descartes, le bon usage de la raison et de la volonté (c'est-à-dire le jugement droit et la ferme résolution de suivre ce que l'on juge le meilleur) suffit à fonder l'estime de soi, indépendamment du succès ou de l'échec extérieur. Cette estime, fondée sur la conscience d'avoir bien agi selon notre nature raisonnable, est la source véritable du contentement intérieur et du bonheur. Il ne s'agit pas de se réjouir d'un échec, mais de ne pas être abattu par lui si l'on a fait de son mieux.

² Parallèlement à la définition aristotélicienne du syllogisme, le mot prend aussi d'autres sens. Il peut représenter tout raisonnement formel basé sur des déductions logiques, mais aussi renvoyer à une argumentation fallacieuse (comme les chiens sont des animaux, les chats sont des animaux, donc les chiens sont des chats), enfin il peut être question de rhétorique.

Blaise Pascal (1623 – 1662)

Pascal va développer un argumentaire visant à convaincre les sceptiques de croire en Dieu sous la forme d'un pari.

Le point de départ en est que l'existence de Dieu ne peut être ni démontrée ni réfutée. L'homme est donc forcé de parier, sachant que vivre comme s'il existait ou non constitue déjà une forme d'engagement. Il faut alors raisonner en termes de gains ou de pertes. Si l'on croit en lui et que Dieu existe, on gagne la vie éternelle et on ne perd pratiquement rien s'il n'existe pas. L'incroyant subit une perte infinie (la damnation) s'il se trompe et ne gagne qu'un peu de plaisir et de liberté s'il a raison. Il y a donc tout intérêt à vivre comme si Dieu existait. Selon Pascal, même par simple décision stratégique au départ, le choix de Dieu, via la pratique de la religion, peut ouvrir à la foi véritable par la suite.

Comment interpréter cela dans un contexte contemporain sécularisé où la damnation éternelle n'a plus aucune prise sur les esprits ? Il faudrait reformuler le pari en termes d'accomplissement existentiel, de sens de la vie ou d'espérance. En somme, même si l'on ne peut prouver son existence, vivre comme si Dieu existait peut donner davantage de sens à l'existence en procurant une paix intérieure. S'il n'existe pas, on n'aura rien perdu d'essentiel tout en ayant peut-être mieux vécu. Hors de toute croyance peut se dessiner une vie sans transcendance où le sentiment d'absurde se développe.

Dans cette façon de voir, le Dieu n'est donc plus forcément celui des religions, comme le christianisme ou l'islam. Il représente davantage une présence symbolique, un sens ou un principe de nature supérieure, l'idée d'un bien absolu et une ouverture vers la transcendance. Il s'apparente plutôt à un principe qu'à un être. Cette idée de dieu permet alors peut-être de s'orienter plus significativement vers le bien, de trouver une force morale face aux épreuves, de faire partie d'une communauté et de trouver une espérance dans un monde nihiliste.

Et Pascal ressent bien cette angoisse existentielle de l'homme perdu dans l'immensité d'un univers infini, froid et silencieux. L'homme n'y trouve qu'une existence infime, fragile, éphémère et sans repère.

Mais ici on peut rappeler Camus avec le mythe de Sisyphe, qui indique qu'il faut vivre comme si la vie avait un sens. C'est ici également un pari existentiel qui est fait, mais sans référence au divin et sans aucun dogme. Il est alors possible de gagner tout ce que nous avons vu ci-dessus simplement en donnant du sens là où il semble ne pas y en avoir...

« *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.* » C'est la misère de l'homme sans dieu perdu entre l'infiniment grand et l'infiniment petit. Mais connaître sa misère permet de la dépasser. « *La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable ; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. Penser fait la grandeur de l'homme.* » « *L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue ; parce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser. Voilà le principe de la morale.* »

L'une des facultés premières de l'homme est sa raison, mais elle a ses limites. Elle est finie et relative : « *Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà* », mais permet des réussites incontestables dans les sciences. Il y a alors deux excès : exclure la raison et n'admettre qu'elle. Ainsi, au-delà de l'esprit mathématique, il faut entendre l'esprit de finesse orienté par le cœur et l'intuition « *le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point* ».

« *Les hommes, n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, se sont avisés pour se rendre heureux de n'y point penser.* »

Baruch Spinoza (1632 – 1677)

Dans l'éthique, Spinoza identifie Dieu à la nature « *La puissance même de Dieu, autrement dit de la Nature* ». Cela implique qu'il n'y a pas de dieu transcendant extérieur au monde. Il s'agit en quelque sorte d'un athéisme dissimulé.

Jusque-là, on considérait que l'homme était une substance possédant des attributs (beauté, traits de caractère, etc.). Pour Spinoza, l'homme est lui-même un attribut de l'ensemble plus large que constitue la nature, autrement dit ; l'homme ainsi que tout ce qui est sont attributs de dieu. Il s'agit d'une vision finalement assez moderne où nous devons parties de tout un écosystème duquel nous ne sommes pas extérieurs.

Ensuite, il ne faut pas humaniser Dieu. « *Dieu est toute autre chose que ce que les hommes, d'ordinaire, entendent vulgairement par là. La volonté et l'intellect réels de Dieu divergent de notre conception traditionnelle de la volonté et de l'entendement* ». Si Dieu s'identifie à la nature, tout découle de lui comme tel, et non de sa volonté. L'univers est alors clairement déterministe. Rien ne serait alors contingent ou lié au hasard. « *Dans la nature des choses, il n'y a rien de contingent, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine, à exister et à opérer d'une manière précise* ».

On sait aujourd'hui que cette vision n'est pas totalement exacte. L'univers est fait autant de déterminisme que de contingence et de hasard.

* Sur le plan de la cosmologie, le développement de l'univers depuis le Big-Bang suit des équations bien définies (relativité générale, thermodynamique...), mais les constantes fondamentales (vitesse de la lumière, constante de Planck) semblent tout à fait arbitraires.

* L'émergence de la vie résulte à la fois de la chimie qui repose sur des lois physiques précises, mais aussi de ce qui apparaît comme un concours de circonstances favorables très improbable. Par la suite, l'évolution ne suit pas une direction privilégiée, elle procède autant par hasard que par nécessité.

* La mécanique quantique est régie par des lois déterministes en apparence. Néanmoins, lors d'une mesure, certains résultats sont indéterminés, seule une probabilité peut être obtenue.

* On connaît également les théories du chaos. Elles décrivent des systèmes obéissant à des lois entièrement déterministes, mais qui sont extrêmement sensibles aux conditions initiales. Une infime variation de l'état de départ produit en évolution radicalement différente (on parle d'effet papillon). Le meilleur exemple est ici celui de la météo, qui reste difficilement prévisible à long terme, en dépit du fait qu'elle réponde à des lois physiques connues. Le déterminisme seul n'est pas suffisant ici. En effet, il faudrait connaître ou maîtriser parfaitement, et avec une précision extrême, tous les paramètres initiaux du système que l'on voudrait simuler.

* Pour parler de l'histoire humaine, si l'on y observe bien certaines régularités, elle semble rester malgré tout essentiellement contingente. Il en va de même du destin de chacun d'entre nous, qui est largement déterminé par le hasard de notre naissance.

Dans l'univers cohabitent donc des structures nécessaires, des dynamiques probabilistes et des événements purement contingents ou accidentels. Pour aller au-delà, demandons-nous maintenant si le cosmos pourrait avoir un sens, être formé en vue de l'accomplissement d'une finalité.

Pour la science classique, l'univers n'a pas de but. La recherche repose en effet sur l'explication par les causes *a posteriori*, non par ce qui serait un objectif. Darwin montre d'ailleurs avec la sélection naturelle et l'adaptation que les êtres vivants émergent sans dessein préétabli. De ce point de vue, le finalisme s'apparente donc à une démarche anthropocentrique. Plus récemment, on a pu s'étonner de l'ajustement fin des constantes universelles. Celles-ci sont extrêmement précises, et

seule cette finesse démesurée permet l'émergence de la complexité et de la vie, une infime variation dans ces valeurs fondamentales et l'univers serait stérile. Certains ont vu en cela une preuve indirecte dans le sens d'une possible programmation du tout orientée vers un objectif. Mais, des réponses venant contredire cette position ont pu être formulées. D'abord, il y a le hasard anthropique. Nous constatons les choses telles qu'elles sont, et avec toute leur précision, précisément, et seulement, parce que nous vivons dans un univers où notre vie s'est épanouie. Puisque nous sommes là, il ne peut en être autrement, c'est juste le serpent qui se mord la queue. Par ailleurs, si l'hypothèse des univers multiples se confirmait, ou si l'on admet que le nôtre peut avoir des cycles, alors ce qui nous semble statistiquement très improbable avec un seul essai devient possible avec la multiplicité des tentatives. Le fine-tuning (accord fin des constantes universelles) pose alors peut-être question, mais ne prouve rien en lui-même.

Néanmoins, l'univers semble manifester une complexité croissante, par exemple des atomes aux étoiles, puis avec l'apparition de planètes et de molécules organiques pouvant aboutir à la vie et à la conscience. Ce sens d'évolution est d'ailleurs observable. Ceci dit, cela ne démontre pas le finalisme. En effet, au niveau thermodynamique, la complexité peut émerger localement alors que globalement, l'entropie (c'est-à-dire le désordre) ne fait qu'augmenter. Par ailleurs, les lois physiques peuvent mener à l'ordre et à la complexité, mais par leur simple application aveugle et sans aucune finalité. L'évolution vers la complexité ne prouve donc pas non plus l'existence d'une intention ou d'un but prédéterminé.

C'est alors l'apparition de la conscience qui pourrait être l'objectif attendu. Mais nous commençons à comprendre que celle-ci pourrait tout à fait être un phénomène émergeant depuis un système complexe (l'organisme humain et son cerveau) qui peut donc se produire sans jamais avoir été programmé. C'est ce qui peut caractériser l'émergence, à savoir la possibilité de voir naître des phénomènes complexes, autonomes et définissant leur propre jeu de règles, depuis un substrat initial où s'appliquent des lois qui ne contiennent rien de ces nouveaux objets. Il est manifeste que ce phénomène se produit dans les automates cellulaires. En effet, des structures complexes apparaissent sans avoir été prédéterminées par le seul code qui régit leur fonctionnement. Ces structures développent des comportements inédits qui leur sont propres et qui, eux aussi, n'ont pas été explicitement programmés. Une fois encore, le finalisme n'est pas démontré.

Le fait que l'univers puisse avoir un sens est alors une question qui ne peut se résoudre qu'au sein d'une métaphysique, mais il semble assez clair que l'approche scientifique de la question montre plutôt que le cosmos ne possède ni intention ni but.

C'est d'ailleurs la position de Spinoza. Il dénonce ainsi une projection anthropocentrique : « *Les hommes se figurent que toutes choses naturelles agissent comme eux-mêmes en vue d'une fin* ». « *Ils trouvent que, dans la nature, tout est fait en vue d'eux-mêmes.* »

C'est le déterminisme qui domine avant tout : « *Dieu agit par la seule nécessité de sa nature, et il est cause libre de toutes choses.* » (rappelons que pour Spinoza, Dieu = Nature ; c'est donc la nécessité qui le guide et non un but à atteindre). Pour lui, la nature n'a donc pas d'objectif déterminé et tout ce qui semble aller dans ce sens n'est que fiction humaine.

Par ailleurs, Spinoza ne croit pas au libre arbitre, seul un déterminisme implacable nous guide. « *les hommes se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent, et n'y pensent pas même en rêve*.

De même nous ne percevons pas la réalité extérieure pour ce qu'elle est. « *Chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau et a pris pour les choses les affections de son imagination* ».

Corps et esprit ne font qu'un, et le dualisme cartésien est rejeté. « *Que l'Esprit est uni au Corps, nous l'avons montré de ce que le Corps est objet de l'Esprit* », « *l'idée du Corps et le Corps, c'est-à-dire l'Esprit et le Corps, est un seul et même individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'étendue* ». Corps et esprit étant une seule et même chose, la volonté n'est pas la faculté par laquelle l'esprit agit sur le corps. « *dans l'Esprit nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre, mais l'Esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini* ». Le corps ne se meut alors pas sous l'impulsion de la volonté, il n'est d'ailleurs pas inerte sans esprit (dans le sommeil, par exemple).

Il affirme ensuite le principe du conatus. « *chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être* ». La volonté peut alors s'identifier avec un instinct de survie d'abord, étendu ensuite au désir. Mais, « *la puissance de l'homme est extrêmement limitée et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures* ».

Ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, mais c'est notre désir qui nous la rend bonne. « *au contraire, si nous jugeons qu'une chose est bonne, c'est précisément parce que nous nous y efforçons, nous la voulons, ou aspirons à elle, ou la désirons* ».

De même, le bien et le mal sont de pures constructions humaines. « *Ce ne sont que des manières de penser ou notions que nous formons de ce que nous comparons les choses entre elles* ». « *Par bien et mal, j'entendrai ce que nous savons avec certitude être un moyen d'approcher ou de s'éloigner du modèle de la nature humaine que nous nous proposons* ». « *par bien, j'entendrai ce que nous savons avec certitude nous être utile* ». Et à l'homme, rien de plus utile que l'homme, « *nous appelons bien ou mal ce qui sert ou bien nuit à la conservation de notre être* ».

En ce sens, l'égoïsme pourrait engendrer l'altruisme, car autrui nous est fondamentalement utile.

C'est la raison et la connaissance de nous-mêmes qui peuvent nous rendre libres. « *telle est donc la chose à quoi il faut avant tout s'appliquer, à connaître clairement et distinctement, autant que faire se peut, chacun de nos affects* ».

« *le Sage est fort (conscient de soi, et de Dieu, et des choses avec une certaine nécessité éternelle, jamais il ne cesse d'être) et vaut mieux que l'ignorant, qui agit par le seul appétit lubrique. L'ignorant en effet, outre que les causes extérieures l'agitent de bien des manières, et que jamais il ne possède la vraie satisfaction de l'âme, vit en outre presque inconscient et de soi, et de Dieu, et des choses, et dès qu'il cesse de pâtir, aussitôt il cesse aussi d'être* ».

Spinoza nous indique également quelques règles de vie. Mettre son discours à la portée de tous, car de grands avantages sont à retirer du commerce avec les hommes. Limiter les plaisirs à la conservation de la santé. Ne pas rechercher l'argent au-delà du strict nécessaire.

Il est impossible de remonter la chaîne des causes qui expliquent un événement, puisqu'elle s'étend potentiellement à l'infini. C'est alors la volonté de Dieu qui est invoquée. Celle-ci n'est alors que l'asile de notre ignorance. Par suite, l'idée que les hommes se font de leur liberté ne vient que de ce qu'ils ne connaissent pas les causes profondes de leurs actions.

John Locke (1632-1704)

Locke réfute la thèse des idées innées de Descartes. Il rejette aussi la vision platonicienne qui situe les idées sur un autre plan de réalité. C'est la découverte du monde par nos sens qui, petit à petit créera en nous des concepts, puis l'esprit raisonnera sur ces concepts premiers pour en fabriquer d'autres. Selon lui, les règles morales ne sont pas innées : « *Des doctrines qui n'ont pas de meilleures sources que la superstition d'une nourrice ou l'autorité d'une vieille femme, deviennent avec le temps et par le consentement des voisins, autant de principes de religion et de morale* ».

De même, c'est l'expérience (empirisme) qui forge notre âme. « *Supposons donc qu'au commencement, l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des Idées ? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances ?* » « *À cela, je réponds en un mot, de l'expérience : c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine* ».

L'esprit est donc d'abord une table rase, il prendra corps avec la perception des corps sensibles et avec les raisonnements internes qui s'ensuivront.

L'identité personnelle qui fait que je reste moi au fil du temps, alors que tout change dans mon corps, se définit par la conscience. « *aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le soi est présentement le même qu'il était alors ; et cette action passée a été faite par le même soi que celui qui se le remet à présent dans l'esprit* ».

Comment être certain que les choses existent vraiment dans un monde extérieur à nous et que nous ne sommes pas confrontés à une sorte de rêve ?

On distingue pour commencer les idées simples, c'est-à-dire celles qui ne sont induites que par notre expérience extérieure :

« *les idées simples ne sont pas des fictions de notre propre imagination, mais des productions naturelles et régulières de choses existantes hors de nous, qui opèrent réellement sur nous* »

Des idées complexes qui sont produites par l'esprit et qui n'ont pas à se référer systématiquement à la réalité externe :

« *ce qui n'est pas destiné à représenter autre chose que soi-même, ne peut être capable d'aucune fausse représentation* ».

Voyons maintenant sa position quant au contrat social.

Pour lui, l'état de nature est fait de liberté et d'égalité. Il contredit Hobbes sur ce point, pour qui la guerre règne aux origines, l'homme étant un loup pour l'homme. Toutefois, pour Locke, dans la nature, il n'y a pas d'autorité centrale, et même si le chaos ne domine pas, les conflits peuvent dégénérer et les droits peuvent être vulnérables. Le contrat social a donc pour objectif de sécuriser les droits naturels de chacun. Il concède à un pouvoir commun la prérogative d'appliquer la loi naturelle en protégeant la vie, la liberté et la propriété privée, les règles devant être connues et égales pour tous. Ce pouvoir repose sur le consentement des gouvernés et il est limité, divisé (prémissse de la séparation des pouvoirs) et révocable. Enfin, si le gouvernement trahit le contrat, le peuple peut le renverser de plein droit.

L'homme ne doit pas être placé en situation de dépendance totale vis-à-vis de l'état. Le libéralisme doit opérer dans le cadre d'un état défini, limité et respectueux du droit de chacun. Il doit garantir les droits naturels (vie, liberté, propriété) et ce n'est que sur ce fondement que l'individu accepte de se soumettre aux lois.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716)

Au sujet de l'existence de Dieu, Leibniz reprend l'argument ontologique de Descartes ou de Saint-Anselme. « *Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori* ».

Dieu a ensuite créé le meilleur des mondes possibles. Le terme « possible » a ici toute son importance. Le monde peut contenir le mal et le malheur, mais cela ne montre pas que Dieu a voulu notre souffrance encore moins qu'il peut s'en réjouir. En effet, si nous subissons des épreuves, c'est qu'il n'était pas possible de construire un univers meilleur, même pour Dieu. Nous ne possédons pas le recul suffisant pour comprendre comment tous ces évènements qui peuvent nous sembler insupportables concourent en fait à l'élaboration d'un tableau plus vaste qui, lui, est harmonieux. Il s'agit là de la théodicée.

Le mal se justifie en tant que moyen intermédiaire d'un bien ultérieur supérieur, ou alors en tant qu'effet éventuel de la liberté humaine.

Le capitalisme libéral développe une thèse comparable pour justifier certains de ses propres dysfonctionnements. Ainsi, le chômage, les inégalités ou la précarité deviennent des maux inévitables, et même nécessaires, pour assurer l'efficacité du système. En effet, le marché est réputé engendrer un ordre spontané, autant que la somme des intérêts individuels doit converger vers l'harmonie. On retrouve ici la « main invisible » d'Adam Smith censée expliquer une tendance naturelle vers un équilibre global. Les dérèglements ponctuels sont alors fonctionnels et s'intègrent finalement dans l'ensemble des ajustements qui produiront un retour à la stabilité. L'exclusion de certains est donc le prix à payer en contrepartie de la croissance. Celle-ci ne pouvant, par ailleurs, que générer l'innovation et le progrès résultant eux-mêmes de la prospérité.

Leibniz défend ensuite un déterminisme radical. « *Chaque substance simple [monade] exprime tout l'univers, mais plus distinctement ce qui est proche* ».

Il rejoint ici ce qu'exprimera Laplace plus tard avec son hypothèse de l'intelligence qui connaît tout des forces intervenant dans la nature et qui pourrait alors connaître l'avenir autant que le passé. « *Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux.* » Cette vision est celle du démon de Laplace.

Bien entendu, cette hypothèse ne nécessite aucune intervention divine, tout pouvant s'expliquer par les seules lois physiques. Ainsi, à la question que lui posait Napoléon : « Monsieur Laplace, je ne trouve pas dans votre ouvrage mention de Dieu. », il aurait répondu « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. »

Au-delà de tout cela, un principe : « *Jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante* » et une question parmi les plus grandes de la philosophie « *pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* »

George Berkeley (1602 – 1678)

Il défend un idéalisme radical. On y abandonne l'idée d'un monde extérieur existant en dehors de nous. « *Quant à ce qu'on dit de l'existence absolue de choses non pensantes, sans aucune relation avec le fait qu'elles sont perçues, cela semble parfaitement inintelligible. Il n'est pas possible qu'elles aient quelque existence en dehors des esprits ou choses pensantes qui les perçoivent* ». « *il n'y a pas d'autre substance que l'intelligence ou ce qui perçoit* »

Indirectement, on réfute aussi par là l'athéisme fondé sur le matérialisme qui érige « *une substance existant par soi, stupide, non pensante, comme racine et origine de tous les êtres* ».

C'est ici le débat entre le réalisme, l'idéalisme et même le phénoménalisme qui transparaît. Sur ce point, l'idée que je défends consiste à dire qu'une réalité extérieure à la conscience existe bien, mais que nous ne l'expérimentons par la vie que selon le prisme de notre esprit. Nous ne vivons pas alors dans l'univers matériel empirique, bien qu'il nous contienne et nous engendre, mais dans une réalité que nous fabriquons de toutes pièces. La réponse entre réalisme et idéalisme est alors en quelque sorte « les deux mon capitaine ».

Cette position s'approche de celle de Kant, qui nous indique que les noumènes (éléments de l'univers existant hors de nous) ne nous sont jamais accessibles comme tels. Nous ne connaissons que les phénomènes qui en sont la traduction dans notre vécu.

La notion de réalité duale permet également une approche phénoménologique.

David Hume (1711 – 1776)

Hume s'oppose à l'innéisme en défendant une position nettement empiriste. « *Toute connaissance dérive de l'expérience.* » « *Il me semble évident que l'essence de l'esprit nous étant tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il doit être tout aussi impossible de constituer une notion quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences soigneuses et exactes et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où il est placé.* »

Et bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en poursuivant nos expériences jusqu'au bout et en expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il n'est pas moins certain que nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience : toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles et ultimes de la nature humaine doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique. »

Même mes mathématiques ne seraient pas une vérité universelle.

« *Il n'est pas d'algébriste ou de mathématicien, suffisamment expert dans sa science, pour placer immédiatement toute sa confiance dans une vérité qu'il vient de découvrir, et la considérer comme autre chose qu'une simple probabilité.* »

« *Sa confiance augmente à chaque fois qu'il parcourt les preuves, mais elle augmente plus encore quand ses amis l'aprouvent, et elle atteint le sommet de sa perfection avec l'assentiment et les applaudissements du monde savant. Or il est évident que cette augmentation progressive de l'assurance n'est rien d'autre que l'addition de probabilités nouvelles et provient de l'union constante de causes et d'effets, comme l'indiquent l'expérience et l'observation passées.* »

Il distingue ensuite les impressions issues des sensations ou des émotions des idées qui en seraient une copie dans la pensée. Une idée qui n'est pas rattachée à une impression est sans valeur. De fait, Hume est très sceptique quant à toute métaphysique ou religion. Il critique les preuves de l'existence de Dieu. De même, un concept comme l'âme ne repose sur aucune impression et se trouve donc dépourvu de sens.

L'impression, qu'elle soit sensation ou sentiment, est directe et immédiate, forte et frappante, là où l'idée est faible, pâle et confuse. L'impression peut venir directement des sens ou découler de nos émotions ou passions qui naissent en réaction à nos souvenirs. Cette distinction entre impressions et idées permet de fonder l'empirisme. Toute connaissance vient de l'expérience sensible. Cette distinction aussi vient en opposition aux idées métaphysiques vides qui, ne renvoyant à aucune impression, sont dépourvues de sens. Enfin, les impressions concernent donc autant les sensations corporelles que toute perception forte de nature affective.

« *L'expérience me montre que les impressions simples précèdent toujours les idées correspondantes, mais n'apparaissent jamais dans l'ordre inverse. Pour donner à un enfant une idée de l'écarlate ou de l'orange, du sucré ou de lamer, je lui présente les objets ou en d'autres termes, je lui procure ces impressions ; mais je ne m'y prends pas assez absurdement pour tenter de produire les impressions en suscitant les idées.* »

Les idées simples peuvent ensuite être assemblées en idées complexes. Trois principes interviennent alors. Notre imagination associe facilement deux idées qui se ressemblent, nous unissons ensuite souvent des événements contigus dans l'espace et le temps, enfin, nous usons de la relation de cause à effet.

Selon Hume, la causalité est une construction de l'esprit plutôt qu'une relation nécessaire entre les évènements. Quand nous disons qu'un évènement est la cause d'un autre, nous ne percevons jamais le lien effectif entre eux. Nous observons simplement que l'un suit l'autre régulièrement. La causalité traduit alors uniquement la répétition d'un enchaînement d'évènements. C'est ensuite notre esprit qui s'attend à voir se produire le second évènement dès que le premier a eu lieu. De là, on peut dire que la science ne repose pas sur des démonstrations logiques, mais sur un principe d'induction lui-même fondé sur l'habitude.

« *Nous nous souvenons d'avoir vu cette espèce d'objet que nous appelons flamme et d'avoir éprouvé cette espèce de sensation que nous nommons chaleur. Nous rappelons pareillement à l'esprit leur conjonction constante dans tous les cas passés. Sans autre cérémonie, nous nommons l'un cause et l'autre effet, et de l'existence de l'un, nous inférons celle de l'autre.* »

« *De la simple répétition d'événements passés, fût-elle à l'infini, il ne naîtra jamais aucune idée nouvelle et originale, comme celle de connexion nécessaire.* »

Ensuite, le moi est une fiction « *Je ne puis jamais saisir mon moi sans une perception, et je ne puis observer autre chose que la perception.* » Le moi est alors une collection de perceptions en flux continu. Une sorte de fable inventée pour donner un sens à ce flux. Cette vision du sujet évoque le bouddhisme. Il n'y a pas d'identité personnelle stable, mais un enchaînement d'expériences. L'unité nous est fournie par la mémoire et l'imagination.

« *Il est des philosophes qui imaginent que nous sommes à chaque instant intimement conscients de ce que nous appelons notre MOI, que nous en sentons l'existence et la continuité d'existence, et que nous sommes certains, avec une évidence qui dépasse celle d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. La sensation la plus forte, la passion la plus violente, disent-ils loin de nous détourner de cette vue, ne la fixent que plus intensément et nous font considérer par la douleur ou le plaisir qui les accompagne, l'influence qu'elles exercent sur le moi. Tenter d'en trouver une preuve supplémentaire serait en atténuer l'évidence, puisqu'on ne peut tirer aucune preuve d'un fait dont nous sommes si intimement conscients, et nous ne pouvons être sûrs de rien si nous en doutons.*

Malheureusement, toutes ces affirmations positives sont contraires à cette expérience même que l'on invoque en leur faveur et nous n'avons aucune idée du moi de la manière qu'on vient d'expliquer. De quelle impression, en effet, cette idée pourrait-elle provenir ?

Il est impossible de répondre à cette question sans une contradiction et une absurdité manifestes et pourtant, c'est une question qui doit trouver une réponse si nous voulons que l'idée du moi passe pour claire et intelligible.

Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière. Mais le moi, ou la personne, ce n'est pas une impression particulière, mais ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps. Ce ne peut donc pas être d'une de ces impressions, ni de toute autre, que provient l'idée du moi, et en conséquence il n'y a pas une telle idée. »

« *Qu'advent-il de toutes nos perceptions particulières, d'après cette hypothèse ? Elles sont toutes différentes, elles peuvent toutes être distinguées et séparées, elles peuvent être considérées séparément, peuvent exister séparément et n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence. De quelle manière appartiennent-elles au moi et comment lui sont-elles reliées ? Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine,*

de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir moi-même sans une perception et je ne peux jamais observer d'autre que la perception. »
Le Moi devient alors une collection de perceptions.

Hume critique enfin le rationalisme moral. La raison peut nous informer sur les conséquences de nos actes, mais ne peut rien initier. Ce rôle appartient aux passions. La distinction entre bien et mal serait issue de notre sensibilité morale. La vertu serait ce qui résulte de notre approbation émotionnelle. La sympathie, c'est-à-dire la capacité à ressentir ce que ressent autrui, est au cœur du jugement moral. Ainsi, la morale ne repose pas sur une loi rationnelle, mais sur un sentiment partagé par une communauté humaine. Il faut alors fonder une morale empirique où le bien n'est pas absolu, mais correspond à ce qui est approuvé dans les relations humaines.

Selon Hume, la raison ne peut servir que les passions. Elle éclaire, organise et calcule, mais ne peut motiver l'action. Elle ne peut corriger des erreurs de jugement ou révéler des effets à long terme. Mais certaines pulsions peuvent être destructrices. La raison doit alors jouer le rôle d'un régulateur afin d'éviter la violence ou l'aveuglement. Les recherches actuelles confirment plutôt que les jugements moraux sont souvent affectifs, mais qu'une délibération rationnelle peut les corriger, surtout dans des cas complexes. La raison morale ne serait donc pas une simple logique, mais plutôt une vision réflexive sur les intuitions émotionnelles.

Toutefois, Kant adopte une position opposée à celle de Hume. Pour lui, la morale ne doit pas dépendre des sentiments qui sont instables et particuliers. Elle doit reposer sur la raison qui offre une faculté de déterminer la volonté indépendamment de toute sensibilité. « *Kant : Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* » La liberté n'est pas de faire ce que je veux, mais de faire ce que la raison me dicte contre mes pulsions, si nécessaire. Les sentiments ne doivent qu'accompagner l'action morale.

Les recherches récentes en psychologie indiquent malgré tout que la morale repose profondément sur des processus affectifs, tout en pouvant être modérée rationnellement. Nos jugements moraux seraient donc d'abord intuitifs, émotionnels et rapides, la raison ne venant que par la suite. Des fondations universelles engrangées, comme la souffrance, l'autorité, la pureté ou encore la loyauté, seraient à l'origine de réponses affectives automatiques. Certaines expériences en neurologie confirmeraient bien que les réponses émotionnelles sont en jeu dans les jugements moraux intuitifs. Les jugements plus utilitaristes activeraient davantage les zones associées au raisonnement abstrait. Notre morale serait donc intuitive et émotionnelle dans la plupart des cas, et rationnelle dans les cas complexes.

Allons au-delà.

Jonathan Haidt propose « la théorie des fondements moraux », qui inclut cinq vertus présentes dans toutes les cultures. Aux deux vertus classiques de justice et de soin d'autrui sont ajoutées les vertus, réputées conservatrices, de loyauté au groupe, d'obéissance à l'autorité et de pureté morale. Les valeurs de loyauté au groupe et d'obéissance à l'autorité ont en commun d'améliorer les liens entre les groupes sociaux³. De là, voici ce que montrent les études éthologiques menées sur les grands singes par Frans de Waal, Sarah Brosnan, ou Jane Goodall, entre autres.

* L'empathie : les chimpanzés reconfortent un congénère en détresse, les bonobos montrent des comportements prosociaux spontanés, même envers les étrangers.

* Justice – équité : Les capucins refusent de participer à une tâche si un autre reçoit une récompense injustement supérieure. Chez les chimpanzés, on observe des réactions de colère ou de retrait face à des comportements abusifs.

* Hiérarchie – autorité : Les groupes de chimpanzés ont des structures hiérarchiques claires, mais un mâle alpha abusif peut être renversé si les autres coopèrent.

* Loyauté – coalition : Les chimpanzés nouent des alliances durables et défendent leur groupe contre les intrus. La coopération entre membres liés est importante.

* Dégoût et exclusion : Ils ne sont pas toujours observables, mais on note malgré tout des comportements de rejet de congénères malades ou agressifs.

Cela signifie donc que les bases de la morale humaine sont préhumaines. Elles ne relèvent ni d'un choix rationnel ni d'un contrat social originel. Elles résultent plutôt d'une évolution biologique et sociale progressive.

Il devient alors possible de nuancer Hume en constatant que la sympathie n'est pas une invention humaine, mais le résultat d'une évolution. De même, il semble bien que la morale fondée sur la raison de Kant est une idéalisation déracinée de la biologie humaine.

On pourrait finalement réconcilier Hume et Kant en indiquant que la morale humaine implique à la fois la sensibilité (ce qui me touche) et la réflexion (ce que j'en fais).

Hume accorde une grande importance à l'éducation.

« Toutes les opinions et toutes les notions des choses auxquelles nous avons été accoutumés dès notre enfance prennent si profondément racine qu'il nous est impossible de les éradiquer par tous les pouvoirs de la raison et de l'expérience. »

« Je suis persuadé qu'à l'examen, nous constaterons que plus de la moitié des opinions qui prévalent parmi les hommes sont dues à l'éducation, et que les principes qui sont ainsi implicitement embrassés l'emportent sur ceux qui sont dus au raisonnement abstrait ou l'expérience. »

Enfin, pour lui, la croyance en un monde extérieur est une fiction. Nous croyons à l'existence du monde extérieur non parce que la raison nous y constraint, mais parce que notre nature humaine, nos habitudes perceptives et nos instincts cognitifs nous y poussent.

« Notre mémoire nous présente un nombre immense de cas de perceptions parfaitement semblables qui reviennent à intervalles divers dans le temps et après des interruptions notables. Cette ressemblance nous incite à considérer ces perceptions discontinues comme identiques et aussi à les relier par une existence continue, afin de justifier cette identité et d'éviter la contradiction dans laquelle l'apparition discontinue de ces perceptions semble nécessairement nous envelopper. Nous avons donc alors une tendance à feindre l'existence continue de tous les objets sensibles et comme cette tendance est l'effet de certaines perceptions vives de la mémoire, elle donne de la vivacité à cette fiction, ou en d'autres termes, nous fait croire à l'existence continue des corps. »

Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778)

Rousseau va réfuter dans sa recherche du contrat social plusieurs critères venant légitimer le pouvoir d'un souverain. À ce titre, la référence au père est à rejeter, puisqu'elle perd son sens dès que l'enfant devient grand. L'hérédité n'est pas davantage acceptable. Il faut, en effet, rester conscient du fait que les dirigeants ne disposeront pas de qualités naturelles supérieures, mais que leur position résultera du hasard de la naissance. Le pouvoir divin n'est pas fondé non plus, puisque, par exemple, toute chose venant de dieu, les pires des maux dépendent aussi de lui, or nous cherchons à les contrer ou les fuir. Quant à la supériorité du pouvoir, elle ne peut venir de la force : « *Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort ; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets* ». De plus : « céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? ».

Ainsi, ni la cellule familiale, ni la force, ni Dieu ne peuvent être à l'origine de la légitimité du pouvoir. Celui-ci ne peut prendre sa source que dans un accord librement choisi par tous.

En premier lieu, avant qu'un dirigeant puisse être élu, il faut un peuple pour obtenir cet accord commun. Le peuple est le vrai fondement de la société, chacun y accepte de quitter son état de nature pour former une communauté. Alors : « *La force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ?* ». Cela implique « *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* ». Mais, « *l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer* ». Chacun conserve alors ses droits naturels. Et surtout, « *chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a* ». C'est ainsi que prend forme une entité morale collective que l'on pourra appeler peuple et qui sera seul souverain. Cela sous-entend aussi que le peuple doit exercer sa souveraineté, celle-ci étant inaliénable. Seuls l'intérêt commun et la volonté générale doivent alors s'exprimer.

Il faut donc « *trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé ; et par laquelle chacun s'opposant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution* ».

Les lois doivent ensuite dériver de cette idée fondatrice. « *Bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues* ». Enfin, si le souverain viole le contrat de quelque façon que ce soit, alors celui-ci devient caduc et le peuple est en droit de se révolter. « *Le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprend sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça* ».

Enfin, Rousseau voit malgré tout une certaine limite à la démocratie : « *s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes* ».

Ainsi, selon Rousseau, le commun des mortels ne serait pas capable de produire une démocratie efficace. Aujourd’hui, cette démocratie semble affaiblie par des forces qui en vident progressivement la substance. Les grands médias, souvent détenus par des intérêts privés, orientent l’opinion en diffusant une information fragmentaire, voire manipulée, et contribuent à fabriquer du consensus plutôt qu’à ouvrir un débat éclairé. Les réseaux sociaux enferment chacun dans ses croyances et favorisent les réactions purement émotionnelles, parfois au détriment de la vérité. À cela s’ajoute la domination du capitalisme libéral mondialisé, qui impose la croissance et la rentabilité comme normes absolues, cadrant l’action politique par les impératifs des marchés, des traités commerciaux et de la concurrence internationale. Dans un tel contexte, le pouvoir politique, même démocratique, devient gestionnaire plutôt qu’émancipateur. Le citoyen devient un consommateur d’opinions plutôt qu’un véritable sujet autonome. Ainsi, loin de gouverner comme des dieux, nous nous heurtons à la faiblesse de nos institutions, à la captation de la volonté générale, et à la difficulté de faire émerger un bien commun qui ne soit pas dicté par les intérêts économiques dominants. Le constat de Rousseau résonne aujourd’hui comme un avertissement : une démocratie digne de ce nom suppose des citoyens libres, égaux, éduqués et bien informés, or, ce sont précisément ces conditions que notre époque compromet.

Rousseau et l’esclavage.

Hugo Grotius⁴ justifie l’esclavage comme une conséquence légitime du droit de la guerre : selon lui, le vainqueur, ayant le droit de vie et de mort sur le vaincu, peut lui imposer une servitude à la place de l’exécution. Cette vision s’inscrit dans une tradition issue du droit romain. Rousseau s’oppose radicalement à cette vision. Il affirme que la liberté est inaliénable et qu’aucune contrainte, même résultant de la guerre, ne peut légitimer une domination. Le prétendu consentement du vaincu est invalide, car obtenu par la force. Grotius pense le droit à partir des usages et du réalisme juridique⁵. Rousseau, de son côté, propose une critique fondée sur l’égalité, la souveraineté de la volonté et tournée vers l’humanisme.

Surtout, pour Rousseau, la guerre n’est pas un conflit entre individus, mais entre états. De cela découle la nécessité d’un traitement égal entre tous les soldats ainsi que la volonté de réduire le plus possible les dommages collatéraux au combat. Enfin, aucune guerre n’est juste, le droit de vie ou de mort n’existant pas et le droit du plus fort n’étant pas davantage reconnu. Le droit de vie ou de mort ne peut exister, car il suppose que l’on puisse renoncer à sa propre existence ou détruire celle d’autrui, ce que Rousseau juge incompatible avec la dignité humaine.

Selon Rousseau, à l’état de nature, l’homme est solitaire, égal et paisible. Il ne connaît pas la propriété privée ni la vie en société. Il n’est ni bon ni mauvais, car il n’est guidé que par ses instincts. Ce qui va ensuite distinguer l’homme de l’animal est la possibilité de s’écartier des instincts par des choix délibérés qui peuvent conduire hors du comportement naturellement attendu. La nature commande à tous les animaux, y compris à l’être humain, mais ce dernier peut se considérer comme libre et choisir son action. De plus, il est perfectible, tant au niveau de l’individu que de l’espèce, là où l’animal ne peut progresser et reste toute sa vie ce qu’il est au bout de quelques mois.

4 Hugo Grotius (ou Huig de Groot en néerlandais), né en 1583 à Delft et mort en 1645, est un juriste, philosophe, théologien et homme d’État néerlandais. Il est surtout célèbre pour être l’un des fondateurs du droit international moderne.

5 Le réalisme juridique est une doctrine du droit qui considère que le droit ne se réduit pas à un ensemble de règles abstraites, mais qu’il est fondamentalement lié aux pratiques sociales, aux faits concrets et à la manière dont il est effectivement appliqué par les juges et les institutions.

L'apparition de la propriété privée et de la hiérarchie sociale va corrompre l'humanité et faire naître des passions, comme la jalousie, l'orgueil ou l'amour-propre. L'état de nature est alors préférable à un état social injuste. D'où la nécessité de fonder une société politique qui restaure la liberté perdue par un contrat social fondé sur la volonté générale.

Pour Hobbes (Le Léviathan), dans la nature, l'homme est égal en force et en ruse, ce qui provoque méfiance, compétition et violence. Chacun n'est animé que par l'instinct de survie et la volonté de pouvoir. C'est la guerre de tous contre tous, car « l'homme est un loup pour l'homme ». Pour échapper à cet état conflictuel, les hommes passent un contrat social où ils abandonnent tous leurs droits à un souverain absolu, garant de la paix. L'état concentre toute la force et impose la loi.

Hobbes, enfin, pense que, dans la nature, l'homme est raisonnable et soumis à une loi naturelle qui interdit de nuire à autrui. Les droits naturels sont alors la vie, la liberté et la propriété. L'état de nature est donc paisible, mais inconfortable, chacun devant être juge pour lui-même. Les hommes passent alors un contrat social pour mettre en place un gouvernement qui protège les droits naturels. Le pouvoir est donc limité à cette seule tâche et reste conditionné à l'approbation de tous. La résistance à un tyran est alors légitime. Elle l'est d'une autre manière pour Rousseau, qui considère la résistance nécessaire et légitime dès lors que le gouvernement s'écarte de la volonté générale.

Voyons maintenant cela sous le prisme de nos connaissances actuelles.

Commençons par l'éthologie. On observe chez les chimpanzés des sociétés hiérarchisées avec des mâles dominants, des alliances politiques et de violents conflits intergroupes. Les comportements sont coopérants au sein du groupe, mais agressifs envers les étrangers (xénophobie). Chez les bonobos, la société est moins hiérarchisée et les conflits sont souvent désamorcés par des rituels sociaux apaisants, comme la pratique de l'acte sexuel. Le matriarcat domine et le groupe est plus tolérant et pacifique. De cela, on peut conclure que l'espèce humaine possède des prédispositions ambivalentes permettant une plasticité comportementale. Ni Rousseau ni Hobbes ne sont donc pleinement confirmés dans leurs positions respectives.

Sur le plan de l'anthropologie maintenant, il est possible de résumer les traits communs observés chez certaines peuplades servant de modèle à ce que pourrait avoir été le comportement des premiers chasseurs-cueilleurs. On observe alors :

- * Une coopération intense (partage de nourriture, éducation collective des enfants)
- * Un égalitarisme relatif (pas de hiérarchies rigides, vigilance envers les dominateurs)
- * Des sanctions sociales pour réguler les comportements égoïstes (moqueries, ostracisme)
- * Quelques violences intergroupes, mais en nombre raisonnable
- * Pas, ou très peu, de propriété privée durable.

Ce modèle ne reflète clairement pas la guerre généralisée décrite par Hobbes ni la société primitive corrompue de Rousseau. Locke est également contredit en ce sens que la propriété privée n'apparaît pas comme un droit premier.

Au regard de l'évolution humaine cette fois, on observe que les humains sont des animaux ultra-sociaux (langage, imitation, sens moral, coopération, punitions collectives...). L'évolution semble avoir sélectionné des comportements favorisant la coopération pouvant être modulés par différentes formes d'ententes ou de coalitions. L'apparition d'inégalités nettes et durables n'apparaît qu'avec la sédentarisation au néolithique où naissent la domestication et la propriété foncière (possession des troupeaux et des terres cultivables). Cela confirme l'intuition de Rousseau selon qui les inégalités seraient historiques et liées à la notion de propriété privée.

En somme, l'état de nature n'a jamais existé tel que les philosophes cités l'ont pensé. Leurs réflexions nous permettent cependant, une fois complétées des connaissances scientifiques modernes, de mieux penser la nature humaine et les structures sociales.

Chacun gagne finalement trois sortes de libertés en adhérant au contrat social. La liberté politique qui consiste à n'être soumis à aucune autre volonté que la volonté générale à laquelle je participe. La liberté civile qui me protège ainsi que mes biens, sachant que je peux faire tout ce que la loi n'interdit pas. La liberté morale qui me permet d'agir sur la base de décisions volontaires.

Dans le cadre de la liberté civile, il ne faut pas entendre que tous devraient être strictement égaux, la puissance ne devant s'exercer, par ailleurs, qu'en vertu des lois. Enfin, et surtout, aucun citoyen ne devrait être assez riche pour pouvoir en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre. Cette phrase pourrait être méditée dans le contexte actuel où des inégalités criantes se creusent, quelques citoyens pouvant même être plus puissants que certains petits états.

Le point crucial est alors celui de la volonté générale.

« La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun : car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. »

C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée.

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. »

Hannah Arendt va développer par la suite une critique de cette vision de la volonté générale. Selon elle, l'idée formulée par Rousseau produit une unité fictive en supposant que tout un peuple peut vouloir conjointement une même chose indépendamment des différences individuelles. Cela suppose une fusion des volontés et une condamnation des différences. « *Rousseau, en parlant de la volonté générale, entendait cette volonté comme une unité, comme si le peuple, en tant qu'un seul homme, pouvait vouloir.* »

Elle critique alors le modèle révolutionnaire français (influencé par Rousseau) qui réduit l'espace de parole pluraliste pour défendre une abstraction unificatrice. Elle pense que cela peut favoriser une dépolitisation, puisqu'une volonté unique prévaut et qu'il y a moins de place pour le débat. Cette prétendue unité du peuple peut faire taire les voix dissidentes. « *Dans la tradition française, la souveraineté populaire s'identifie avec la volonté générale, où toutes les volontés doivent fusionner en une seule. Toute volonté divergente est considérée comme une volonté particulière et donc suspecte ou ennemie de l'intérêt commun.* »

De ce point de vue, la vision rousseauiste sacrifie l'individuel à un collectif abstrait, et cela pourrait être la porte ouverte à des dérives totalitaires.

Toutefois, Rousseau nuance sa propre pensée. Là où la volonté générale est souveraine, les citoyens participent directement aux assemblées et prennent donc part directement aux décisions. Il est donc nécessaire d'organiser des consultations périodiques, mais aussi le peuple ne délègue pas son pouvoir à quelques représentants. On trouve ici une nette critique du système représentatif. « *La souveraineté ne peut être représentée, pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée.* » Le peuple doit légitimer de lui-même. « *Sitôt qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre.* ». Rousseau exprime l'idée d'une démocratie directe, tout en étant conscient que ce modèle ne convient qu'à de petites cités. « *Au contraire, quand le service public n'est plus l'affaire des citoyens, quand ceux-ci se mettent à déléguer la souveraineté, et qu'ils paient des fonctionnaires pour ce faire, alors ce n'est plus la volonté générale qui est souveraine, mais les intérêts privés.* » « *Il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais.* »

Il s'oppose ensuite à Montesquieu, qui prône la séparation des pouvoirs, car cela constitue, pour Rousseau, une façon de diviser la souveraineté.

Ensuite, Rousseau rejette le progrès technique qui, de son point de vue, rend l'homme dépendant des machines. Il prétend même que la médecine ne sauve pas vraiment, car elle ne soignerait que les maux dont nous sommes les auteurs (mauvaise alimentation, sédentarité, débauche, excès). Selon lui, l'homme perd son autonomie à mesure qu'il progresse.

On peut trouver une démonstration à cela en constatant, entre autres, que le smartphone est devenu un prolongement du corps et de l'esprit (agenda, orientation, informations, communication...), de même l'IA accompagne le mécanisme même de la pensée en permettant une sorte de délestage cognitif. C'est un peu comme si nous avions inventé des lunettes pour mieux voir, mais qu'à force de les utiliser, nous devenons myopes sans elles. Mais aussi notre société actuelle crée des besoins souvent futiles et artificiels. Cette dynamique auto-alimentée pourrait bien s'apparenter à une forme d'aliénation.

En rester à ce constat serait pourtant bien trop réducteur. En effet il faut savoir que le progrès technique a permis l'humanisation de notre espèce. Les premiers outils sont venus compenser des faiblesses physiques et ont transformé radicalement les conditions d'existence. L'animal qui consacre tout son temps et son énergie pour assurer sa propre survie n'a jamais le loisir de penser en dehors de la satisfaction de ses besoins immédiats. Il ne pourra jamais progresser vers son humanisation et en restera à sa condition animale. L'outil a d'abord nécessité un développement intellectuel pour être construit, et il a permis ensuite d'améliorer les conditions de vie et de survie permettant le recul nécessaire pour commencer à penser le monde et se penser soi-même. Ainsi, l'allongement de la durée de vie, la baisse de la mortalité infantile, l'amélioration des conditions de travail ou la démocratisation de l'accès à la connaissance sont, parmi d'autres, des acquis du progrès technique.

Il ne faut pas alors confondre progrès technique et progrès moral et conserver la maîtrise de nos outils afin que nous sachions toujours exister sans eux. Il faut aussi rester conscient que l'homme est un animal vulnérable dans la nature (et non une créature parfaite et dominante) et que la technologie a été pour lui émancipatrice. Donc, oui, il y a bien un coût humain à la technologie qui peut amoindrir notre autonomie, mais l'histoire montre que c'est elle qui a permis à l'humanité de dépasser sa condition de proie pour devenir actrice de son destin. Il faudrait finalement pouvoir tirer parti du progrès technique sans en devenir les esclaves.

Enfin, et pour conclure, Rousseau pense que la raison rend l'homme méchant. La morale doit alors être fondée sur le sentiment. Selon lui, comme nous l'avons vu, l'homme est bon à l'état de nature et connaît les deux sentiments que sont l'amour de soi et la pitié qui empêche de nuire à autrui. C'est de la société que naîtraient des passions mortifères, comme l'envie, l'ambition ou la jalousie. La raison qui se fait jour dans cette société ne vise alors pas le bien commun, mais l'intérêt personnel. Elle devient un vecteur d'aliénation morale. C'est alors le sentiment intérieur qui doit nous guider ; en particulier le sentiment moral universel et immédiat, qui est une intuition directe du bien. Il s'exprime par la pitié naturelle, la bienveillance spontanée et le rejet de l'injustice. L'éducation se doit alors de préserver chez l'enfant cette sensibilité naturelle. Le rationalisme moral devient une approche froide qui oublie la richesse du cœur humain. Rousseau préfigure ainsi la morale romantique qui valorise la vérité du sentiment, l'innocence originelle et la corruption du monde moderne.

Qui qu'il en soit, le sentiment reste une notion ambiguë. Toutes nos émotions ne nous conduisent pas vers un comportement que l'on pourrait qualifier de moral ou toujours bienveillant envers autrui. Sans compter que nos ressentis sont souvent instables, contradictoires et facilement manipulables.

Alors, n'être guidé que par les sentiments semble être une attitude peu responsable. L'idéal est sans doute de ne pas les rejeter, mais de corriger ensuite autant que de besoin les comportements qui en résultent par le biais d'un raisonnement traduisant un libre choix réfléchi et assumé.

Montesquieu (1689 – 1755)

Au sujet de l'état de nature, Montesquieu suggère un monde opposé à celui de Hobbes. L'homme y cherche avant tout à satisfaire ses besoins premiers tout en ayant le désir de vivre en société. La guerre ne commence précisément qu'avec l'apparition de celle-ci. Il deviendra alors nécessaire de régir les relations entre les états, les liens entre gouvernants et gouvernés et, enfin, les rapports des citoyens entre eux.

Par la suite, le meilleur gouvernement est celui qui correspond le mieux au peuple concerné. « *les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre* ». C'est ainsi une forme de pluralisme qui est défendue.

Au sujet de la démocratie, Montesquieu pense ensuite que l'histoire montre qu'un peuple sait reconnaître la valeur d'un homme et qu'ainsi il élira les meilleurs. Peut-être, mais rappelons la remarque ci-dessus quant au doute de Rousseau sur la démocratie.

Néanmoins, il pense que la république peut s'affaiblir au fil du temps. « *On était libre avec les lois, on veut être libre contre elles. Chaque citoyen est comme un esclave échappé de la maison de son maître ; ce qui était maxime, on l'appelle rigueur ; ce qui était règle, on l'appelle gêne ; ce qui était attention, on l'appelle crainte. La république est une dépouille* ».

La démocratie peut vaciller « *lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander* ».

On peut apercevoir ici la crainte de voir la liberté se transformer en refus total de toute contrainte, même légitime. D'ailleurs, certains comportements que l'on observe aujourd'hui pourraient laisser penser que cette inquiétude est justifiée. En ce sens, on peut constater un désengagement du processus électoral, une méfiance envers les institutions, un rejet de la loi dès lors qu'elle n'est pas à notre avantage, une certaine défiance à l'égard des élus ou encore une montée des incivilités. La loi est souvent perçue comme une entrave à l'épanouissement individuel. Certains penseurs contemporains n'analysent cependant pas ces évolutions comme marquant un signe de désintérêt pour la vie publique. Ils y voient plutôt l'émergence d'une forme de démocratie de surveillance. Les citoyens voudraient contrôler le pouvoir. De même, d'autres modes d'engagement apparaissent. C'est le cas, entre autres, des protestations ponctuelles, de l'activisme en ligne ou de la défense de causes spécifiques. Le peuple serait ainsi plus autonome dans ses choix. Le désengagement ne serait qu'apparent. De ce point de vue, la crise annoncée par Montesquieu ne serait que le signe de l'élaboration d'une nouvelle citoyenneté au sein d'une démocratie en redéfinition. Il pourrait être question d'un renouvellement du contrat social. Tout cela est, bien entendu, possible, mais sans être certain. Il est clair que notre vision du vivre ensemble évolue, mais il reste difficile de prévoir précisément vers quoi nous nous dirigeons sur ce point.

Vient ensuite le principe fondamental de la séparation des pouvoirs. « *tout serait perdu si le même homme, ou le même corps des principes, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers* ».

Puis la liberté d'expression. « *Les discours sont si sujets à interprétation que la loi ne peut guère soumettre les paroles à une peine capitale. La plupart du temps, elles ne signifient point par elles-mêmes, mais par le ton dont on les dit. Quelquefois, le silence exprime plus que tous les discours. Il n'y a rien de si équivoque que tout cela. Comment donc en faire un crime de lèse-majesté ?* ».

Emmanuel Kant (1724 – 1804)

D'abord quelques questions premières :

Que puis-je savoir ?

→ Cette question concerne la limite et la portée de la connaissance humaine. Elle relève de la critique de la raison pure et s'interroge sur ce que l'esprit humain peut connaître, en distinguant le domaine du savoir possible (la nature, le monde phénoménal) de celui qui échappe à toute connaissance empirique (le noumène, Dieu, l'âme...).

Que dois-je faire ?

→ Il s'agit ici de la question morale : que m'impose la raison pratique ? Que suis-je tenu de faire en tant qu'être moral ? Elle est au cœur de la Critique de la raison pratique.

Que m'est-il permis d'espérer ?

→ Cette question aborde la dimension religieuse ou métaphysique. Elle se penche sur l'espérance en un bien suprême (immortalité de l'âme, existence de Dieu).

Finalement :

Qu'est-ce que l'homme ?

→ quel est le statut de l'être humain en tant qu'être rationnel, moral, et fini ?

Pour Locke, l'esprit est comme une table rase à la naissance. C'est l'expérience qui le forge petit à petit. Cette approche anticipe d'une certaine façon la phrase de Sartre : « l'existence précède l'essence ». Selon Hume, qui défend l'empirisme, les idées se forment par l'expérience du monde extérieur ou de nos cogitations internes. Aucune idée n'est donc innée.

Kant nuance cette position purement empiriste. Selon lui, l'entendement ne perçoit pas les idées de manière neutre. Il les adapte selon ce qu'il peut appréhender comme au travers d'un prisme. Nous comprenons alors le monde, non pour ce qu'il serait, mais nous en créons une image conforme à nos capacités d'entendement.

« Il pourrait bien se produire que même notre connaissance d'expérience soit un composé de ce que nous recevons par des impressions et de ce que notre propre pouvoir de connaître produit de lui-même. »

Peut-il alors y avoir alors une connaissance indépendante de l'expérience, des impressions et des sens ?

Cette connaissance devrait avoir un caractère nécessaire et universel. Or, l'expérience ne permet pas au fond de déduire une telle connaissance. En effet, l'expérience ne me donne jamais accès qu'à une série d'observations limitées dans l'espace et dans le temps. Rien, ne m'autorise alors à généraliser les résultats obtenus, car je ne pourrai pas être certain que les choses se dérouleront partout et toujours comme je les ai observées. C'est là tout le problème de l'induction.

De quoi s'agit-il ?

Le problème de l'induction concerne la justification logique de l'inférence inductive, c'est-à-dire le passage de cas particuliers à une loi générale. Par exemple, on observe que le soleil s'est toujours levé chaque jour → on en conclut que le soleil se lèvera demain.

Mais ce raisonnement n'est pas logiquement fondé. Ce n'est pas parce qu'un événement s'est toujours produit qu'il se produira encore. Il repose sur une habitude mentale ou une croyance, pas sur une démonstration rigoureuse. En science, les lois scientifiques sont souvent inductives : elles

généralisent des observations. Le problème est donc de justifier rationnellement la validité de ces lois, si elles reposent sur un raisonnement qui n'est pas logiquement certain ?

Ce problème a conduit des philosophes comme Karl Popper à rejeter l'induction comme fondement de la science, et à proposer une méthode basée sur la falsification. Une théorie scientifique ne peut jamais être prouvée vraie, mais elle doit pouvoir être mise à l'épreuve et potentiellement réfutée.

« il est courant d'appeler inductive une inférence si elle passe d'énoncés singuliers, tels des comptes rendus d'expérience, à des énoncés universels, telles des hypothèses ou des théories. Toute conclusion tirée de cette manière peut toujours, en effet, se trouver fausse ; peu importe le grand nombre de cygnes blancs que nous puissions avoir observés, il ne justifie pas la conclusion que tous les cygnes sont blancs. » (Popper)

Selon Kant, nous possédons des structures mentales indépendantes de l'expérience qui sont comme des moules à partir desquels nous comprenons le monde. Il s'agit des catégories de pensée. Elles correspondent, par exemple, à la quantité qui permet de saisir les notions de singulier ou de pluriel, à la qualité qui permet d'affirmer la présence d'une propriété dans l'objet, à la négation, au principe de cause à effet, à la réciprocité, aux oppositions entre possible et impossible, nécessité ou contingence, existence ou non-existence. Ces catégories sont alors le filtre au travers duquel nous voyons le monde avant de lui donner un sens. Ce sont les règles à partir desquelles nous construisons une réalité commune. Nous n'avons alors jamais accès à la chose en soi (noumène). La réalité nous apparaît filtrée et organisée par nos structures mentales a priori (catégories) ainsi que notre sensibilité (réceptivité).

Les mathématiques et les raisonnements fondés sur la causalité peuvent, selon Kant, devenir ces connaissances indépendantes de l'expérience, nécessaires et universelles. Notre connaissance est donc limitée, mais à l'intérieur de ce cadre restreint, elle est assurée et fondée. Ainsi, certaines disciplines sont robustes là où d'autres demeurent des spéculations. De là peut-on distinguer la science de la croyance dans la mesure où, au-delà des seules mathématiques, certaines théories peuvent se vérifier par l'expérience et être confirmées empiriquement. À l'inverse, d'autres théories touchent à des choses qui ne font pas partie du monde physique. Elles concernent, entre autres, des sujets comme l'existence de Dieu ou la possibilité d'une vie après la mort. Ces questions sont hors de toute expérience possible dans ce monde et concernent alors la métaphysique.

Le débat pour déterminer si les mathématiques représentent une certaine réalité au-delà de leur seule efficacité empirique ou s'ils ne sont qu'une abstraction conceptuelle est encore loin d'être clos de nos jours. Ainsi, plusieurs courants de pensée, depuis Platon, avancent que les mathématiques sont découvertes plutôt qu'inventées. Mais il semble difficile d'expliquer comment nous pourrions avoir accès à un monde abstrait indépendant, puisque nous sommes des êtres matériels. Dans le cadre du constructivisme, les mathématiques sont construites par l'esprit humain selon des règles logiques. Le formalisme, de son côté, suppose que les mathématiques ne parlent de rien en soi et ne sont que des jeux formels. Seule la cohérence du système possède un sens bien qu'elle ne se rattache à aucune vérité réelle. Les mathématiques pourraient aussi n'avoir qu'une fonction instrumentale non descriptive. Enfin, des approches récentes issues des sciences cognitives et de l'anthropologie voient dans les mathématiques une prolongation de nos capacités cognitives issues de l'évolution. Il s'agirait alors d'une construction mentale liée à des contraintes biologiques fortes.

Les choses ne sont pas non plus aussi tranchées qu'on pourrait le croire concernant la causalité. Même dans les sciences, on observe certaines limites à cette notion. Avec la relativité générale, on montre que la relation de causalité se limite à l'appartenance à un même cône de lumière dans l'espace-temps. Deux événements dont l'un se trouve hors du cône de lumière de l'autre ne peuvent avoir entre eux aucune relation causale. L'intrication quantique montre des corrélations instantanées entre des particules éloignées, aucun événement n'a dans ce cas le temps d'influencer l'autre. La causalité, telle que nous la concevons, semble être rompue. Des événements sont ici intimement liés l'un à l'autre sans qu'il n'ait pu y avoir aucun lien causal entre les deux.

Dans le domaine de la philosophie, cette fois, Hume indique que nous ne percevrons jamais le lien de causalité entre deux événements, mais une succession répétée dans un ordre constant. La causalité ne serait alors une expérience sensible, mais une habitude mentale issue d'observations répétées, une construction psychologique fondée sur une habitude de pensée. D'ailleurs, nous ne pouvons pas déduire l'effet d'une cause a priori. Pour cela, il nous faut expérimenter et observer ce qui se passe à plusieurs reprises. La causalité est alors une attente subjective de l'esprit issue de la croyance en l'uniformité de la nature. C'est ce que l'on appelle l'induction : on suppose que le futur ressemblera toujours au passé.

Les neurosciences et la psychologie montrent, enfin, que notre cerveau tend à détecter des relations causales, même quand il n'y en a pas. Nous sommes en effet souvent victimes du biais de causalité qui consiste à voir une relation causale là où ne figure qu'une simple corrélation ou une pure coïncidence. Cela reflète notre tendance naturelle à donner du sens. En effet, sur le plan évolutionniste, il vaut mieux supposer un lien causal à tort que de rater une vraie menace, une proie ou un partenaire sexuel. Si l'on entend un simple bruit, mieux vaut penser qu'il est produit par la volonté d'un autre animal plutôt que par le vent. C'est ainsi, entre autres, que naissent les superstitions. J'observe une ombre diaphane sur une photo prise dans un manoir isolé, j'y vois un fantôme, l'expression d'une volonté. Je rencontre un phénomène dans les airs que je ne comprends pas, c'est un vaisseau spatial piloté par une volonté extra-terrestre. Je suis tombé malade après m'être fait vacciner. Le vaccin est responsable de ma maladie simplement parce que les deux événements, vaccin et maladie, sont proches dans le temps. En fait, de multiples causes auxquelles je ne pense pas peuvent expliquer mon état de santé. Nous avons donc besoin de liens causaux simples qui nous aident à comprendre le monde en associant souvent une succession temporelle à une relation de cause à effet.

Compte tenu de ces observations, on peut dire que Kant est peut-être un peu trop catégorique quand il identifie les mathématiques et les raisonnements fondés sur la causalité comme pouvant devenir des connaissances indépendantes de l'expérience, nécessaires et universelles...

La réalité semble plus nuancée.

La raison pure représente la capacité de notre esprit à forger des pensées métaphysiques. Il faut en faire la critique, elles ne peuvent jamais constituer une connaissance vraie.

Ces pensées pourront aussi nous rendre malheureux, puisqu'elles ne peuvent jamais être résolues. On y trouvera forcément un certain dogmatisme, puisque certains principes auxquels on y fait appel ne peuvent être prouvés. Toutefois, les questions métaphysiques restent importantes, car il peut être légitime de se les poser. Certains ont ainsi besoin de savoir si la vie peut se poursuivre après la mort, si l'univers a un sens, si le destin existe, etc. Il faudra alors pouvoir trancher entre les questions légitimes et celles qui sont sans fondement. Pour cela, il est impératif de distinguer ce qui se rattache à une connaissance fondée de ce qui relève de la croyance.

Pour cela la logique est un outil précieux. On ne s'y intéresse pas au fond d'un problème, mais à sa forme. On cherche à valider un raisonnement. La méthode employée pour aboutir à une conclusion est alors au moins aussi importante que le résultat obtenu par lui-même. Les sciences qui ont suivi cette méthode, comme les mathématiques ou la physique, ont ainsi permis d'atteindre des résultats très positifs. La logique et les mathématiques constituent alors un type de savoir particulier. Celui-ci ne porte pas sur le monde extérieur, mais sur les mécanismes de notre intelligence. Mais l'expérience n'est cependant pas écartée : « *La raison doit s'adresser à la nature en tenant d'une main ses principes et de l'autre main l'expérimentation qu'elle a conçue d'après ces principes, certes pour recevoir les enseignements de cette nature, non pas toutefois à la façon d'un écolier qui se laisse dire tout ce que veut le maître, mais comme un juge dans l'exercice de ses fonctions, qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur soumet.* »

Dans l'expérience, nous réglons la nature (via le processus opératoire) à nos connaissances et notre mode d'appréhension de la réalité. Nous observons les choses dans un cadre restreint et maîtrisé.

À ce stade, les outils privilégiés permettant de séparer un savoir fondé d'une croyance sont alors la logique, les mathématiques et la physique. La connaissance transcendante, quant à elle, est celle qui donne accès au fonctionnement de l'entendement. « *Je nomme transcendante toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible a priori.* » La perception de l'espace et du temps seraient alors des formes a priori de notre esprit, ni l'un ni l'autre n'étant des concepts empiriques accessibles par l'expérience. L'espace et le temps n'existeraient pas alors vraiment. « *L'espace ne représente nulle propriété de quelconques choses en soi, ni ces choses dans la relation qu'elles entretiennent les unes avec les autres. L'espace n'est rien d'autre que simplement la forme de tous les phénomènes des sens externes, c'est-à-dire la condition subjective sous laquelle seulement pour nous une intuition externe est possible.* »

Ensuite, nous ne pouvons pas connaître la chose en soi (noumènes). Nous n'avons accès qu'aux phénomènes, c'est-à-dire les choses telles que notre conscience les reformule pour que nous les comprenions. Ces phénomènes ne sont cependant pas des illusions, ils restent liés à la chose en soi, ils ne font qu'en traduire l'essence dans les mots de notre esprit.

On peut alors remarquer une certaine similitude entre la pensée de Kant et quelques définitions issues de la science.

Chez Newton l'espace et le temps sont absous et indépendants de l'observateur. Avec Einstein, ils n'ont plus de réalité propre, mais dépendent de l'observateur, qui devient alors l'une des conditions de l'expérience. De plus l'un comme l'autre varient en fonction de la masse et de la vitesse. Ainsi, avec la relativité générale, l'espace-temps n'est plus objectif et universel, mais dépend de la présence d'objets massifs ainsi que de leur déplacement. La cadre de référence devient alors nécessaire pour percevoir et mesurer aussi bien l'espace que le temps.

Avec certaines théories concernant la gravité quantique (cherchant à établir un lien entre la physique quantique et la gravitation décrite par la relativité générale, autrement dit entre l'infiniment petit et l'infiniment grand) l'espace-temps pourrait émerger d'une structure plus profonde ou être pixelisé, voire se comporter comme un hologramme.

De même, le réel nous apparaît à travers nos instruments ou nos modèles, nous ne l'observons alors effectivement pas tel qu'il est vraiment. Le principe d'incertitude ou la non-localité en physique quantique ainsi que les structures dépendant du référentiel avec la relativité semblent nous conduire à la même conclusion.

Un point de divergence apparaît néanmoins. Là où la position de Kant est présentée comme finie et universelle, les théories scientifiques sont hypothétiques et surtout révisables. Ce que nous disons aujourd'hui pourra changer demain, si de nouvelles découvertes nous ouvrent d'autres voies. Il est alors possible d'opposer les structures mentales a priori de Kant avec une science qui élabore des théories empiriques, falsifiables et évolutives.

Le déterminisme étant omniprésent, notre libre arbitre n'existe pas vraiment et le hasard n'est que la traduction de notre ignorance. Même l'histoire est déterminée. « *Les actions humaines sont déterminées exactement comme tout autre événement naturel selon les lois universelles de la Nature* ».

« *les hommes pris individuellement, et même des peuples entiers ne songent guère au fait qu'en poursuivant leurs fins particulières chacun selon son bon plaisir, ils suivent à leur insu, comme un fil conducteur, le dessein de la Nature, qui leur est lui-même inconnu, et travaillent à favoriser sa réalisation* ».

L'homme serait asocial, de même les états entre eux. « *le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de tout à fait droit* ».

« *nous sommes cultivés par l'art et par la science. Nous sommes civilisés. Mais de là à nous tenir pour moralisés, il s'en faut encore de beaucoup* ».

Afin de réglementer les relations entre états, une Société des Nations est nécessaire. Il faut donc définir les conditions d'une possible paix universelle par le droit.

Kant propose aussi une éthique de la responsabilité basée sur le devoir et la dignité de la personne humaine. La raison doit nous guider et il faut agir par devoir moral, quelles qu'en soient les conséquences. Chaque personne doit être traitée comme un fin en soi et non un moyen.

Ce qui est juste pour l'un doit l'être pour tous et en toutes circonstances.

« *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* »

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

« *Agis comme si tu étais, par tes maximes, à tout moment un membre législatif dans un royaume des fins.* » Il est question ici de la république de la raison, une communauté morale idéale où chacun est à la fois rationnel, auteur et destinataire de la loi morale.

« *La maxime de bienfaisance exige que l'on fasse du bien à autrui par devoir, c'est-à-dire sans intérêt personnel.* »

« *La vertu véritable consiste à faire le bien par respect pour la loi morale, non par inclination ou attente de retour.* »

Kant réfute également l'idéalisme de Descartes ou de Berkeley en affirmant que la réalité du monde ne dépend pas de notre seule pensée, mais constitue la condition indispensable à toute expérience. Il distingue bien sa vision d'un réel qui ne peut être connu qu'à travers les formes a priori de notre sensibilité de tout idéalisme qui doute de l'existence des choses extérieures, voire les nie. De son point de vue, la conscience de soi n'est possible que si elle s'articule dans un univers externe stable et régulier qui pourra fonder nos représentations.

Ensuite, il pose ce que pourrait être la devise des lumières : Ose penser !, aie le courage de te servir de ton propre entendement (penser par soi-même). L'homme devrait sortir de la minorité dont il est lui-même responsable. Cela sous-entend qu'il serait incapable de se servir de son pouvoir de penser sans la direction d'autrui (minorité). Il serait, de plus, responsable de sa minorité en raison d'un manque de décision et de courage de se libérer de la tutelle des autres.

La pensée se doit alors d'être critique en se remettant elle-même en question afin d'évaluer sa propre portée.

Finalement :

Je ne peux connaître que ce qui relève du phénomène en voyant le monde selon la configuration des sens et des jugements a priori. En ce sens, nous sommes incapables de prouver ou de réfuter l'existence de Dieu.

Je dois ensuite faire mon devoir.

Nicolas de Condorcet (1743 – 1794) (mathématicien)

À une époque marquée par de profondes inégalités – de l'esclavage des Noirs aux disparités de richesses – Condorcet se distingue par son engagement en faveur de l'égalité des droits : entre les sexes, entre les races, entre les confessions. Il défend le droit à un procès équitable, milite pour l'émancipation des femmes (comme Olympe de Gouges), l'abolition de l'esclavage et la reconnaissance des droits des juifs. Pour lui, les obstacles au bonheur humain résident dans les préjugés, la superstition et l'intolérance. Il croit que l'instruction du peuple et le développement de la raison sont les moyens par lesquels on pourra mettre fin au malheur public. La tolérance, indissociable de la raison, est au cœur de son humanisme éclairé.

Il proposera ainsi un enseignement obligatoire pour les filles et les garçons sans dogmatisme, ouvert à la raison critique, indépendant de toute autorité religieuse et où les enseignants ne seraient pas liés au pouvoir. Chaque citoyen aurait la possibilité d'apprendre et d'accroître ses connaissances.

Pour lui, l'instruction publique doit avant tout développer la raison, l'autonomie de pensée et l'esprit critique. Pour Robespierre et d'autres révolutionnaires, l'éducation devait inculquer des valeurs civiques, comme la vertu, le patriotisme ou le respect du bien commun. Condorcet refuse, au contraire, tout endoctrinement, même dans un cadre républicain, et ne pose pour objectif que l'exercice libre et éclairé de la raison.

« *Il ne s'agit pas d'enseigner ce qu'il faut croire, mais d'apprendre à juger.* »

La liberté du citoyen ne doit alors pas passer par la soumission à la volonté générale ou à des vertus imposées. L'instruction est alors un droit fondamental et surtout un moyen d'émancipation. Il n'est alors pas question de former de bons républicains, mais des esprits libres.

« *Tant que les hommes seront inégalement instruits, les préjugés, les passions, les erreurs formeront toujours des obstacles à l'exercice des droits.* »

Il va également militer contre la peine de mort. Il la trouve inutile, immorale, contraire aux principes d'une société éclairée. Il écrit « *l'exécution d'un homme, même coupable, n'est jamais qu'une manière pour la société d'imiter le crime qu'elle veut punir.* » Le droit à la vie est inaliénable et même la société ne peut punir par la mort, car elle ne peut redonner la vie.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

Hegel commence par remarquer que lorsque nous sommes en présence de deux théories contraires, nous avons tendance à chercher celle qui doit être vraie, en imaginant rarement qu'elles pourraient l'être toutes les deux. L'opposition est vue comme une contradiction. De même, nous imaginons que la vérité est immuable. Il ne nous semble pas logique qu'une idée qui serait vraie puisse devenir inadéquate ou fausse ou l'inverse. Hegel pense, au contraire, que les idées peuvent évoluer avec l'histoire et qu'ainsi la vérité ultime ne peut être que le tout.

Pour montrer cela, il utilise la métaphore de la plante.

« *Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et l'on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. À l'apparition du fruit également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout.* »

On observe bien là une succession d'états différents qui ne s'opposent pas, mais se complètent dans une chronologie pour ne former finalement qu'un tout unique : la plante. Au-delà même, on s'aperçoit qu'il s'agit d'un cycle qui pourra se répéter.

Il en va alors de même, entre autres, des différents systèmes philosophiques qui peuvent s'opposer au cours du temps. Aucun ne détient à lui seul la vérité, ils représentent tour à tour une étape vers celle-ci. Il faut donc voir la contradiction comme un processus nécessaire à l'émergence du vrai. L'histoire entre alors de plain-pied dans la définition même de la vérité.

Cette vision écarte alors tout mysticisme qui serait fondé sur une vérité absolue entièrement révélée, celle-ci ne pouvant se développer que progressivement. De même, l'intuition immédiate n'est jamais que le premier stade d'un développement qui conduira au tout par étapes. À ce titre, elle ne représente que ce qu'il y a de plus superficiel.

Par la suite, la réfutation d'une théorie philosophique ne se fait pas en y décelant des erreurs ou des contradictions. Il s'agit de montrer comment cette théorie s'est trouvée fondée à une époque et dans un certain contexte et comment elle peut être légitimement repensée plus tard ou ailleurs.

Le fondement de la dialectique est donc avant tout cette historicité du tout. Ainsi, en reprenant l'analogie avec la fleur, on pourrait dire que la fleur est épanouie et que cela n'est qu'une première étape (la thèse). Elle tombe et disparaît, mais ce n'est pas une négation, c'est une étape vers autre chose (antithèse). Puis vient le fruit, qui contient en puissance une nouvelle fleur. C'est encore une autre étape (synthèse). Et le cycle peut ensuite se répéter. Toutes les étapes, même si elles semblent se contredire, s'intègrent dans un processus permettant un devenir.

La dialectique est alors un mouvement par lequel une idée ou une réalité se dépasse en se niant pour atteindre un niveau supérieur. La thèse, l'antithèse et la synthèse ne s'annulent alors pas, mais s'intègrent dans un tout plus riche.

Hegel propose ensuite la dialectique du maître et de l'esclave, qui montre comment la conscience accède à la reconnaissance de soi. Il imagine deux consciences qui entrent en conflit. L'une accepte de prendre le risque de sacrifier sa vie là où l'autre cède par crainte de la mort. Il y a alors maintenant un maître et un esclave. Mais avec le temps, les choses évoluent. La reconnaissance du maître tient à l'existence de son esclave. Lui, par contre, avec son travail et la transformation qu'il opère sur le monde, finit par reconstruire sa propre conscience. Il passe de l'aliénation à une autonomie intérieure. Ainsi, la liberté et la conscience de soi ne se construisent pas sur la

domination, mais dans l'activité patiente, en lien avec la matière. La liberté se conquiert avec le temps par l'expérience et le travail.

Ici, le dépassement de soi résulte d'un processus par lequel la conscience se transforme. En se découvrant capable d'agir sur le monde, on se réalise comme sujet sur plusieurs plans. Intellectuellement d'abord, on prend conscience de sa capacité de transformation, ensuite on sort d'une position passive et subie pour devenir acteur de son existence, enfin, sur le plan spirituel, on s'élève vers une liberté intérieure en construisant sa propre subjectivité à partir du réel. Se dépasser signifie alors ne pas rester figé dans une identité donnée, mais évoluer, par l'expérience, vers une conscience plus haute, libre et vraie. Le développement de l'esprit passe par une négation de soi et sa transcendance dans un être plus accompli. Le dépassement passe par la négation (servitude), la médiation (le travail) et la réconciliation (reconnaissance de soi dans l'objet produit). On retrouve bien là une logique dialectique.

Chez Hegel, le dépassement est donc un mouvement intérieur par lequel la conscience parvient à se reconnaître comme libre. Il s'agit d'un processus philosophique, existentiel et historique qui passe par la transformation du monde jusqu'à la formation de soi comme sujet. C'est avant tout une conquête de la liberté individuelle plus qu'un exploit visible. Aujourd'hui, le dépassement de soi renvoie beaucoup plus à la performance individuelle. Il est souvent question d'accomplir un exploit physique, de résister à la douleur ou de sortir de sa zone de confort. L'action est liée à l'idéal de la volonté, de la compétition et de la réussite visible. Ce qui est visé est l'intensité de l'expérience, une affirmation dans l'exceptionnel ou le spectaculaire. Tout cela répond à des injonctions sociales modernes, comme l'autonomie, la maîtrise de soi, l'efficacité ou la compétition.

Pour illustrer cela, nous allons prendre maintenant l'exemple de deux personnes. L'une réalisera un dépassement selon la définition de Hegel, l'autre le fera plutôt comme on l'entend aujourd'hui. Imaginons, pour commencer, une ouvrière qui exercerait depuis des années un travail peu valorisé et répétitif. En recherche de sens, elle déciderait d'apprendre un métier artisanal et parviendrait à développer ses propres créations. Elle fonderait ensuite une entreprise coopérative pour collaborer avec d'autres et partager son expérience. Elle débute effectivement dans l'aliénation, puis s'émancipe petit à petit avec un ouvrage concret qui transforme le monde. Elle prend conscience de sa valeur. Son dépassement est progressif et intérieur.

L'autre personne sera un cadre reconnu dans sa profession et finalement lassé de sa réussite. Il se lance un défi en décidant, par exemple, d'effectuer un trail dans le désert. Il va s'entraîner durement, il repoussera ses limites physiques. Il atteindra son objectif et publiera un livre relatant son exploit. Il a en fait cherché avant tout à se prouver quelque chose à lui-même de par une épreuve exceptionnelle, mais essentiellement liée à la performance, la maîtrise du corps et la volonté. L'esprit de compétition n'était jamais loin. La visée était strictement égoïste et rendue visible dans le but de recueillir une sorte de consécration sociale. S'il sait bien vendre son expérience, l'ex-cadre pourra même faire commerce de son parcours hors norme en créant une gamme de produits tournés vers le développement personnel.

En comparant les deux cas, on observe chez l'ouvrière, d'abord une aliénation, puis une libération découlant d'un travail modeste sur la durée, d'une validation par l'œuvre et d'une ouverture aux autres. Chez le cadre, il y a au départ une lassitude par rapport à une routine à la longue démotivante qui est renversée par un défi intense et ponctuel, rapide et individuel. Le dépassement est, de plus, médiatisé en vue d'en tirer profit en termes de reconnaissance sociale autant qu'en monnaie sonnante et trébuchante.

Hegel énonce une phénoménologie de l'esprit qui consiste à penser la vérité à partir de la conscience. Il inscrit cela dans une histoire dialectique du devenir de l'esprit, où la vérité est le fruit d'un long processus de négation et de dépassement.

Mais il préfigure aussi Husserl : « *L'entendement formel laisse aux autres le soin d'ajouter cette chose capitale qu'est la vie. Au lieu d'entrer dans le contenu immanent de la chose, il regarde toujours le tout de très haut, et se tient au-dessus de l'existence singulière dont il parle, c'est-à-dire, ne la voit pas du tout. Tandis que la connaissance singulière exige au contraire qu'on se remette à la vie de l'objet, ou ce qui revient au même, qu'on ait devant soi et qu'on énonce la nécessité intérieure de celui-ci.* »

Selon lui, la science réduirait l'esprit à des données physiques. Cela revient à abstraire, figer et, finalement, à anéantir la vie même de la conscience qui est mouvement, négation, retour sur soi, histoire. Il s'oppose alors au réductionnisme scientifique qui voudrait comprendre l'esprit via des principes naturels. La vérité de la conscience réside, pour lui, dans son devenir et non dans des formules.

Enfin, Hegel propose une vision de l'histoire correspondant à un processus rationnel possédant une finalité et suivant une logique dialectique. Le but de l'histoire serait la réalisation de la liberté universelle. La raison gouverne le monde. Ainsi, les événements qui semblent se produire par hasard ou sous le joug des passions suivent en réalité une rationalité sous-jacente. La raison est un élément moteur, mais aussi une finalité en ce sens qu'elle permet l'accomplissement de la liberté. L'histoire a donc un sens et les grands hommes ne seraient que des instruments de la raison universelle. Ils croient agir pour eux-mêmes, mais restent soumis à un plan qui s'impose dans le sens du progrès de l'esprit. De même, chaque civilisation s'efface, n'étant porteuse que d'une étape de la raison.

Cette conception de l'histoire n'est pas unique. Marx considère également qu'elle suit une logique interne, mais ce n'est pas l'esprit qui la guide. Elle est orientée par les rapports matériels de production exprimés dans la lutte des classes. Le moteur est ici le conflit entre dominants et dominés. Enfin, la finalité n'est plus la liberté, mais l'avènement du communisme.

Nietzsche va ensuite apporter un éclairage nouveau en écartant toute idée de rationalité ou de finalité historique. L'histoire ne serait que le théâtre de la volonté de puissance.

Mais d'autres philosophes ont également pensé une histoire liée à la contingence et au hasard. Epicure déjà voyait le monde et son évolution comme résultant du hasard des rencontres des atomes. Darwin, par la suite, montrera que l'évolution des espèces n'a pas de but et résulte de variations aléatoires et de la sélection naturelle. Il devient alors possible de considérer, par analogie, que l'histoire humaine n'a pas de dessein, mais qu'elle s'établit à partir d'événements imprévisibles et de contraintes matérielles. Claude Lévi-Strauss remarquera ainsi que l'histoire des sociétés est souvent contingente et non linéaire. Enfin, il apparaît tout autant des ruptures souvent liées à des jeux de pouvoir plutôt qu'à une logique rationnelle.

Arthur Schopenhauer (1788 – 1860)

Schopenhauer reprend Kant en indiquant que le monde que nous percevons est une représentation, la réalité objective ne nous étant jamais accessible comme telle. Mais, pour lui, les noumènes (réalité profonde) se confondent avec la volonté, force aveugle qui se manifeste d'abord sous la forme de la volonté de vivre. Cette volonté est universelle et concerne tout le vivant, mais elle est source de souffrance, car elle se voudrait sans fin. Selon lui, il existerait alors bien un monde empirique accessible par nos sens et nous serions dotés de modes d'entendement appelés concepts pour nous le représenter de façon abstraite.

Alors, exister, c'est désirer, et, désirer, c'est manquer, donc souffrir. Le bonheur n'est qu'une courte suspension du désir. La vie est alors essentiellement une douleur ponctuée d'ennui quand le désir est momentanément satisfait. Cette vision illustre un pessimisme radical.

« *La vie oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui* ».

La seule manière de suspendre la volonté, et donc d'écartier la souffrance, est l'art (principalement la musique) qui nous permet de nous détacher du vouloir et d'accéder à une connaissance pure et désintéressée.

Ensuite, la prise de conscience de la souffrance mène à la compassion, base de toute morale. Mais le but ultime reste l'extinction du vouloir un peu comme le propose le bouddhisme. Il faudrait alors mener une vie ascétique menant à la destruction de la volonté.

Surtout, nous sommes animés de volition, c'est-à-dire de désirs et d'actes de volonté. Nous faisons l'expérience du corps à la fois comme objet et comme volonté. Les phénomènes ne sont alors que des objectivations de la volonté qui fonde le monde comme chose en soi inconnaissable.

C'est dans l'affirmation de la volonté que l'homme prend vie et se manifeste. Dans sa négation, il ne cherche qu'à surmonter sa souffrance avec le renoncement.

La solitude est nécessaire à l'indépendance intellectuelle « *qui n'aime donc pas la solitude n'aime pas la liberté, car on n'est libre qu'étant seul* » . Seul, l'esprit n'est plus soumis à la volonté sociale et peut alors développer une réflexion libérée. La pensée véritable est rare et individuelle, elle est souvent étouffée par la masse. Comme nous l'avons vu, la volonté est le principe irrationnel et universel qui gouverne le monde et les êtres. Chez la plupart des hommes, elle se manifeste par le désir, l'intérêt et l'instinct grégaire. Tout est donc centré vers la satisfaction immédiate. Les foules ne s'intéressent pas à la quête de la vérité, mais plutôt à la recherche du confort, du consensus et de la reconnaissance sociale. L'opinion publique devient ainsi un empire de la sottise. La solitude est alors un espace de libération intérieure. Cette vision est un peu pessimiste et élitiste, mais l'humanité restant soumise au vouloir-vivre, la pensée véritable est bien exceptionnelle.

Comme dans le bouddhisme, Schopenhauer pense que le monde est souffrance engendrée par le désir et la volonté de vivre. Le salut passe donc par la suppression de cette volonté. Mais le nirvana devient alors l'anéantissement du monde phénoménal. Il n'est donc pas « rien » en soi, mais seulement pour nous, êtres de désir. Le but ultime n'est finalement que la négation du vouloir-vivre. Cette vision occulte toutefois une dimension positive de l'existence : celle du sens et de la création. Plusieurs penseurs argumentent très justement sur ce point. Viktor Frankl, rescapé des camps d'extermination, montre que l'homme peut supporter toute souffrance quand il y trouve un sens. Ce qui délivre est alors le dépassement de soi vers une valeur ou un but. Nietzsche, ensuite, dit oui à la vie même dans la douleur. Selon lui, la souffrance est inévitable, mais elle est aussi la condition de la grandeur et de la transformation de soi. Pour Camus, il est possible de vivre pleinement malgré l'absurde, le bonheur n'étant pas l'absence de souffrance, mais la pleine participation à l'existence « *Il faut imaginer Sisyphe heureux* ». Enfin, déjà, Spinoza offrait une perspective opposée de celle

de Schopenhauer en affirmant la puissance d'exister par le conatus, la joie naissant de l'augmentation de cette puissance et non de son annihilation.

Le postulat de base posé tant par Schopenhauer que par le bouddhisme, qui affirme que la vie n'est que souffrance n'est alors pas fondé. La réalité est beaucoup plus nuancée.

Enfin, il faut noter que Schopenhauer a tenu des propos résolument misogynes. Les femmes seraient par nature destinées à obéir, leur cerveau plus petit que celui des hommes les rendrait incapables de grandes œuvres, elles resteraient toute leur vie dans un état intermédiaire entre l'homme et l'enfant. Enfin, le mariage serait un malheur inévitable, piège tendu par la nature pour assurer la perpétuation de l'espèce.

Alexis de Tocqueville (1805 – 1859)

De la démocratie en Amérique.

À l'origine du libéralisme, on peut trouver cette pensée : « aux yeux de la démocratie le gouvernement n'est pas un bien, c'est un mal nécessaire » ; alors les associations peuvent constituer un contre-pouvoir.

Le peuple, souvent ignorant, préfère les imbéciles charismatiques aux hommes de raison. Cette remarque semble, hélas, toujours d'actualité.

« l'empire moral de la majorité se fonde en partie sur cette idée qu'il y a plus de lumières et de sagesse dans beaucoup d'hommes réunis que dans un seul, dans le nombre de législateurs que dans le choix ». On mise alors sur le fait qu'un grand nombre de représentants, même un peu stupides, adoptera au final des décisions cohérentes. Le pari est fait de l'intelligence collective. Mais qu'adviert-il quand de plus grandes prérogatives sont données à quelques-uns, voire à un seul, par l'organisation constitutionnelle réglementant la forme du pouvoir.

Au bout du compte, on pourrait craindre une tyrannie de la majorité.

« Lorsqu'un homme ou un parti souffre d'une injustice, aux États-Unis, à qui voulez-vous qu'il s'adresse ? À l'opinion publique ? C'est elle qui forme la majorité. Au corps législatif ? il représente la majorité et lui obéit aveuglément ; au pouvoir exécutif ? Il est nommé par la majorité. À la force publique ? Elle n'est autre chose que la majorité sous les armes. Quelque inique ou déraisonnable que soit la mesure qui vous frappe, il faut donc vous y soumettre ».

« un roi n'a qu'une puissance matérielle qui agit sur les actions et ne saurait atteindre les volontés, mais la majorité est revêtue d'une force toute à la fois matérielle et morale, qui agit sur la volonté autant que sur les actions, et qui empêche en même temps le fait et le désir de faire ».

« En Amérique, la majorité trace un cercle formidable autour de la pensée ».

« le maître n'y dit plus : vous penserez comme moi, ou vous mourrez ; il dit : vous êtes libres de ne point penser comme moi ; votre vie, vos biens, tout vous reste ; mais de ce jour, vous êtes un étranger parmi nous. Vous garderez vos priviléges à la cité, mais ils vous deviendront inutiles. Quand vous vous approcherez de vos semblables, ils vous fuiront comme un être impur ».

« On croirait au premier abord qu'en Amérique, les esprits ont tous été formés sur le même modèle ».

Et Tocqueville est un visionnaire pour son époque. « Il y a aujourd'hui sur la terre deux grands peuples qui, partis de rien, semblent s'avancer vers le même but : ce sont les Russes et les anglo-américains. Chacun d'eux semble appelé par un dessein secret de la Providence à tenir un jour dans ses mains la destinée de la moitié du monde. »

L'esprit d'égalité favorise ensuite l'individualisme. « Chaque homme tourne ses sentiments vers lui seul ». Avec « un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ».

Cette remarque de Tocqueville nous montre un aspect ambivalent de la démocratie.

Il pressent donc que les sociétés démocratiques, en libérant les individus des hiérarchies traditionnelles, risquent paradoxalement de les conduire à une forme d'isolement social : « Chaque homme, retiré à l'écart avec sa famille et ses amis, semble ne plus appartenir à la société qu'à travers lui-même. » Cette inquiétude trouve aujourd'hui un écho dans nos sociétés libérales avancées, où l'individualisme ne cesse de s'étendre. Mais la démocratie en est-elle bien la cause première ?

Tocqueville entrevoit que l'égalité démocratique, en affranchissant l'individu de la dépendance aux ordres sociaux traditionnels, pouvait engendrer une forme de désengagement civique : chacun se replie sur lui-même et le lien social se relâche. Ce qu'il nomme individualisme n'est pas l'égoïsme, mais une disposition à se suffire à soi-même, quitte à se désintéresser des affaires publiques.

Or, les signes de ce phénomène sont aujourd'hui multiples : baisse de la participation électorale, affaiblissement des corps intermédiaires, priorité donnée au confort personnel sur l'engagement collectif. Le citoyen moderne semble ne souhaiter que la tranquillité individualiste. Toutefois, d'autres formes de participation au collectif se développent malgré tout sous la forme, entre autres, de mobilisations ponctuelles, de pétitions en ligne, d'actions écologiques locales ou d'engagement associatif. Sur le plan républicain, l'individualisme contemporain peut aussi être interprété comme une quête de sens personnel, non comme un rejet systématique du collectif.

Mais le repli ne concerne pas seulement la vie politique. Il se manifeste aussi dans le domaine des relations interpersonnelles. À l'heure où les technologies connectent le monde entier, les liens de proximité (voisinage, quartier, sociabilité quotidienne) s'effacent. L'autre n'est accepté que dans la mesure où il ne constraint pas. Cela pourrait expliquer la montée des incivilités, mais aussi le fait que nous supportons de moins en moins la frustration, ou encore une intolérance qui semble s'accentuer.

L'individu moderne semble vouloir un monde sans friction. Le lien à l'autre doit être normalisé et les échanges cadrés par une sorte d'étiquette implicite. Les contacts sont même parfois simplement évités. L'objectif est de coexister sans entraves, chacun restant dans sa bulle. Ici, il faudrait aborder la question du vivre ensemble dès l'école, développer une forme de démocratie participative assumée, qui passe par des assemblées citoyennes ou des référendums.

La démocratie n'est sans doute pas responsable à elle seule de cette situation. Le capitalisme libéral, qui promeut l'auto-réalisation et le confort personnel, y joue un rôle non négligeable. L'individu est vu comme un consommateur-roi entièrement maître de son destin.

À cela vient s'ajouter l'univers numérique où les relations peuvent être filtrées. Chacun peut aussi sélectionner son information et s'isoler de toute contradiction, jusqu'à gommer l'altérité. Les réseaux sociaux favorisent ainsi le repli sur soi et le retrait plutôt que la rencontre authentique.

Enfin, la montée d'un individualisme psychologique, centré sur le bien-être, la vulnérabilité et la quête d'équilibre personnel, achève de justifier le repli : l'autre devient un facteur de perturbation émotionnelle, plus qu'un partenaire de construction commune, d'où peut-être la montée des incivilités.

Cette fois, on peut en revenir à « l'éloge de la différence » proposée par Pierre Jacquard en favorisant les lieux de mixité réelle où l'on apprend à cohabiter dans la diversité des points de vue et des cultures. Le temps commun pourrait également être favorisé, là où l'on observe plutôt aujourd'hui une fragmentation dans les loisirs autant que dans le travail (télétravail) avec parfois un fossé intergénérationnel qui se creuse.

La question est alors de réfléchir à la manière dont nous voulons faire société. Pour cela, il faut reconnaître qu'être libre ne signifie pas qu'il est nécessaire de couper tous les liens aux autres dès que ceux-ci pourraient me contrarier. Il faut, à l'inverse, être capable d'entrer en relation avec autrui, bien qu'il diffère de soi.

Revenons au discours de Tocqueville. Pour lui, le productivisme s'associe facilement à la démocratie et finit par engendrer une nouvelle aristocratie. « *Le maître et l'ouvrier n'ont ici rien de semblable, et ils diffèrent chaque jour davantage. L'un semble né pour obéir, comme celui-ci pour commander. Qu'est-ce ceci, sinon de l'aristocratie ?* ».

« *il semble qu'on voie l'aristocratie sortir par un effort naturel du sein même de la démocratie* »

Mais aussi, ce que l'on appellera honneur correspond aux valeurs sur lesquelles la société s'est bâtie. « *toutes les fois que les hommes se rassemblent en société particulière, il s'établit aussitôt parmi eux un honneur, c'est-à-dire un ensemble d'opinions qui leur est propre sur ce qu'on doit louer ou blâmer* ». La démocratie américaine s'est constituée autour du commerce et de l'industrie, de fait l'honneur pourra s'y confondre avec ce qui tourne autour de l'accumulation des richesses. « *L'Américain appelle noble et estimable ambition ce que nos pères du Moyen Âge nommaient cupidité servile* ».

Comme nous l'avons vu, Tocqueville pense que l'individualisme se développe en démocratie et ainsi que chacun ne cherche que son intérêt personnel. Toute évolution peut alors être contrariée, le système se fige, et les révolutions deviennent impossibles. « *Les démocraties restent invariablement fixées dans les mêmes institutions, les mêmes préjugés, les mêmes mœurs, de telle sorte que le genre humain s'arrête et se borne ; que l'esprit se plie et se replie éternellement sur lui-même sans produire d'idées nouvelles ; que l'homme s'épuise en petits mouvements solitaires et stériles, et que tout en remuant sans cesse, l'humanité n'avance plus.* »

C'est alors une sorte de despotisme « doux » qui peut apparaître. « *Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils emplissent leur âme.* »

« *Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et amis forment pour lui toute l'espèce humaine.* »

« *Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux.* »

« *Il ressemblerait à la puissance paternelle si comme elle il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche au contraire qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance : il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir.* »

« *il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre, il veille à leur sécurité, dirige leur industrie, règle leur héritage... que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre.* »

On pourrait voir là aussi un rejet de l'État providence...

Enfin, il ne faut pas juger les sociétés qui apparaissent en référence à l'existant ou au passé. « *il ne faut pas juger les sociétés qui naissent avec les idées qu'on a puisées dans celles qui ne sont plus. Cela serait injuste, car ces sociétés différant prodigieusement entre elles, sont incomparables.* ». Cette remarque pourrait être étendue à toute civilisation étrangère au modèle occidental, qu'elle soit ancestrale, implantée ou naissante.

À partir de là, Tocqueville imagine une nouvelle forme de despotisme qui pourrait toucher les sociétés modernes. Je vais donc le citer longuement sur ce point :

« *Il me semble que, si le despotisme venait à s'établir chez les nations démocratiques de nos jours, il aurait d'autres caractères : il serait plus étendu et plus doux, et il dégraderait les hommes sans les tourmenter.*

Lorsque je songe aux petites passions des hommes de nos jours, à la mollesse de leurs mœurs, à l'étendue de leurs lumières, à la pureté de leur religion, à la douceur de leur morale, à leurs habitudes laborieuses et rangées, à la retenue qu'ils conservent presque tous dans le vice comme dans la vertu, je ne crains pas qu'ils rencontrent dans leurs chefs des tyrans, mais plutôt des tuteurs.

Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde ; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme ; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer.

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?

C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre ; qu'il renferme l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses : elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait.

Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière ; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus

originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule ; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige ; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger. »

John Stuart Mill (1806–1873)

Il reprend l'utilitarisme de Jeremy Bentham, selon lequel la bonne action tend à maximiser le bonheur pour le plus grand nombre. Il différencie cependant ensuite les plaisirs supérieurs (intellectuels, moraux, esthétiques) des plaisirs inférieurs (sensuels). Le bonheur est alors un plaisir durable, mais aussi un épanouissement de l'individu.

« Il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porc satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un sot satisfait. Et si le sot ou le porc est d'un autre avis, c'est que lui seul connaît son propre côté de la question ; l'autre partie, en comparaison, connaît les deux. »

Il ne faut donc pas se contenter de la recherche des plaisirs grossiers. Le sot et les porcs ne connaissent que ceux-là, quand l'homme ou Socrate accèdent aussi à ceux qui sont supérieurs. Il y a donc une dimension qualitative dans la recherche du bonheur.

Mais cette phrase peut être lue à plusieurs niveaux. Mill propose indirectement une philosophie de la conscience, de l'esprit critique et de la connaissance de soi.

Connaître les deux aspects de la question peut se lire comme la perspective de l'ouverture d'esprit et de l'expérience élargie. Un jugement éclairé suppose d'accéder à de nombreuses perspectives. Seul celui qui a exploré les plaisirs sensuels et les plaisirs intellectuels peut juger de leurs valeurs respectives. Cela rejette la notion d'esprit critique qui demande de ne pas se satisfaire de ce que l'on connaît déjà, mais de confronter son expérience à d'autres formes de pensée. Ensuite, l'homme ou Socrate insatisfaits souffrent peut-être, mais ils se savent capables d'aller au-delà. On approche ici d'une éthique du dépassement de soi. Contrairement à ceux qui vivent dans une sorte d'inconscience et de contentement limité, celui qui est lucide peut accéder à une vie intérieure riche, même au prix du doute. On rejette ici certaines philosophies antiques où la vraie liberté n'est pas de faire ce que l'on veut, mais de vouloir ce qui élève. D'ailleurs, le choix de Socrate parmi les exemples cités n'est pas dû au hasard. Socrate sait qu'il ne sait pas et suit le chemin du questionnement et de la recherche de la vérité. Le bonheur n'est alors pas incompatible avec une inquiétude qui résulterait d'une démarche intellectuelle ou morale.

La phrase de Mill peut alors être lue comme une mise en avant des plaisirs intellectuels, défense d'un idéal humain exigeant, voulant développer l'ouverture d'esprit, la richesse intérieure, l'exigence critique et la conscience de soi.

Mill accorde ensuite une grande importance à l'éducation. Celle-ci doit permettre l'autonomie morale et l'épanouissement personnel. Il ne doit pas être question de forger des individus conformistes et passifs.

Il propose l'égalité juridique, politique et éducative entre les sexes, le mariage ne devant pas être une institution de subordination. Il indique également que les différences entre hommes et femmes viennent de l'éducation.

Sur le plan économique, Mill défend un modèle libéral qui corrige toutefois les injustices issues du capitalisme, tout en respectant les libertés. Il est aussi favorable à la limitation de l'héritage et à une plus juste répartition des richesses. Il accepte la démocratie à condition qu'elle respecte les droits individuels. Il défend le suffrage universel, mais seulement si le droit de vote est lié à un niveau minimal d'instruction...

Enfin, Mill sera un grand défenseur de la liberté d'expression. Il la voit comme une condition première au progrès intellectuel et un instrument essentiel pour rechercher la vérité.

D'abord, une opinion minoritaire ou réduite au silence peut être vraie :

« Si toute l'humanité moins un était d'un avis et qu'un seul homme fût d'un avis contraire, l'humanité n'aurait pas plus le droit de le faire taire que cet homme n'aurait le droit de faire taire l'humanité. »

Ensuite, même une opinion fausse peut être utile. Elle oblige à se justifier et fortifie en nécessitant la recherche de la vérité. On pourrait finalement craindre une société où des idées vraies seraient suivies par conformisme sans être comprises. Une idée fausse peut malgré tout contenir une parcelle de vérité. En la discutant, on peut la corriger, la compléter et l'affiner. Les points de vue doivent alors circuler librement et être soumis à un débat critique.

La liberté d'expression ne s'arrête alors que là où commence la nuisance envers autrui. La seule limite est le tort concret, direct et prouvé qui lui est causé.

« Toute répression de la discussion est une présomption d'infaillibilité. »

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900)

Le crépuscule des idoles.

Avec le problème de Socrate, Nietzsche soutient que tous les grands sages n'exprimèrent par leur jugement sur la vie, mais que leur doute et leur lassitude de vivre. Ainsi, avant de mourir, Socrate demande que l'on sacrifie un coq à Asclépios, dieu de la médecine. Nietzsche en conclut qu'il considérait la vie comme une maladie et qu'il convenait de remercier les dieux de l'en délivrer.

« *Les sages de tous les temps ont jugé la vie de la même manière : elle ne vaut rien... Toujours et partout on a entendu le même ton sur leurs lèvres – un ton plein de suspicion, plein de vengeance contre la vie.* »

La vie étant difficile par les événements douloureux qui nous affectent autant que par son absurdité, certains refusent la réalité et préfèrent fuir dans des arrière-mondes allant du ciel des idées de Platon jusqu'au paradis du christianisme. Il ne s'agit pas alors de fuir l'existence, mais d'accepter la vie en l'affrontant.

On observe cependant aujourd'hui le développement de courants inspirés de certaines philosophies du renoncement, avec le regain d'intérêt pour le stoïcisme ou les techniques de développement personnel, qui semblent aller dans le sens de cette logique d'une vie dont il faudrait se distancier avec le lâcher-prise ou la maîtrise des affects. À première vue, ces pratiques contemporaines pourraient apparaître effectivement comme des formes nouvelles de nihilisme doux, cherchant à éviter la confrontation avec la souffrance et l'absurdité du monde. Toutefois, on peut aussi y voir chez certains une volonté de réappropriation de soi et du réel, et non une fuite. Dès lors, ces approches peuvent tendre vers une perpétuation du nihilisme ou, au contraire, visent à le surmonter. C'est donc l'optique avec laquelle chacun les aborde qui permettra de trancher entre la fuite ou une volonté de mieux s'approprier sa propre vie.

Selon Nietzsche, le libre arbitre n'existe pas, il ne serait qu'une invention destinée à désigner des coupables. « *La doctrine de la volonté a été inventée principalement dans le but de punir... Le christianisme est une métaphysique du bourreau...».* »

La morale prétend ainsi juger le réel, or c'est impossible. « *on fait partie de Tout, on est dans le Tout, – il n'y a rien qui pourrait juger, mesurer, comparer, condamner notre existence, car ce serait là juger, mesurer, comparer et condamner le Tout... Mais il n'y a rien en dehors du Tout !* ».

Il faut alors « *se placer au-delà du bien et du mal* », car « *il n'y a pas du tout de faits moraux* ».

Pour Nietzsche, le surhomme est celui qui dépasse les limites de la morale du ressentiment, de la peur et de l'obéissance. Il crée ses propres valeurs au-delà des notions traditionnelles du bien et du mal. La volonté de puissance qui l'anime ne vise ni la sécurité ni le confort, mais tend vers l'affirmation créatrice de soi. Il dit oui à la vie, même lorsqu'elle est cruelle et ne cherche aucune consolation dans un quelconque arrière-monde. C'est aussi celui qui accepte l'éternel retour. De quoi s'agit-il ? Il est question de pouvoir répondre oui à la question qui serait de savoir si l'on accepterait que la vie que l'on a menée se répète à l'infini sans changements. Accepter son existence au point de la revivre à l'identique, même dans la souffrance, montre que l'on a vaincu le nihilisme en s'écartant de la résignation et de la négation de la vie. Avec l'Amor Fati le surhomme

consent au monde tel qu'il est. Enfin, le surhomme a le courage de créer ses propres lois hors des normes admises.

Il est donc question ici d'une vision plutôt individualiste qui cherche à s'écarte de la morale du troupeau. Nietzsche entend par là une vision commune qui s'articule autour de l'humilité, du refus de la différence (en particulier du supérieur ou du libre penseur) et qui vise le confort, la sécurité et l'égalité. On confond ce qui serait bon pour tous avec ce qui est bon en soi. Cette vision produit le « dernier homme » conformiste parfait, incapable de grande passion ou de dépassement.

Mais, le surhomme n'est donc pas une figure totalitaire ou autoritaire, il ne s'identifie pas une race qui pourrait être dite supérieure. Il n'incarne pas un projet politique, mais un idéal individuel et existentiel. Le surhomme est libre, solitaire, créatif, et forge un nouveau sens à l'existence.

Cette idée du surhomme a par la suite été récupérée par l'idéologie nazie et d'autres courants suprémacistes. Il faut alors savoir que la réflexion de Nietzsche a été manipulée par sa sœur après sa mort. Ensuite, le concept du surhomme a été interprété comme la figure du chef fort. Mais alors, la pensée de Nietzsche a clairement été détournée. En effet, il se voulait, par exemple, tourné profondément contre l'antisémitisme « *je mène une guerre impitoyable à l'antisémitisme* », de même il adoptait une position très critique envers le nationalisme. Il y voyait une morale du troupeau adaptée à l'échelle des peuples valorisant l'identité collective, la conformité et l'obéissance à l'état ou au chef en se plaçant en opposition à d'autres peuples. Nietzsche n'est donc ni patriote ni nationaliste, encore moins raciste. Il se place au-delà des nations et des collectivismes identitaires qui constituent à ses yeux une forme d'appauvrissement intellectuel. Il prône finalement une culture transnationale où domine le développement de l'esprit chez des individus particuliers, et non une culture populaire de masse.

Nietzsche pense que la science repose sur des croyances tout comme les autres systèmes de pensée. Il ne nie pas sa puissance explicative ou technique, mais il n'imagine pas qu'elle puisse décrire une vérité absolue. Sous des dehors rationnels, il pose que la science repose bien sur des postulats non démontrés, comme celui de la vérité, de la logique ou de l'objectivité.

Selon lui, même si le scientifique refuse la métaphysique, il reste motivé par une volonté et non une preuve. La volonté de vérité est une valeur et non un fait.

« *Il faut encore croire en la logique, en la valeur de la vérité, en la possibilité de la connaissance objective. La logique fait partie de la morale.* »

De son côté, Schopenhauer ne considérait pas la science comme une croyance, mais il la trouvait limitée, puisqu'elle se concentrerait uniquement sur les phénomènes, sans percevoir la volonté, selon lui, le moteur du réel.

Mais Nietzsche exagère la dimension « croyance » de la science quand il indique qu'elle repose sur des dogmes aussi infondés que ceux de la religion. « *La science est fondée sur une croyance : il n'existe pas de science sans présupposés* ». Cela ne signifie cependant pas que les présupposés scientifiques sont arbitraires et équivalents à ceux des religions. La science s'appuie en effet sur des hypothèses (stabilité des lois de la nature, logique, empirisme...) qu'elle met à l'épreuve de l'expérience et du doute rationnel. Nietzsche ignore alors le rôle de la méthode expérimentale, de la falsifiabilité et de la capacité auto-correctrice de la science. Il ferait plutôt référence à une image naïve qui chercherait le sens ultime du cosmos.

Cette vision pourrait conduire à un scepticisme généralisé débouchant sur une nouvelle forme d'obscurantisme. En effet, si l'ensemble de notre savoir n'est qu'interprétation, il n'y a pas vraiment de vérité objective. Rien ne permet plus alors de distinguer une théorie scientifique d'une pure fiction ou d'un mythe.

Nietzsche ajoute alors qu'il existerait des interprétations plus fécondes, plus aptes à la vie et représentant une volonté de puissance. Cela reste, disons-le, très flou et loin des critères rationnels ou empiriques utilisés en science. On pourrait clairement lui opposer la formule de Galilée « *Et pourtant elle tourne* ». Formule de réalisme scientifique qui montre que peu importent les dogmes ou les croyances, il y a une réalité extérieure stable que l'expérience et la raison permettent d'approcher. La science ne prétend pas à une vérité absolue. Elle ne décrit le monde que partiellement, étant entendu qu'une méthode rationnelle est à l'origine des théories produites et que celles-ci sont révisables.

D'ailleurs, Karl Popper indiquera qu'elle n'est pas une croyance, mais une méthode critique fondée sur la falsification. Bachelard montrera que la science progresse contre l'opinion. Alors, le fait qu'il existe une part d'interprétation n'empêche pas l'émergence d'un savoir robuste. Ce n'est donc pas parce qu'il existe une méthode ainsi que des théories réfutables en science que celle-ci ne peut rien dire de valable sur le monde.

Bien entendu, la science est un produit de notre conscience et constitue de ce fait une interprétation. Mais il s'agit alors de l'interprétation d'une réalité qui semble bien exister hors de nous. Manifestement, les lois de la nature n'ont que faire que nous y croyons ou pas. Elles s'appliquent aveuglément indépendamment de la façon dont nous les décrivons éventuellement. L'univers extérieur à l'homme, qui, d'ailleurs l'engendre entièrement, constitue le référentiel commun à chaque expérience de vie subjective éprouvée par chacun. Sans lui, comment expliquer simplement, par exemple, que plusieurs personnes différentes accordent instantanément leurs subjectivités individuelles pour voir la même chaise au milieu de la pièce où elles se trouvent. On peut répondre que la chaise serait placée là par une sorte d'élan vital mystérieux faisant en sorte que les choses se présentent comme nous les pensons, et que ça marche à tous les coups. Mais il faut alors croire en cette force vitale (alors qu'il n'est aucun besoin de croire en la gravitation pour que celle-ci s'applique), et, pour cela, admettre de nombreuses hypothèses sur la nature du monde... L'explication faisant appel au plus petit nombre de suppositions initiales étant souvent la meilleure, il semble beaucoup plus raisonnable de penser qu'il existe effectivement une réalité extérieure à l'homme et que la science cherche à la décrire au mieux, et sans la créer à aucun moment. La description obtenue sera certes empreinte de tous les biais de notre perception ainsi que de toute la relativité de nos raisonnements, il n'en restera pas moins que l'objet décrit pourra être dit réel. Cet objet n'est pas la description, plus ou moins juste, que nous sommes capables d'en faire.

Nietzsche critique ensuite la morale dans le cadre de la méthode généalogique⁶. Celle-ci est une approche critique historique qui vise à retrouver l'origine des valeurs morales, religieuses ou culturelles sans en chercher la justification, mais en mettant au jour les mécanismes qui les ont engendrées au fil du temps. La question est alors : d'où viennent nos valeurs morales ?

Selon Nietzsche, la morale judéo-chrétienne est une « morale des esclaves ». Elle inverse la morale des maîtres qui valorise ce qui est puissant, noble, affirmatif, actif et joyeux. Elle découle du ressentiment des faibles envers les forts. Faute de pouvoir s'imposer, ceux-ci retournent la force en faute et la faiblesse en qualité (humilité, compassion, pauvreté, chasteté...).

Mais Nietzsche cible également chaque morale qui nie la vie ou le corps. Il ne rejette cependant pas toute éthique et prône au contraire une éthique affirmative individualisée pouvant créer de nouvelles valeurs. Ce qui est en cause ne concerne alors que les morales du ressentiment, du renoncement à la vie ou de la culpabilité, et il ne faut donc pas obéir à des règles préétablies, mais oser créer sa propre éthique. C'est dans cet esprit que l'on peut dire « Dieu est mort ».

6 Les généalogistes sont des philosophes qui cherchent à remonter aux racines historiques, culturelles ou sociales des concepts, des valeurs ou des institutions.

Karl Marx (1818 – 1883) et Engels

Manifeste du parti communiste.

« *l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes* ».

La bourgeoisie représente la classe dominante en détenant les moyens de production et le capital. Le prolétariat est la classe laborieuse des ouvriers qui n'ont que leur force de travail à vendre.

La lutte des classes n'a pas disparu avec la révolution. « *L'histoire de toute société jusqu'à aujourd'hui est l'histoire de luttes de classes... une série de révolutions qui ont toujours remplacé les anciennes classes par de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression et de nouvelles formes de lutte.* »

La bourgeoisie a toutefois joué un rôle dans les révolutions. « *Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque dans les eaux glacées du calcul égoïste. Mais aux innombrables libertés si chèrement acquises, elle a substitué l'unique et impitoyable liberté de commerce* ».

Par ailleurs, « *poussée par le besoin de débouchés de plus en plus larges pour ses produits, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, mettre tout en exploitation, établir partout des relations* ». Cela expliquerait pourquoi le capitaliste libéral actuel exige une perpétuelle croissance. Sans elle, des crises systémiques apparaissent.

Ensuite, « *La bourgeoisie, par son exploitation du marché mondial, a façonné la production et la consommation de tous les pays de manière cosmopolite... L'ancienne autosuffisance locale et nationale a été remplacée par des relations universelles, une interdépendance universelle des nations.* »

« *à la place de l'isolement d'autrefois des régions et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations de la multiplicité des littératures nationales et locales naît une littérature universelle.* »

« *La bourgeoisie constraint toutes les nations à adopter le mode de production bourgeois si elles ne veulent pas périr ; elle les constraint à introduire en elles une prétendue civilisation, c'est-à-dire à s'embourgeoisier. En un mot, elle crée un monde à son image.* »

De son côté, l'ouvrier ne perçoit qu'un salaire se réduisant « *au coût des moyens de subsistance nécessaires à son entretien et à la reproduction de son espèce* ». Il est alors l'esclave de la classe bourgeoise. Et, « *ce despotisme est d'autant plus odieux qu'il proclame plus ouvertement le profit comme étant son but suprême* ».

Le système capitaliste exploite donc le travail salarié en tirant profit de la plus-value. Celle-ci résulte du fait que les ouvriers sont moins payés que ce que leur travail produit effectivement. Cela engendre la concentration des richesses.

Deux formules ressortent alors du manifeste : « *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !* » et « *Abolition de la propriété privée* » ! Tous les instruments de production devront alors être entre les mains de l'état.

L'objectif du communisme est alors d'abolir la propriété privée des moyens de production. Il ne s'agit donc pas de supprimer toute forme de propriété, mais seulement ce qui ressort de la propriété capitaliste permettant à une minorité de vivre du travail d'autrui.

Le prolétariat est alors appelé à renverser la bourgeoisie. Il faudrait cependant passer par une phase intermédiaire de dictature de ce prolétariat en vue de détruire tout ce qui constitue l'exploitation.

Dans sa forme aboutie, la société communiste ne connaîtra plus de classes sociales, l'état n'y sera plus coercitif, elle sera fondée sur la propriété collective des moyens de production et orientée vers la satisfaction des besoins pour tous plutôt que la recherche du profit. L'objectif serait de permettre le plein épanouissement de l'individu au sein d'une communauté solidaire.

Alors, pourquoi le communisme a-t-il été un échec en Russie avec l'URSS, et pourquoi a-t-il été de facto abandonné sur le plan économique en Chine ?

Mais Marx ne fournit pas de méthode en vue de mettre en place un régime communiste. Il en pensait l'émergence possible dans un pays supposé déjà industrialisé. Or, la Russie, en 1917, est majoritairement rurale avec une classe ouvrière peu développée et sans réelle tradition démocratique. Les premiers dirigeants communistes ont donc tenté d'accélérer artificiellement le processus par une transformation radicale et forcée de la société. Ainsi, la dictature du prolétariat est vite devenue la dictature du parti communiste et de son élite dirigeante. Par la suite, l'économie planifiée, après avoir connu des premiers succès, s'est révélée inefficace, rigide et peu innovante. D'autant qu'elle s'accompagnait d'un manque de liberté et d'une bureaucratie massive. Des pénuries ont fini par engendrer un fort ressentiment négatif dans la population. L'effondrement de l'URSS en 1991 n'est donc pas une conséquence directe du communisme. Sont en cause un pouvoir autoritaire et inefficace, un manque de démocratie et de souplesse économique et aussi une rupture du projet commun d'avec les aspirations individuelles.

Le marxisme vise une libération et non l'oppression. On peut tirer de l'histoire de l'URSS la leçon suivante : des théories sociales généreuses peuvent s'avérer infructueuses si elles ne sont pas encadrées par des mécanismes institutionnels appropriés. De plus, le pouvoir ne devrait jamais être confié à une poignée d'individus, encore moins à un seul.

Le cas de la Chine est un peu différent. À l'origine (1949) Mao Zedong s'inspire du modèle soviétique avec la collectivisation des terres, une planification centralisée et une très forte répression politique. Le résultat s'est traduit par des famines et un chaos économique. À partir de 1978, Deng Xiaoping met en place une série de grandes réformes qui vont aboutir au socialisme de marché. Celui-ci se caractérise, entre autres, par une ouverture au commerce international et aux investissements étrangers, la création d'entreprises redevenant possible. L'état conserve le contrôle des secteurs stratégiques, de grandes entreprises publiques (énergie, télécoms, défense, etc.) et de l'accès aux capitaux avec les banques publiques. Le résultat est, cette fois, une croissance économique fulgurante. La Chine n'est donc plus un pays communiste sur le plan de son fonctionnement économique. Il s'agit en fait d'un capitalisme encadré autoritairement par une dictature politique. En effet, le parti communiste chinois conserve le monopole du pouvoir avec un contrôle sur les médias, les universités, ou internet. Une surveillance de masse est mise en place.

Le modèle économique chinois actuel peut être comparé au capitalisme régulé de la France d'après guerre (1945 – 1975) en ce sens qu'il s'agit de mettre le système au service des objectifs nationaux. Mais il en diffère radicalement sur le plan politique. La Chine fonctionne sans démocratie ni contre-pouvoir, sous la seule autorité du parti, là où la France fonde son action sur une légitimité démocratique.

Henri Bergson (1859 – 1941)

Le temps :

Bergson fait le distinguo entre le temps de la science et le temps tel que nous le percevons. Celui de la science est mesuré et quantifié. Il est aussi homogène, divisible et spatialisé. Il mesure en fait de l'espace. Le temps vécu est, quant à lui, qualitatif et indivisible, il représente l'écoulement de nos états de conscience. Il ne peut se mesurer en unités fixes, en effet, par exemple, une heure chez le dentiste ne se vit pas comme une heure de plaisir entre amis. Enfin, nos souvenirs stockés en mémoire ne sont pas des copies figées de ce qui s'est passé, mais interagissent avec le présent. Celui-ci est alors toujours chargé de passé. Pour Bergson, le temps réel est donc le temps vécu et sa perception en est appauvrie quand il se réduit aux notions scientifiques qui le décrivent.

De la même façon, Bergson va ensuite définir l'intelligence, l'instinct et l'intuition.

L'intelligence est adaptée à la matière, au manipulable et également à l'abstrait. Elle permet de bâtir des concepts et de fabriquer des outils. Elle est analytique, spatialisée, et permet le langage, la science et la technologie. Elle nous autorise à agir sur le monde extérieur, mais déforme le réel vivant en le ramenant à des formes fixes là où il y a changement et mouvement caractérisant une vie qui se fait au travers du temps.

L'instinct est une forme d'intelligence non réfléchie immédiatement efficace et orienté vers la survie et le maintien de l'équilibre corporel.

L'intuition, quant à elle, serait un registre supérieur de connaissance qui permettrait de coïncider avec le réel plutôt que de l'observer de l'extérieur. Elle serait immédiate et globale en rendant compte de la durée et de la vie intérieure. Ce serait l'intelligence devenue instinct. Elle nous permettrait de saisir l'élan vital, mouvement profond de la vie.

L'élan vital, selon Bergson, est ce qui permet de penser la vie comme un mouvement créatif et irréductible. C'est une force spirituelle à l'origine de la vie qui anime la matière inerte et engendre la diversité. Cet élan ne peut se réduire aux mécanismes darwiniens de l'évolution qui n'expliqueraient que la survie. Mais Bergson rejette cependant les courants téléologiques qui supposent un but fixé par avance, l'élan vital ne connaît pas sa direction, et l'évolution engendrerait alors une arborescence de chemins qui sont poursuivis ou interrompus par essais-erreurs. Finalement, cet élan vital pourrait s'identifier à la conscience où l'on retrouve l'intuition.

« *La vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse [...] L'évolution créatrice est un fait : elle dessine une direction, celle de la liberté.* »

Revenons alors sur ces deux notions d'intuition et d'élan vital.

Pour commencer, présentons ce que pourrait être l'intuition sous l'angle des réseaux neuronaux artificiels et des sciences cognitives. Les réseaux de neurones artificiels fonctionnent par apprentissage en recevant des données en entrée et en les traitant ensuite en couches par l'ajustement de poids à partir de la rétro-propagation d'un degré d'erreur jusqu'à obtenir une sortie adaptée aux attentes du modèle sur lequel l'apprentissage s'est établi. Cela génère une intuition computationnelle qui ne suit pas un algorithme préétabli, mais fournit une réponse issue de l'expérience. Le cerveau humain semble posséder des mécanismes comparables. Nous sommes capables de reconnaissances immédiates sans passer par le raisonnement. C'est ce que l'on peut observer chez les experts (médecins, musiciens, joueurs, analystes divers...) qui savent d'emblée

comprendre une situation sans avoir besoin d'y réfléchir longuement. La réponse fournie est issue de l'accumulation d'expériences. Les sciences cognitives montreraient ainsi la présence d'une pensée intuitive en parallèle du raisonnement logique. Cette définition ne correspond, bien entendu, pas à celle de Bergson, car elle ne présuppose aucun élan vital et aucune perception du réel rendue plus profonde.

Ensuite, de nombreuses critiques ont pu être formulées à l'encontre de la notion d'élan vital. D'abord, les mécanismes de l'évolution tels qu'ils sont maintenant connus ne nécessitent aucune hypothèse supplémentaire, comme celle d'une nécessaire force vitale. Cette hypothèse serait d'ailleurs non vérifiable, car elle ne mesure ni ne prédit rien. Enfin, la notion même de cet élan vital reste particulièrement floue. Jacques Monod y voyait ainsi une régression vers des modèles vitalistes et finaliste alors que la science moderne est fondée sur le rôle du hasard, des lois formalisées et des modèles explicatifs. La génétique, les sciences de l'évolution, le néo-darwinisme et la biologie moléculaire fournissent aujourd'hui des théories robustes qui ne nécessitent effectivement aucun recours à une impulsion de nature spirituelle. De fait, Bergson semble donner un but à l'évolution, et, même s'il refuse de nommer les choses ainsi, l'élan vital s'apparente bien au finalisme.

C'est alors plutôt la notion d'émergence qu'il faut maintenant développer. Elle permet, en effet, de repenser des phénomènes comme la vie ou la conscience sans recourir à un principe mystique échappant à toute logique. L'émergence désigne un processus grâce auquel une propriété ou une organisation totalement nouvelle apparaît à un niveau supérieur du système dans lequel il se déroule. Le phénomène émergeant n'est pas programmé comme tel dans les lois qui régissent le milieu où il apparaît et il n'est pas réductible à la somme des combinaisons d'éléments de niveau inférieur qui le forment. Le tout est alors plus que la somme des parties.

On distingue alors l'émergence faible où une propriété semble émerger, mais ne résulte que de notre ignorance des détails. Si nous connaissions tous les paramètres du système au niveau inférieur, nous pourrions prévoir le résultat de l'émergence. Ce qui peut illustrer cela correspond aux phénomènes chaotiques, comme la météo, par exemple.

Puis vient l'émergence forte. Elle caractérise un changement qualitatif réel dans le système. Les propriétés émergentes ne peuvent alors plus s'expliquer par les constituants de base, qu'on les connaisse ou non. Ce serait, par exemple, le cas de la conscience qui émergerait du fonctionnement du cerveau, mais sans jamais pouvoir se réduire à la seule activité cérébrale. « Je ne suis pas mon cerveau, je suis son produit ».

Les systèmes complexes adaptatifs, comme le vivant, le cerveau ou les écosystèmes sont des modèles où l'émergence peut être observée. Un grand nombre d'agents y sont en interaction locale, le comportement global est auto-organisé et imprévisible et on observe des structures cohérentes qui ne sont pas planifiées, mais émergent.

Tout ne serait alors pas réductible à la physique fondamentale. Il y aurait une hiérarchie des niveaux de réalité, des propriétés spécifiques correspondant à chacun d'eux. L'étude des phénomènes émergents n'est toutefois pas encore aujourd'hui un sujet clos. La question de savoir si l'on peut établir des lois de l'émergence reste posée, et certains mettent aussi en doute la notion d'émergence forte. Les choses ne sont donc pas encore clairement établies sur ce point, mais une voie de réflexion féconde semble malgré tout être ici ouverte, surtout si l'on prend en compte les

dernières expériences sur les automates cellulaires et les systèmes employant des algorithmes génétiques évolutifs...

Comme nous venons de le voir, Bergson critique le darwinisme en affirmant que l'évolution ne peut s'expliquer uniquement par les mécanismes de la sélection naturelle et des variations aléatoires. Il introduit alors pour cela la notion d'élan vital, principe créateur. Toutefois, cette perspective de nature vitaliste et finaliste s'oppose au darwinisme, qui repose sur l'absence de toute finalité dans l'évolution et sur le rôle déterminant du hasard et de la sélection. En supposant une direction dans le processus évolutif, Bergson s'éloigne des exigences de la méthode scientifique. Sa conception métaphysique de la vie reste intéressante sur le plan philosophique, mais se heurte aux acquis de la biologie moderne, qui a clairement écarté toute explication vitaliste du vivant. On peut ici rappeler la réponse faite par Laplace à Napoléon au sujet de l'hypothèse de Dieu qui ne lui était pas nécessaire. De même, la compréhension que nous pouvons avoir maintenant du phénomène de la vie ne nécessite aucun finalisme ou élan vital.

La morale :

Nous faisons notre devoir ou adoptons une morale vis-à-vis de la société non par choix, mais sous le poids de l'habitude. « *Quand nous nous conformons à la morale coutumière, nous ne faisons aucun effort... La société a tracé le chemin, nous le trouvons ouvert devant nous. Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement* ». Derrière cela ne se trouve qu'un instinct social qui porterait d'ailleurs plutôt les sociétés à s'affronter.

Pour fonder une morale, il faudrait alors viser « *la société ouverte que serait l'humanité entière, qui nous intimeraient des devoirs envers tous les hommes, et non une société qui vise la cohésion sociale devant l'ennemi* ». En effet, « *entre la nation, si grande soit-elle et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert* ».

Une morale digne ne peut s'obtenir par contrainte : « *on ne cède plus ici à une pression, mais à un attrait* ». Une morale choisie s'apparente alors davantage à une éthique.

Bergson voit ensuite dans le bouddhisme une attitude négative vis-à-vis de la vie. Il l'associe à un pessimisme métaphysique, voire à une forme de nihilisme vital, comparable dans l'esprit à celui que Schopenhauer avait déjà repéré.

Pour Bergson, le bouddhisme prône un idéal de libération du cycle de la vie (samsâra) à travers l'extinction du moi. Cette quête du nirvana lui apparaît comme une forme d'anéantissement du vouloir-vivre. Or, toute la pensée de Bergson exalte l'affirmation de la vie, le mouvement créateur et l'élan vital. Ainsi, là où le bouddhisme tend vers la paix par l'extinction de l'ego, Bergson voit dans le vouloir-vivre une force créatrice, qu'il faut accompagner et intensifier.

Certes, le bouddhisme ne se réduit pas à une négation du vouloir-vivre. Il propose une vie sans illusion, sans attachement, dans la lucidité de l'impermanence et la compassion envers tous les êtres. Sa richesse tient au développement d'un cheminement intérieur soutenu par une éthique vécue en actes et une confrontation au réel. Le nihilisme décrit par Bergson ne concerne finalement pas la vie terrestre immédiate, mais se rapporte plutôt ce qui ressortirait du cycle des réincarnations.

Mais, même en pleine conscience, subsiste malgré tout, in fine du moins, l'acceptation, sinon le souhait, d'un anéantissement. Vouloir sortir du cycle des renaissances montre bien que la vie n'est pas comprise comme un cadeau, mais comme une épreuve pénible que l'on souhaite éviter.

Bertrand Russel (1972 – 1970)

L'éloge de l'oisiveté.

- La société nous dit que le travail est une vertu et qu'il faut y être à la peine
- La voie du bonheur passe en fait plutôt par sa diminution méthodique
- Le travail se partage en deux catégories. Celui où il faut « remuer la terre » qui est difficile et mal payé et celui où l'on dit aux autres comment faire ce qui est plus facile et bien rémunéré.
- La preuve a été faite que l'organisation scientifique de la production permet de subvenir aux besoins de la population moderne sans recourir à toute la capacité de travail disponible. Mais l'on a continué à demander de longues journées à ceux qui travaillent, les autres étant au chômage. On fabrique davantage de biens qu'il n'en faudrait et, pour que la consommation suive, on fait de chacun un producteur-consommateur, on crée sans cesse de nouveaux besoins, on pille les ressources planétaires, on met la vie même en danger. Pour que chacun puisse continuer à travailler en abondance, il faut un monde où tout doit pouvoir s'acheter au-delà du raisonnable et très au-dessus du nécessaire...
- Les riches tentent de faire croire aux autres que travailler durement revêt une forme de noblesse.
- En travaillant moins, on laisse au salarié la possibilité de subvenir à ses besoins essentiels et l'on augmente le temps libre qui ne doit pas alors se confondre avec l'oisiveté systématique, mais représente la possibilité donnée à chacun de faire ce qu'il veut. L'oisiveté est alors synonyme d'une activité nouvelle et souhaitée.
- Surtout, il ne faut pas oublier que c'est de l'oisiveté que peut naître une part importante de notre civilisation comprenant, entre autres, les arts, la science, les livres, la philosophie, les avancées sociales... Même la libération des opprimés a souvent reçu son impulsion d'en haut... Sans classe oisive, l'humanité ne serait jamais sortie de la barbarie.
- La bonté est le produit de l'aisance et de la sécurité, non d'une vie de galérien.
- Les méthodes de production, modernes, nous ont donné la possibilité de permettre à tous de vivre dans l'aisance et la sécurité. Nous avons choisi, à la place, le surmenage pour les uns et la misère pour les autres.

Ainsi, selon Russel, l'oisiveté n'est pas un luxe, mais une condition de développement de la culture humaine. Selon les connaissances actuelles en paléontologie et ethnologie, les chasseurs-cueilleurs vivaient dans des sociétés égalitaires où la répartition des tâches était basée sur l'âge, le sexe ou les compétences. Les rôles, bien que souvent genrés, restaient flexibles (femmes parfois chasseuses). Les groupes étaient de petite taille (20 à 50 individus). L'alimentation était variée grâce aux techniques de chasse efficaces et à une connaissance approfondie des plantes (médicinales, comestibles, toxiques). L'habitat était nomade ou semi-nomade, avec des abris temporaires et des territoires définis, mais sans propriété privée. La spiritualité devait s'articuler autour du chamanisme (esprits de la nature) et de la transmission orale des mythes. La densité démographique était très faible et l'espérance de vie variable (certains individus pouvaient atteindre 60 à 70 ans, mais la mortalité infantile était très élevée). Les maladies infectieuses étaient plus rares, mais les accidents plus fréquents.

Les comparaisons ethnologiques laissent penser à la présence d'une grande connaissance écologique, un temps de travail réduit (de l'ordre de quatre à cinq heures par jour) et l'existence de réseaux d'échanges entre les groupes. Enfin, il existe des traces de conflits importants et violents, mais la majorité des sociétés devaient être plutôt pacifiques.

Ces sociétés n'étaient donc pas primitives ou misérables, mais plutôt bien adaptées à leur environnement et surtout, laissant à chacun suffisamment de temps libre et de périodes d'oisiveté pour avoir le loisir de penser le monde, les tâches étant limitées au nécessaire et réparties équitablement entre tous.

Avec la révolution néolithique, les premiers surplus de production apparaissent. Les communautés peuvent produire plus de nourriture qu'elles n'en consomment immédiatement. Cela permet une première spécialisation des tâches. Ainsi se développent de nouvelles fonctions avec les chefs, les prêtres, les scribes, les artisans ou les soldats qui n'ont plus à produire leur subsistance par eux-mêmes, d'autres le faisant pour eux. Plus tard apparaîtront des castes ou classes dirigeantes exemptées de travail manuel qui se chargeront de redistribuer les surplus. Le prix de l'oisiveté devient alors souvent, au minimum, l'exploitation du travail, au pire, l'esclavage. Cette logique va se retrouver au fil du temps. Dans la Grèce antique, où le loisir des citoyens repose sur le travail des esclaves, à Rome avec les patriciens et le labeur des colons et toujours des esclaves, dans l'Europe féodale avec l'oisiveté du seigneur contre les corvées paysannes, enfin avec le capitalisme industriel, ce sont les bourgeois dont le temps libre repose sur l'exploitation du prolétariat ouvrier.

Dans nos sociétés, depuis le néolithique, l'oisiveté ne peut apparaître que là où des surplus sont produits, mais ces plus-values sont ensuite réparties de manière largement inéquitable et l'oisiveté n'est pas possible pour tous.

Russel ne défend pas cette oisiveté aristocratique fondée sur l'exploitation, il revendique une répartition équitable du travail libérant du temps pour tous.

« Si le salarié ordinaire travaillait quatre heures par jour, il y aurait assez de travail pour tout le monde et pas de chômage – en supposant une certaine quantité très modérée d'organisation raisonnable. » Chacun pourrait alors se consacrer à « des activités qui ne sont plus dictées par la lutte pour la subsistance » .

Concernant la philosophie, Bertrand Russel pense que sa valeur essentielle vient de son incertitude. Elle s'attache en effet à des questions fondamentales sur la nature du cosmos, la conscience ou la morale. Pour certaines de ces questions, les réponses pourraient rester à jamais inaccessibles à l'intelligence humaine, du moins dans sa forme actuelle. Mais cette incertitude n'est pas une faiblesse, elle confère à la philosophie sa valeur motrice vers le questionnement, là où des connaissances trop assurées peuvent finir par tuer l'intérêt spéculatif.

Mais aussi, la philosophie nous détache des préjugés hérités du contexte où nous vivons. Elle nous apprend à regarder les choses ordinaires avec un regard neuf. Ainsi, même sans apporter de certitudes, elle ouvre l'esprit à de nouvelles perspectives insoupçonnées jusque-là en combattant le

dogmatisme. Elle cultive alors un doute libérateur, l'esprit critique et l'émerveillement face à l'insignifiant autant qu'à la complexité du réel.

Russel défend un réalisme empiriste. Le monde extérieur existe, mais nous ne le connaissons qu'à travers des données sensibles et des inférences incertaines. Toutefois, la science et la logique restent nos meilleurs outils pour interpréter la réalité, sachant que toute connaissance restera en partie probabiliste. La philosophie ne nous donnera donc pas de réponses définitives, mais demeure essentielle pour clarifier nos idées et élargir notre pensée.

« L'homme est un animal crédule qui a besoin de croire. En l'absence de raisons valables de croire, il se satisfait de mauvaises ».

« Une vie heureuse est celle inspirée par l'amour et guidée par la connaissance. Ni l'amour sans connaissance, ni la connaissance sans amour ne peuvent produire une vie heureuse. »

Russel s'interrogera également sur les fondements de la logique et des mathématiques. Dans ce cadre, il étudiera le paradoxe du menteur, qui s'illustre par des phrases telles que « Je mens » ou « cette phrase est fausse ». Cela pose problème, car si la proposition énoncée est vraie, alors elle est fausse et si elle est fausse, alors elle est vraie.

Travaillant sur la théorie des ensembles, Russel se demande si l'on peut former un ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes. Soit R cet ensemble : s'il se contient lui-même, il ne devrait pas se contenir, à l'inverse, s'il ne se contient pas, alors il devrait se contenir. Dans les deux cas, il y a une contradiction logique. Pour éviter ce paradoxe, Russel va élaborer une théorie hiérarchique des ensembles. Ainsi, un ensemble de niveau 0 contient des objets ordinaires (nombres, objets, etc.), un ensemble de niveau 1 contient des ensembles de niveau 0, et ainsi de suite. La théorie naïve des ensembles mène à des contradictions si l'on n'y impose pas de restrictions formelles. La théorie des types ouvre donc une nouvelle voie dans la logique en posant qu'un énoncé ne peut pas se référer à lui-même ni à d'autres éléments du même type.

Revenons à la proposition « cette phrase est fausse ». Il s'agit d'un simple énoncé, donc de type 1. Mais en parlant de la valeur de vérité d'un énoncé (en l'occurrence elle-même) la phrase fait référence à un autre ensemble de type 1 également. La règle de la hiérarchie est donc violée. Un énoncé d'un type ne pouvant rien dire d'un autre du même type. La phrase est donc illégitime sur le plan de la logique. Le paradoxe ne se pose plus, car la phrase n'est pas formulable dans une syntaxe correctement hiérarchisée. D'ailleurs, pour s'apercevoir qu'elle contient une boucle d'autoréférence, on pourrait la reformuler ainsi : « Cette phrase affirme qu'elle-même est fausse ». Voyons maintenant ce qu'il en est avec la proposition « je mens ». Dans ce cas, il y a confusion entre deux niveaux de langage. Dans un langage de niveau 0 on parle du monde ou des objets, dans un métalangage, cette fois de niveau 1, on parle du langage de niveau 0 en fixant, entre autres, la propriété de vérité. Alors, dans « je mens », le locuteur parle de lui-même (je), donc il appartient au langage-objet de niveau 0, mais il fait ensuite état d'un fait métalinguistique : la véracité de ce qui est dit. Il brouille alors les niveaux en faisant porter la phrase sur elle-même. De plus, « je mens » revient à appliquer la propriété « mentir », de niveau 1, à un acte de parole lui aussi de niveau 1. « Je mens » est alors également mal formé dans le cadre d'une syntaxe hiérarchisée.

Gaston Bachelard (1884 – 1962)

Développe la « philosophie du non ». Il s'agit d'une méthode critique qui doit s'appliquer en premier lieu à la science. Pour commencer, la négation est le premier moteur du savoir via la réfutation des conceptions antérieures. Il faut également dire non aux préjugés et aux opinions trompeuses. Ensuite, la science ne progresse pas linéairement, mais par une série de rectifications. Une synthèse n'est jamais définitivement figée, le « non » rendra la science toujours ouverte à de nouvelles révisions. Enfin, l'objectivité est construite par la critique rationnelle ; c'est-à-dire la remise en cause.

Cette méthode peut alors être au moins partiellement appliquée à la philosophie. Il faut pouvoir y critiquer les illusions métaphysiques en évitant les systèmes clos, mais aussi s'inspirer de la méthode scientifique pour dépasser les oppositions traditionnelles. Finalement, faute de preuves empiriques, il conviendra d'éviter les simples jeux de langage. Une philosophie ouverte et non dogmatique se doit d'être liée à la science. Elle doit dénoncer les croyances et penser les ruptures induites par les découvertes scientifiques. Elle ne pourra cependant jamais produire un savoir positif hors de la science. La philosophie devient alors une pensée en mouvement, prête à se réviser, qui se nourrit des acquis scientifiques et joue un rôle critique sans prétendre à des vérités absolues.

Mais, « *la philosophie du non n'est pas une volonté de négation* ».

« *La science instruit la raison. La raison doit obéir à la science, à la science la plus évoluée, la science évoluante* ».

Enfin, « *la raison doit obéir à la science. La géométrie, la physique, l'arithmétique, sont des sciences ; la doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée* ».

Mais aujourd'hui encore, beaucoup de philosophes ne confrontent pas leurs réflexions aux connaissances scientifiques acquises. Certains sujets ne sont traités qu'au regard de la pensée philosophique existante. Par exemple, si l'on parle de libre arbitre, on évoquera rarement les travaux des neurosciences, de même s'il est question de l'âme, on se référera à Descartes, mais pas aux sciences cognitives, l'éthologie ne sera jamais prise en compte si l'on traite de l'éthique...

On observe une sorte de fétichisation des grands textes sans interrogation quant à leur validité au regard des savoirs actuels.

Il faudrait alors développer une philosophie liée à la science. Par exemple, pas de théorie sur la conscience sans faire appel aux neurosciences ou à la logique mathématique qui sous-tend l'intelligence artificielle. Autre exemple, une question sur la vie ne peut écarter la biologie moléculaire. Il conviendrait également de réactualiser certains concepts, comme la simple notion d'espace-temps entièrement redéfinie par Einstein et d'assumer que certaines questions sont manifestement périmées (comme le vitalisme avec l'apport de la biochimie moderne).

Il semble alors indispensable de travailler en interdisciplinarité si l'on ne veut pas que la philosophie ne devienne petit à petit qu'une simple littérature déconnectée d'une réalité que l'on appréhende par ailleurs de mieux en mieux.

« *La culture scientifique exige une ascèse intellectuelle, un véritable renoncement à l'évidence première.* »

Edmund Husserl (1859 – 1938)

Aux yeux de la science, le monde se définirait comme « *la somme des objets d'une expérience possible* ». Ce monde étant d'ailleurs contingent.

Husserl fonde la phénoménologie dont l'essence consiste à revenir à l'expérience vécue. Il faut décrire comment les choses apparaissent à la conscience.

En premier lieu vient l'intentionnalité. Toute conscience est conscience de quelque chose (intentionnalité). « *Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même.* » La conscience est donneuse de sens.

Ensuite, et peut-être surtout, on trouve l'époche phénoménologique. Il s'agit de mettre entre parenthèses nos croyances sur le réel pour ne conserver que l'expérience subjective. La réduction phénoménologique peut alors s'opérer nous permettant d'atteindre l'essence des phénomènes, c'est-à-dire ce qu'ils sont dans la conscience.

« *Je m'interdis absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle* ».

Il ne s'agit pas d'affirmer que la réalité extérieure n'existe pas, mais de suspendre tout jugement quant à son existence en soi. L'important n'est alors pas de savoir si le monde existe, mais comment il se manifeste à nous. Tout ce qui est n'est jamais donné qu'à travers une perception extérieure, l'univers n'existe que par une conscience. Mais ce n'est pas elle qui crée le monde. Celui-ci apparaît à la conscience. On écarte en quelque sorte le réalisme absolu qui stipule que tout existe indépendamment de nous et peut se traduire dans l'empirisme, mais tout autant l'idéalisme total qui prétendrait que le monde n'est qu'une construction de l'esprit. En fait, tout ce dont nous pouvons parler comme réel est toujours en relation avec l'expérience que nous en faisons.

Husserl ne rejette alors pas complètement la science, mais il pense qu'elle repose sur des présupposés qu'elle n'interroge pas (par exemple, la certitude que le réel existe en soi). Par ailleurs, la science moderne a abstrait le monde vécu pour n'en conserver qu'une image mathématisée. Elle ne rend pas compte de notre expérience de la vie. La science devrait alors prendre conscience que toute connaissance acquise trouve à sa source une subjectivité vivante.

En somme, Husserl ne nie pas l'existence d'un monde indépendant, mais il affirme que tout ce que nous pouvons en dire passe nécessairement par la conscience. La phénoménologie cherche alors à remonter à la source de toute signification. Il est alors question de renouer les liens entre raison et expérience vécue.

Cette façon de voir peut évoquer le rapport qui existe chez Kant entre phénomènes (ce qui apparaît à la conscience) et noumènes (la chose en soi). Mais, chez Husserl, l'époche phénoménologique met entre parenthèses la croyance en l'existence d'un monde extérieur. Ce monde n'est pas nié, mais mis de côté au profit de la manière dont il est vécu. L'important est alors de comprendre par quels biais la réalité se donne à nous. Il n'y a donc pas, comme chez Kant, de distinction entre ce qui apparaît et ce qui est en soi. Husserl veut décrire les phénomènes tels qu'ils sont vécus sans postuler quoi que ce soit sur le contexte où ils prennent place.

Ceci dit, cette mise entre parenthèses du monde extérieur par l'expérience vécue, autant que sa pure négation, pose problème au regard des connaissances scientifiques actuelles. Il n'existe effectivement aucune théorie scientifique qui prouve de façon certaine l'existence d'une réalité indépendante de la conscience. Toutefois, de nombreuses disciplines convergent vers l'hypothèse du réalisme scientifique dans un cadre explicatif robuste, prédictif et cohérent. Gommer ou nier l'existence d'une réalité extérieure à la conscience semble donc plutôt discutable. Pour en revenir à la remarque de Bachelard sur le rapport entre science et philosophie, n'a-t-on pas affaire ici à de la littérature avant tout... Littérature très intéressante, mais limitée... La vision de Kant semble alors plus pertinente dans ce cadre.

Mais pour Husserl, tout ne se rapporterait qu'à la conscience. « *mettons toutes ces thèses hors de jeu. C'est donc la conscience pure qui demeure comme le résidu phénoménologique cherché. Bien que nous ayons mis hors circuit le monde tout entier, avec toutes les choses, les êtres vivants, les hommes, y compris nous-mêmes* ».

Ceci dit, il formule ensuite quelques remarques non négligeables sur la science. « *on s'est détourné avec indifférence des questions qui pour une humanité authentique sont les questions décisives* ». « *De simples sciences de fait forment une simple humanité de fait* ».

« *dans la détresse de notre vie cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine* ».

Toujours selon Husserl, la philosophie des anciens est une science visant à connaître tout ce qui est. Mais à l'inverse, « *le concept positiviste de la science à notre époque est un concept résiduel, qui a laissé tomber toutes les questions que l'on avait incluses dans le concept de métaphysique, et parmi elles les questions ultimes et les plus hautes* ».

Ainsi, c'est seulement la réussite pratique qui motiverait la science actuelle, elle s'associe à la technologie pour devenir technoscience, mais elle écarte alors tous les questionnements qui portent sur le sens du monde. Le savoir n'est plus recherché pour comprendre le monde qui nous entoure, mais en vue des nouveaux produits qu'il permettra d'inventer. L'objectif n'est plus la connaissance pure, mais les débouchés commerciaux.

Or, « *l'homme qui vit dans ce monde, donc aussi le chercheur de la nature, ne peut situer que dans ce monde de la vie toutes ses questions pratiques et théoriques* ».

« *C'est ce monde que nous trouvons en tant que monde de toutes les réalités connues et inconnues. C'est en lui que nous-mêmes nous vivons, conformément à notre mode d'être, c'est-à-dire dans toute la chair de notre personne. Mais ici nous ne trouvons rien des idéalités géométriques, ni l'espace géométrique, ni le temps mathématique* ».

Pour Husserl, le monde de la vie est « *le monde spatio-temporel des choses, telles que nous les éprouvons dans notre vie pré et extra-scientifique* ». Il faudrait alors chercher « *un a priori universel relevant purement du monde de la vie* ». « *c'est seulement en recourant à cet a priori, qui doit se déployer dans une science a priori spéciale, que nous pouvons trouver un fondement vraiment radical pour nos sciences aprioriques, les sciences objectivo-logiques* ».

Pour lui, la seule chose certaine par laquelle nous pouvons explorer le monde est ce que nous éprouvons dans l'expérience immédiate de la vie. Ce qu'il pourrait y avoir en dehors de cela nous échapperait finalement. D'où l'époche : hormis ce que je vis, perçois et construis, je ne puis rien savoir de certain ; je ne sais pas. On se place alors hors du rationalisme tout autant que de l'empirisme. Ni l'expérience réalisée sur les choses ni la façon dont je parviens à les formaliser ne m'amènent à valider le monde extérieur comme tel. La réalité empirique reste bien avec toutes ses vérités objectives, mais « *je me tiens au-dessus du monde, qui désormais est devenu pour moi un phénomène* ».

La phénoménologie va au-delà du doute cartésien, car l'idée même de laquelle on doute y est mise hors jeu. Grâce à l'époche phénoménologique, tout jugement sur l'existence spatio-temporelle réelle est rejeté. Le monde entier, ainsi que nous-mêmes, sont alors mis entre parenthèses. Le monde en tant que fait est alors hors circuit, mais il reste en ce sens que nous pouvons toujours l'éprouver avec notre conscience. « *La conscience subsiste comme résidu phénoménologique et constitue une région de l'être originale par principe et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science : la phénoménologie.* »

On retrouve ici le cogito cartésien. Même si tout ce qui se présente à l'esprit n'était que fiction, la conscience qui en forme l'image n'est pas elle-même fictive.

La notion d'intersubjectivité va ensuite jouer un rôle fondamental dans la phénoménologie.

Si tout est constitué dans la conscience, comment comprendre l'existence d'autrui et d'un monde commun à tous ? C'est le problème de l'intersubjectivité qui demande comment un sujet peut en connaître un autre, lui-même sujet, comme autre chose qu'un simple objet.

Dans la perception d'autrui, je vois un corps comparable au mien dont les actions me renvoient à une vie intérieure supposée. Par analogie, je peux reconnaître à l'autre une conscience comme la mienne. Cette vision rend possible un monde intersubjectif, objectif et partagé, car confirmé par plusieurs consciences. L'objectivité du monde résulte alors de la communauté des sujets qui le perçoivent. L'intersubjectivité permet de dépasser l'idéalisme solipsiste en fondant un monde communément vécu ainsi que la compréhension de soi par rapport à autrui.

Le monde est alors ce qui apparaît comme identique à une multiplicité de conscience ; c'est un référentiel commun.

Martin Heidegger (1889 – 1976)

Heidegger va prolonger la phénoménologie de Husserl. Il en conserve le retour aux choses mêmes, c'est-à-dire à l'expérience vécue, ainsi que l'idée que la philosophie doit décrire les phénomènes tels qu'ils apparaissent à la conscience. Il reprend également la notion d'intentionnalité.

Mais il introduit ensuite la notion « d'être-là » (Dasein) qui ne s'identifie pas à la conscience, mais représente un être qui se comprend toujours dans le monde, en relation avec les choses et les autres. La question est alors de comprendre le sens de l'être : qu'est-ce que l'être ?

Plusieurs notions émergent alors.

- « L'être au monde », qui ne correspond pas à une conscience spectatrice, mais qui se trouve jeté dans le monde qui n'est pas un simple objet de représentation, mais un cadre de signification pratique.
- L'être (Dasein) ne peut se comprendre que par la temporalité. Il est un « être pour la mort » qui se projette vers l'avenir. Le temps est alors la condition de l'émergence de l'être.
- Le distinguo est fait entre l'existence authentique et inauthentique. L'être peut, en effet, fuir sa propre finitude ou assumer lucidement son « être pour la mort » en existant de manière authentique.
- La vérité devient un dévoilement. Dans la conception classique, un énoncé est vrai s'il correspond à la réalité. Selon Heidegger, cette définition occulte une notion essentielle. Quand l'évènement se dévoile à nous, il se manifeste dans un contexte existentiel plus large. La vérité n'est plus alors une simple opération logique, mais se rapporte à l'expérience vécue. Par exemple, si l'on contemple un tableau qui représente une paire de souliers de paysans, on pourra dire selon l'adéquation classique : ce tableau est vrai, car il représente fidèlement la paire de souliers réels. Mais, selon Heidegger on pourrait dire : ce tableau est vrai, car il dévoile la vérité existentielle du monde paysan avec sa fatigue, son labeur, sa relation à la terre ou sa solitude. L'œuvre ouvre un monde et dévoile un rapport à l'être.
- La mort n'est pas une dimension de l'existence : « *La mort se dévoile certes comme une perte, mais plutôt comme une perte que les survivants éprouvent : dans cette épreuve, le mourir ne devient pas comme tel accessible. Nous n'expérimentons pas véritablement le mourir des autres.* »

Jean-Paul Sartre s'inspirera partiellement du travail d'Heidegger pour développer son existentialisme. Il reprend l'idée que l'homme est d'abord une existence ouverte qui se définit par ses choix, aussi la notion d'inauthenticité et, enfin, le constat que nous sommes jetés dans une existence que nous n'avons pas choisie.

Ensuite, Heidegger fera une critique de la technologie moderne. Selon lui, la technique n'est pas qu'un simple outil, mais s'apparente aussi à une activité humaine. Surtout, et au-delà, la technique moderne repose sur un certain rapport au monde. L'ensemble du réel y devient un stock ou une ressource disponible. Tout, y compris la nature et l'homme lui-même, y est perçu en fonction de son utilité et de sa capacité à être exploité et optimisé. L'être est réduit à un objet disponible. Le danger est alors que ce mode de pensée s'étende à toutes les sphères de l'existence (jusqu'à la pensée, l'art ou la politique). L'homme devient lui aussi une ressource à gérer, avec un oubli radical de l'être.

« Quand nous considérons la technique comme quelque chose de neutre, c'est alors que nous lui sommes livrés de la pire façon : car cette conception, qui jouit aujourd'hui d'une faveur toute particulière, nous rend complètement aveugles en face de l'essence de la technique. »

La technologie n'est alors plus un moyen pour réaliser certains objectifs, elle devient une fin en soi. La technoscience doit se développer parce qu'il est impossible de faire autrement dans un monde où la compétition est partout présente.

C'est alors une partie de l'esprit des lumières qui est remis en cause. Hormis chez Rousseau, la philosophie des lumières estimait que la science permettrait l'émancipation vis-à-vis de la superstition et de l'obscurantisme et aussi la maîtrise de la nature, ce qui ne pouvait être que source de progrès. Nous avons aujourd'hui de nombreuses raisons d'en douter...

Mais Heidegger dit aussi « *Là où croît le danger, croît aussi ce qui sauve* ». Si l'on songe au grave problème actuel lié à l'écologie, et en constatant la limite des solutions que nous pouvons y apporter avec la technologie seule, cette pensée semble très optimiste...

Enfin, j'ajouterais que la technologie n'est pas la science, même si l'une et l'autre sont intimement liées. La technologie sert effectivement à modeler l'environnement aux besoins humains en l'exploitant le plus efficacement possible grâce à la compréhension qu'on parvient à en avoir. La science fondamentale, en tant que telle, ne vise que le savoir pur. Elle répond à une curiosité, à un émerveillement, au bout desquels ne sont que de grandes questions. Le but n'est pas ici de plier la nature à nos besoins, mais de comprendre le monde qui nous entoure et nous contient. Une connaissance scientifique acquise n'est, en soi, ni bonne ni mauvaise. Les lois de l'univers, traduites en langage mathématique, ne sont qu'une description, adaptée à notre conscience de ce qui est, quoi que nous fassions ou pensions. L'utilisation de ces lois avec une science appliquée en vue d'adapter l'environnement selon nos désirs est une tout autre chose.

Enfin, la question de l'influence de son adhésion au nazisme sur son travail peut être posée. Heidegger adhère en effet au parti nazi dès l'avant-guerre. Il soutiendra ensuite le régime, puis prendra quelques distances, mais sans jamais renier clairement son adhésion initiale, même après-guerre. Il prononcera aussi des discours qui réinterprètent la doctrine du national-socialisme dans une perspective philosophique et explorera des notions en lien avec la rhétorique nazie. Le fait est qu'il ne reconnaîtra jamais une faute morale, politique ou personnelle.

Si certains critiquent, à juste titre sans doute, cette position, d'autres estiment que sa philosophie est plus vaste que son erreur politique et que les idées nazies n'affectent pas son œuvre principale (*Être et temps*) en profondeur.

Quoi qu'il en soit, Heidegger a été objectivement complice du nazisme. Il reste alors à faire la part des choses entre l'auteur et ses écrits.

Jean-Paul Sartre (1905 – 1980)

« *l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait* ».

Plusieurs fondamentaux déterminent l'existentialisme de Sartre. D'abord, « *l'existence précède l'essence* ». L'homme est jeté dans le monde comme une coquille vide. Il n'existera ensuite que par ses choix et ses actes et il n'a donc pas de nature prédefinie. Il ne devient ce qu'il est que par son incarnation, il n'est que néant hors d'elle. Il est alors condamné à être libre. Une fois dans la vie, il devient entièrement responsable de lui-même, et cette liberté peut être un poids existentiel, car il ne peut se reposer sur aucune autorité extérieure (Dieu, tradition, morale, etc.).

« *L'existentialisme athée... déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept, et que cet être, c'est l'homme... S'il n'existe pas de nature humaine universelle, alors il n'y a pas de bien a priori* ». La responsabilité est alors grande, car elle engage l'humanité entière. Je suis responsable pour moi-même et pour tous, je crée une image de l'homme que je choisis, alors en me choisissant, je choisis l'homme.

Cette vision est toutefois en partie discutable dans la mesure où certains déterminismes autant que le hasard viendront favoriser ou contrarier notre parcours. La pensée de Sartre suppose que nous aurions une maîtrise potentielle quasi totale sur ce qui nous arrive et ce que nous en faisons. Ce n'est pas le cas. Depuis notre génétique, en passant par notre environnement dès la naissance, et jusqu'à nos possibilités de choix, il est des choses qui nous placent sur des rails. Si nous pouvons alors choisir au niveau de certains aiguillages, une fois sur la voie, le chemin est tracé et nous ne pouvons avancer que dans la direction imposée... Notre responsabilité est alors limitée. Elle ne l'est pas, et n'a pas à l'être, dans la réalité des hommes, mais elle reste atténuée si l'on se place au niveau de l'univers et du déterminisme engendré par ses lois. Pour Sartre, un homme est néanmoins totalement responsable de ses actes.

L'angoisse peut alors naître de cette liberté et de la responsabilité qui en découle. Pour y échapper, certains auront recours à la mauvaise foi qui désigne le mensonge que l'on se fait à soi-même en se réfugiant dans des rôles ou des conventions.

« *ma liberté est l'unique fondement des valeurs et donc rien, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle échelle des valeurs* ». Alors, « *ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs* ».

Sartre est, par ailleurs, athée et Dieu n'existe pas. Il n'y a alors aucune transcendance ou signification à l'existence humaine. Mais de là se fait jour un devoir de créer soi-même ses propres valeurs.

Autrui devient alors une nécessité pour que je prenne conscience de moi-même. Mais aussi, son regard peut aliéner « *L'enfer c'est les autres* ». Surtout, dans la vision de l'autre je deviens un objet et comme tel et je peux me voir contraint dans tout ce qui me fait, à-savoir ma liberté et la responsabilité qui l'accompagne. « *autrui me regarde et comme tel, il détient le secret de mon être* »,

il sait ce que je suis ; ainsi, le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence ; autrui a barre sur moi ».

Dans la relation sans réciprocité où autrui est juge, mon être m'échappe et je peux y avoir une image que je n'ai pas choisie. Il faudrait alors éviter de juger les autres, si ce n'est lorsqu'ils ont des projets condamnables. « *Chaque fois que l'homme choisit son engagement et son projet en toute sincérité et en toute lucidité, quel que soit par ailleurs ce projet, il est impossible d'en préférer un autre* ». Toutefois, « *certains choix sont fondés sur l'erreur, et d'autres sur la vérité* », un projet peut alors ne pas être sincère et reposer sur la mauvaise foi dont nous avons parlé. Dans ce cas, le jugement ne repose pas sur une morale, mais sur la logique.

L'enfer, ce sont alors les autres, non, et surtout pas, parce qu'ils existent, mais parce qu'ils peuvent réduire ma liberté sous leur regard.

Finalement se dégage une sorte d'éthique de l'engagement. Il faut transformer la réalité, engendrer notre monde, non sur la base d'une morale, mais sur celle de l'authenticité, de la responsabilité et de la cohérence.

« *En voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres* ». « *Je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également celle des autres pour but* ».

« *c'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet* ».

Dans la perspective de Sartre, autrui n'est pas d'abord un autre « moi-même », mais un regard qui m'objective. Dès qu'il me voit, je cesse d'être pure subjectivité libre et me découvre comme objet pour lui. C'est ce que Sartre appelle « la honte », expérience fondatrice de la présence d'autrui. Ainsi, le sens de mon être m'échappe, car il se trouve hors de moi, dans le regard d'un autre qui me juge, me fixe, me réduit à ce que je paraît être. Autrui a donc « barre sur moi », pouvoir de m'enfermer dans une image que je ne maîtrise pas. Face à cette aliénation, deux grandes attitudes sont possibles : l'amour, par lequel je cherche à séduire l'autre pour qu'il me reconnaisse comme sujet libre et aimable (tentative souvent vouée à l'échec), et l'indifférence, le désir, ou la haine, qui sont d'autres manières de reprendre la main sur la situation ou de nier le pouvoir d'autrui sur mon être. Mais dans tous les cas, le conflit reste, car chacun cherche à être reconnu sans être enfermé. Les relations humaines sont alors fondamentalement instables.

Aux yeux de Sartre, est un lâche celui qui refuse sa propre liberté en se trouvant des excuses (l'éducation, la société, la nature, Dieu, les circonstances...). Est un salaud, celui qui pense son existence nécessaire en adhérant à un rôle social ou une fonction. Il refuse ainsi d'accepter la contingence de sa liberté. En exemples on pourrait citer la personne riche ou célèbre qui se croit naturellement supérieure, le fonctionnaire qui accomplit sa tâche en évitant les choix ou le soldat qui se réfugie entièrement derrière les ordres reçus.

La liberté peut se voir rejetée par la mauvaise foi.

« *Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de*

funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main.

Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse.

Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser.

Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier du tailleur, du commissaire priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien d'autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct, mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer (le regard « fixé à dix pas »).

Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe, qu'il ne déborde et n'élude tout à coup sa condition ».

Enfin, pour en revenir au libre arbitre : si la conscience ne dépend que du monde matériel, elle ne pourra jamais produire qu'une pensée en rapport avec le réel, alors, « pour qu'une conscience puisse imaginer, il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une position de recul par rapport au monde. En un mot il faut qu'elle soit libre ».

En s'écartant de la pensée de Sartre, on pourrait dire que :

Sans la conscience contingente qui en émerge, l'univers ne serait pas monde, mais seulement être brut, sans apparaître, sans signification, sans horizon.

Par conséquent, cette phrase « L'être est antérieur au néant et le fonde » indique qu'une conscience est nécessaire pour qu'un néant existe. Le néant, n'étant pas une réalité en soi, n'existe alors que dans et par la conscience.

Au regard de ce que nous commençons à savoir sur la nature de la conscience aujourd'hui, on pourrait ajouter que l'être n'est pas la conscience, mais son produit, de même que la conscience n'est pas le cerveau, mais le résultat de son fonctionnement.

Maintenant, chez Sartre, le sujet est une conscience qui n'est jamais réductible à ce qu'elle a été, toujours en dépassement d'elle-même, en projet. Dire « je suis mon passé », c'est reconnaître que mon passé est irréversible, qu'il est ce que j'ai fait de moi-même jusqu'à maintenant. Cela m'engage, même si je ne suis jamais réductible à mon histoire. Tant que je suis vivant, je peux toujours aller au-delà de ce passé, lui donner un autre sens. Je suis libre face à ce que j'ai été. Mais à

l'instant de ma mort, ce mouvement s'arrête. Je ne peux plus me projeter ni modifier la signification de mes actes. Mon être devient alors fixé dans une totalité close. Sartre dit ainsi que je ne serai plus que mon passé, c'est-à-dire l'ensemble figé de mes actes et de mes choix. Je deviens un destin interprétable par autrui, mais hors de ma portée.

Karl Popper (1902 – 1994)

La connaissance progresse selon un processus d'essais et d'erreurs : une hypothèse est formulée, puis soumise à des tests rigoureux. Si elle est réfutée (ou falsifiée), elle est modifiée ou remplacée par une nouvelle hypothèse, elle-même soumise à l'épreuve des faits. Ainsi, on se rapproche peu à peu de la vérité. Une théorie n'est donc tenue pour vraie que de manière provisoire, tant qu'aucune observation ne l'a invalidée.

Pour qu'une théorie soit véritablement scientifique, elle doit pouvoir être réfutée par l'expérience. Prenons un exemple simple : si j'affirme que tous les cygnes sont blancs, il suffit d'observer un cygne noir pour contredire ma théorie. Cette dernière est donc falsifiable, et relève, selon Popper d'une démarche scientifique. En revanche, si j'affirme qu'il existe quelque part dans l'univers des êtres intelligents que nous ne rencontrerons jamais, ma théorie devient infalsifiable : aucune expérience ne pourra jamais en démontrer l'erreur. Elle sort donc du champ scientifique.

En somme, le critère de scientificité, selon Popper tient à la possibilité de produire des énoncés prédictifs et testables. Ce critère pose évidemment problème pour certaines disciplines – comme la psychanalyse ou l'économie – qui ne peuvent aisément recourir à l'expérimentation, ce qui suscite débats et contestations.

Dans la réalité, pourtant, les théories ne disparaissent pas simplement parce qu'elles sont réfutées. Il faut souvent attendre un changement de génération, car les habitudes intellectuelles et les positions acquises résistent. Comme le disait Max Planck : « *la vérité ne triomphe jamais ; ce sont ses adversaires qui finissent par mourir.* » Ainsi, contrairement à ce que pensait Popper, une théorie n'est pas toujours abandonnée dès qu'elle est falsifiée ; elle ne cède la place que si une théorie meilleure vient la remplacer.

C'est dans cette optique que Popper réfléchit aussi à la notion d'objectivité scientifique, en opposition directe à une certaine pensée critique contemporaine, notamment celle des généalogistes, comme Nietzsche ou Foucault. Pour ces derniers, la question fondamentale n'est pas « que dis-tu ? », mais plutôt « qui es-tu pour dire cela ? » ou encore « d'où parles-tu ? », soit de quelle position sociale, politique ou symbolique émane la parole.

Popper rejette radicalement cette approche. Il affirme que l'origine d'une hypothèse importe peu. Ce qui compte, ce n'est pas la personne qui l'énonce, ni ses motivations conscientes ou inconscientes, mais la manière dont cette hypothèse résiste à la critique. « *Si l'on me demande : comment sais-tu cela ? Quelle est ta source ? Je répondrai : je ne sais pas, c'est une conjecture. Peu importe d'où elle vient. Ce qui compte, c'est qu'elle soit critiquée, testée, mise à l'épreuve.* »

Pour Popper, donc, l'objectivité ne consiste pas à analyser les conditions sociales de production du savoir (comme dans le marxisme ou la sociologie de la connaissance), mais à mettre à l'épreuve les hypothèses de façon rigoureuse et collective. La communauté scientifique occupe ici une place centrale, puisqu'elle est celle qui conçoit les tests de falsification, qui critique, discute et évalue. Popper appelle cela une épistémologie sans sujet : ce n'est pas le savant, son identité ou son parcours qui nous importent, mais la solidité de l'hypothèse elle-même.

Ce qui fait la valeur d'une hypothèse, c'est la discussion qu'elle suscite, les tests qu'elle peut inspirer, la capacité qu'elle offre d'être réfutée. En ce sens, cette épistémologie sans sujet fait écho à Kant, dans la mesure où l'intersubjectivité – c'est-à-dire le débat rationnel entre chercheurs – devient le cœur même de l'objectivité scientifique.

Ainsi, pour Popper, la science est indissociable de la démocratie : elle suppose un espace de discussion libre, critique, ouvert à tous ceux qui cherchent la vérité, sans égard pour leur statut, leur pouvoir ou leur origine.

« La connaissance scientifique progresse grâce à des anticipations non justifiées et impossibles à justifier, elle devine, elle essaie des solutions, elle forme des conjectures. Celles-ci sont soumises au contrôle critique, c'est-à-dire à des tentatives de réfutation qui comportent des tests d'une capacité critique élevée. Elles peuvent survivre à ces tests, mais ne sauraient être justifiées de manière positive : il n'est pas possible d'établir avec certitude qu'elles sont vraies, ni même qu'elles sont probables. La réfutation d'une théorie constitue toujours à elle seule un progrès qui nous fait approcher de la vérité. Il n'y a là aucune raison de désespérer de la raison »

Hannah Arendt (1906 – 1975)

Dans « *Eichmann à Jérusalem* » elle développe la thèse de la banalité du mal. Elle assiste à Jérusalem au procès du criminel de guerre Adolf Eichmann. Elle croit y observer chez lui l'absence de toute pensée critique. De là elle émet l'idée que le mal n'est pas toujours commis par des monstres, mais par des individus ordinaires, sans cruauté particulière, par conformisme et absence de pensée critique. En dehors d'une seule volonté destructrice, le mal extrême peut donc résulter d'une absence de jugement moral.

Ainsi, chacun peut contribuer à un massacre en ayant juste le sentiment de faire son travail et d'obéir aux ordres. D'ailleurs, l'exemple du IIIe Reich, qui a su rallier de nombreux intellectuels qui ont largement œuvré pour lui, montre que l'instruction et la culture ne sont pas des remparts suffisants contre le mal.

Le mal extrême ne naît donc pas seulement de pulsions sadiques ou idéologiques, mais aussi d'un vide de pensée. Certains ne pensent pas, ne se mettent jamais à la place d'autrui, et n'agissent que par conformisme et automatisme. Enfin le mal devient banal dans la mesure où il est alors commis sans méchanceté consciente par des personnes dépourvues d'esprit critique.

Selon Arendt, il faut alors penser la responsabilité morale, sachant que ce n'est pas l'intelligence qui sauve, mais la capacité à réfléchir éthiquement qui peut amener à dire non. C'est d'ailleurs pourquoi le totalitarisme a besoin de briser la pensée pour rendre les individus incapables de juger.

Par la suite, des historiens ont montré qu'Eichmann était bien plus idéologue qu'Hannah Arendt l'avait perçu. Il était un nazi convaincu et antisémite. Il a manifesté des initiatives personnelles zélées lors de déportations. Il savait pertinemment ce qu'il faisait et son rôle dépassait largement la simple obéissance passive. Après la guerre, il aurait même clairement exprimé sa fierté de s'être engagé dans la cause nazie. Le portrait qu'en dresse Arendt est donc erroné.

Mais cela ne suffit pas à invalider sa thèse.

D'abord, elle reconnaît elle-même qu'Eichmann n'est qu'un exemple et que son but n'est pas une analyse biographique ou psychologique, mais une analyse de ce qui rend possible le mal de masse. La thèse tient ensuite sur deux plans.

- Le mal peut être commis sans haine personnelle ni cruauté manifeste.
- Le fonctionnement bureaucratique, l'idéologie, la langue employée, la logique d'obéissance peuvent conduire des individus à suspendre leur jugement moral, même s'ils savent ce qu'ils font.

Quoi qu'ait pu être Eichmann, le mal bureaucratique n'en reste pas moins réel.

En fait, Arendt ne visait pas un individu, mais un système. Elle souligne essentiellement que le totalitarisme transforme l'individu en rouage, annihile sa capacité à penser librement, et engendre des acteurs du mal sans remords.

En fait, la thèse de la banalité du mal invite à penser les conditions de sa production.

- Quand tout devient technocratique
- Quand l'obéissance remplace la pensée
- Quand les institutions favorisent la déresponsabilisation

Cette réflexion reste pertinente pour analyser bien des aspects du monde moderne.

Alors, même si Arendt a mal interprété Eichmann, elle a montré certains aspects fondamentaux sur la façon dont une pensée politique peut s'effondrer, rendant les crimes de masse possibles.

Mais ce dont Arendt nous parle est l'incapacité à penser, à juger ou à se mettre à la place d'autrui. Il n'est pas question d'un manque d'intelligence en soi. On rejoint alors une certaine conception de la bêtise, qui n'est pas une déficience cognitive, mais un refus, ou une mise entre parenthèses, de la pensée critique.

Dans la même lignée, Dietrich Bonhoeffer décrit la stupidité comme une forme de renoncement à la pensée critique pouvant être encouragée par des régimes autoritaires. Selon lui, la stupidité n'est pas une absence d'intelligence, mais une absence de responsabilité morale qui se caractérise par une incapacité à juger par soi-même, une soumission aveugle à des slogans, des idéologies ou autorités extérieures. L'individu est ici imperméable à la vérité. Il ne comprend plus les discours rationnels, car sa pensée ne tient qu'au travers de formules toutes faites. Mais Bonhoeffer voit la bêtise sur un plan spirituel et moral lié au renoncement à la responsabilité devant Dieu et les autres, là où Anna Arendt se focalise davantage sur l'absence de pensée critique.

Nietzsche, quant à lui, associe la stupidité à la médiocrité et la peur de penser par soi-même.

Alors, la personne stupide n'est pas forcément celle qui possède un faible QI.

Il s'agit plutôt

- de quelqu'un qui agit de manière nuisible sans en tirer de bénéfice
- de quelqu'un qui renonce à penser par lui-même et suit des idées ou une autorité
- de quelqu'un qui refuse de remettre en question ses croyances ou de considérer la complexité du monde

Venons-en donc au QI afin de comprendre ce qu'il mesure vraiment et ce qu'il ne dit pas.

Il mesure la logique déductive, les aptitudes verbales, la mémoire de travail, la vitesse de traitement et la résolution de problèmes abstraits. Il s'agit donc d'une intelligence formelle, analytique et rapide qui correspond bien aux attentes du monde moderne dans les parcours scolaires autant que dans la technoscience dominante.

Mais il mesure très mal (voire pas du tout) l'intelligence émotionnelle, morale, pratique et ne dit rien quant à l'imagination ou la pensée critique.

Le QI est donc plutôt déficient s'il s'agit de prendre en compte l'intelligence multiple telle que la définit Howard Gardner (linguistique, logico-mathématique, interpersonnelle, intra-personnelle, musicale, etc.).

Alors, il est tout à fait possible d'avoir un raisonnement rigoureux et logique et pour autant être incapable de penser moralement. L'intelligence peut être détachée du réel et sans prise avec l'humain. On peut être captif d'une idéologie, manquer de courage moral. Mais la seule intelligence du QI peut conduire des individus à devenir dogmatiques et enfermés dans leur propre supériorité perçue. On a pu appeler cela la « bêtise intelligente ».

En somme, un QI élevé n'est pas un vaccin contre la bêtise. Il peut même la renforcer si l'intelligence est utilisée pour rationaliser ou justifier l'injustifiable en donnant un bel habillage logique à des idées vides ou dangereuses...

Mais, pour en revenir à la banalité du mal évoquée par Arendt ou à la bêtise, selon Bonhoeffer, on peut maintenant évoquer le contexte du monde actuel, marqué par l'influence des réseaux sociaux, des grands médias et de l'industrie du divertissement.

Les réseaux sociaux favorisent la diffusion de slogans simplistes et développent la désinformation tout en créant des bulles cognitives où la pensée critique s'efface au profit de réflexes grégaires. Les grands médias cèdent au sensationnalisme et font appel à l'émotion rapide, finissant par renforcer une certaine passivité intellectuelle portée par des récits simplificateurs. Quant à l'industrie du divertissement, elle envahit l'espace public en détournant la réflexion sérieuse. Tout cela peut contribuer à engendrer une bêtise de masse, qui ne serait pas synonyme de manque systématique d'intelligence, mais qui résulteraient de la saturation de discours convenus et de distractions permanentes.

Arendt dénoncera également le totalitarisme comme une nouveauté radicale. Il s'agirait d'un phénomène sans précédent distinct des dictatures ou tyrannies classiques. Il repose sur la terreur systématique, la propagande, l'idéologie totalisante et l'isolement des individus. Il faut dominer l'être humain à tel point que sa liberté de penser soit abolie.

Elle relève aussi une crise de la culture et de l'autorité dans les sociétés modernes. Elle craint la montée du relativisme et la perte d'influence des critères de jugements communs. Elle critique la société actuelle pour avoir subordonné l'action à l'efficacité, la politique à l'économie et l'homme à sa simple fonction productive. En effaçant l'espace public, on gomme la liberté comme chance d'un recommencement, qu'elle appelle natalité ou possibilité d'un nouveau début.

Pour elle, la pensée doit alors devenir un moyen de résistance contre le mal. Penser n'est alors pas seulement raisonner, c'est aussi remettre en cause toute action automatique et dialoguer avec soi-même. La pensée est donc une forme de conscience morale et elle seule peut faire obstacle à l'obéissance aveugle.

Selon Arendt, la philosophie, en tant que pratique critique, a un rôle important à jouer pour freiner les puissances d'écrasement. L'important est de maintenir en éveil notre capacité de réflexion. Le plus important est alors d'exercer notre esprit critique, sachant que penser exige la suspension des jugements automatiques (préjugés, dogmes, croyances...).

Enfin, citons-la quant à sa position sur l'économie. « *Toute notre économie est devenue une économie de gaspillage, dans laquelle il faut que les choses soient dévorées ou jetées presque aussi vite qu'elles apparaissent dans le monde pour que le processus lui-même ne subisse pas un arrêt catastrophique.* » Elle dénonce le fait que l'homme soit réduit à ses besoins biologiques et à la consommation perpétuelle. Le cycle de production devient déconnecté de tout but humain, seule importe la croissance des profits. Le monde est devenu jetable, tout comme les engagements en politique.

« *La conduite morale semble dépendre principalement de la relation de l'homme à lui-même. Il ne doit pas se contredire en faisant une exception en sa faveur ; il ne doit pas se mettre dans une situation où il aurait à se mépriser. Moralement parlant, cela devrait suffire pour lui permettre de dire ce qui est juste et injuste, mais aussi de faire ce qui est juste et d'éviter ce qui est injuste. Ce n'est pas une question de souci de l'autre, mais de souci de soi, non d'humilité, mais de dignité*

humaine et même d'orgueil humain. La norme n'est pas l'amour du prochain ou l'amour de soi, mais le respect de soi. »

Mais revenons-en à la banalité du mal. Cette thèse ne résume pas l'ensemble du mal qui peut être commis dans un contexte de guerre. Elle ne nie pas la réalité de certaines atrocités ni leur inhumanité radicale. Elle se focalise sur la question de savoir comment un système destructeur peut fonctionner sans que chacun se sente responsable. Dans ce cas, une grande partie du mal peut être faite par des individus sans réflexion, parfois même sans haine, intégrés dans des structures qui rendent l'acte impersonnel. Hannah Arendt, elle-même, indique que le totalitarisme va bien au-delà de la simple non-pensée.

Mais il existe aussi un mal actif et sadique : un mal radical. Dans presque tous les conflits, de nombreux actes ne relèvent pas que de la passivité ou de l'obéissance. Considérons le massacre d'Oradour-sur-Glane, les expérimentations médicales, les meurtres sadiques perpétrés dans les camps, les exécutions de masse à Babi Yar, qui mettent en évidence des bourreaux actifs, déterminés et brutaux. De même peut-on se poser des questions quant aux bombardements systématiques de villes civiles (Dresde, Tokyo, aujourd'hui Gaza) qui sont des actes de destruction manifestement disproportionnés. Nous sommes ici au-delà de la banalité du mal. Celui-ci est voulu, pensé, parfois justifié par une idéologie.

Alors pourquoi certains vont-ils plus loin que la simple obéissance. Un pouvoir absolu sur des victimes désarmées peut libérer des pulsions latentes, une idéologie radicale parvient à déshumaniser l'ennemi, facile alors à détruire, enfin, la guerre fait tomber le cadre moral et désinhibe les actes. N'oublions pas aussi que certains pourront trouver une forme de jouissance dans le mal, parfois même gratuit. Psychologiquement, des individus ordinaires pourraient commettre des actes violents quand on leur assigne un rôle, qu'ils sont couverts par l'anonymat et que le cadre social est rompu...

Ensuite, des études en éthologie montrent que la violence existe chez les primates, mais qu'elle est régulée par des codes sociaux. Dans des contextes extrêmes, ce mécanisme peut s'effondrer. Chez les animaux, l'agression est souvent ritualisée (menaces, postures) pour éviter les blessures létales. Chez l'homme, la culture peut détruire cette ritualisation rendant la violence désinhibée, voire technicisée avec la torture.

Ainsi, le mal extrême peut résulter de nombreuses conditions, comme une structure déshumanisante, la désinhibition morale, l'effondrement des normes, le pur sadisme, une idéologie destructrice ou même une simple pulsion.

Dans ce contexte, qu'en est-il alors du soldat qui accepte de porter l'uniforme. Ici, Arendt condamne l'abdication du jugement individuel en insistant sur le fait que le devoir moral ne disparaît jamais, même dans une chaîne de commandement. Selon elle, la responsabilité morale commencerait là où un cadre légal vous demande l'inacceptable. L'uniforme ne peut alors tout absoudre.

Mais porter l'uniforme, c'est entrer dans une logique hiérarchique où il faudra suspendre sa volonté individuelle. C'est aussi entrer dans un groupe aux liens affectifs de fraternité forts qui pourront primer sur la morale personnelle. Le soldat est alors lié à un groupe restreint au sein duquel il pourra agir même contre ses propres convictions. Ensuite, la déshumanisation de

l'ennemi sera permise, voire encouragée. Le soldat est alors un rouage moralement neutre, protégé par les ordres reçus et soutenu par le groupe. Cette attitude est d'autant plus dangereuse que l'expérience de Milgram montre que des individus ordinaires peuvent infliger des souffrances graves dès lors qu'une autorité le leur demande.

En ce sens, Simone Weil critique l'armée comme institution oppressive qui transforme l'individu en instrument de force, en objet manipulé, sans liberté ni conscience. Elle propose de résister à toute forme d'obéissance aveugle, même au nom de la patrie ou du bien.

« *Il n'y a qu'un seul devoir : ne pas servir de moyen à rien. Même pas à la patrie. Même pas au bien public.* »

Dans la même veine, Jean Giono prône un pacifisme radical. Après l'expérience traumatisante qu'il fait de la Première Guerre mondiale (Verdun, le chemin des dames), il est horrifié par ce qu'elle engendre et rejette alors toute violence organisée. « *Je suis un pacifiste intégral. Je ne ferai jamais la guerre, jamais, pour personne.* » « *La guerre est toujours une défaite. Celui qui gagne a perdu autant que celui qui a perdu.* » Il sera arrêté pour pacifisme au début de la seconde guerre mondiale, mais rapidement libéré, et il aura durant celle-ci une attitude controversée... On lui reprochera ainsi son isolationnisme l'ayant entraîné à refuser la guerre face au nazisme. Et là est bien la question essentielle : quelle attitude adopter face au mal absolu ou que faire quand vous êtes attaqués.

Alors, être soldat, c'est effectivement s'exposer à devoir tuer sans pouvoir le contester, c'est aussi entrer dans une structure où la désobéissance est impossible. Mais parfois, la résistance à l'injustice ne peut passer que par la lutte armée.

Alors, un penseur comme Gandhi a proposé une alternative à la violence armée en opposition à l'idée que seules la violence ou la guerre permettraient de résister à l'oppression. Il faut rompre le cycle de la violence sans pour autant céder à la passivité. Les principes fondamentaux sont alors de ne jamais blesser l'autre, même l'ennemi, de développer une force morale supérieure à la force physique, d'engager des actions collectives et de faire appel à la conscience de l'adversaire. Cette attitude ne sacrifie pas l'humanité de l'autre, ce qui est bien plus conforme à l'idée de responsabilité chez Arendt que ne l'est l'obéissance militaire. Toutefois, cette attitude ne fonctionne pas dans tous les cas de figure, certains régimes ou agresseurs n'ont aucune conscience à mobiliser. L'urgence peut justifier la violence pour éviter un massacre et la non-violence suppose une visibilité médiatique minimale sans quoi elle passe inaperçue et peut n'avoir aucun effet en restant limitée à un cadre restreint.

On peut également citer ici Henry Thoreau (philosophe et écrivain américain) qui développe l'idée de la désobéissance civile qui consiste à dire que l'individu a un devoir moral de ne pas coopérer avec les lois injustes. L'obéissance à la conscience prime sur l'obéissance à l'état, qui n'est légitime que s'il sert la justice. Selon lui, toutefois, la résistance doit être non violente et se résumer au refus de participer à l'injustice.

Mais, comme nous l'avons dit, défendre une cause implique une présence minimale dans le paysage médiatique. Sans cette présence, le message reste marginalisé, or il est des questions dont l'importance et l'urgence rendent l'inaction coupable. Il en est ainsi, entre autres, de ce qui touche aux problèmes écologiques, comme le réchauffement climatique et l'extinction massive des espèces en cours. Certains soutiennent alors que la violence contre les infrastructures, et non contre les

personnes, peut être légitime s'il s'agit du seul moyen d'éviter un mal encore plus grand, comme celui qui pourrait résulter d'une catastrophe écologique. Face aux enjeux, cette position semble justifiée.

C'est alors le champ de la réflexion quant à une force armée libre qu'il faut ouvrir. Une structure qui peut user de violence, mais où la conscience morale ne disparaît pas au profit de l'obéissance aveugle. Mais comment maintenir la cohérence d'un groupe armé en laissant à chacun la possibilité de dire non. Dans l'armée classique, la discipline hiérarchique est fondamentale et le soldat est déchargé de sa pleine responsabilité au nom de l'appartenance au groupe. Mais il est également possible de s'inspirer de la résistance. Les résistants ne sont pas enrôlés, mais choisissent d'agir selon leurs propres convictions, ils participent à une cause commune en gardant leur sens moral. Ils combattent pour des valeurs et l'action est politique et humaine. Ils gardent leur capacité à débattre et discuter les choix stratégiques. Il s'agit alors d'une sorte de milice éthique soumise à une communauté de principes que chacun reste libre de quitter s'il en ressent la nécessité. Dans cette optique, certains pays reconnaissent le droit à l'objection de conscience ouvrant la voie vers un modèle de soldat-citoyen. En envisageant de réformer l'armée, il serait même possible d'espérer être en mesure de combattre sans trahir l'humain ni devenir bourreau.

Simone Weil (1909 – 1943)

Focus sur la pensée de Simone Weil concernant la résistance à l'obéissance aveugle

Simone Weil développe une critique radicale de l'obéissance inconditionnelle, y compris lorsqu'elle se fonde sur les justifications les plus nobles, comme le salut de la patrie ou le bien commun. Pour elle, aucune autorité, qu'elle soit étatique, militaire ou idéologique, ne peut légitimement exiger la soumission aveugle de l'individu, car celle-ci conduit inévitablement à la déshumanisation et à la complicité avec l'injustice. Dans « L'Enracinement » (1943), elle dénonce l'idolâtrie de la nation, affirmant qu'un patriotisme authentique ne saurait exiger le renoncement à la conscience morale. Sa réflexion, fondée par l'expérience des totalitarismes et de la guerre, souligne que les systèmes oppressifs alienent l'homme en transformant son obéissance en mécanisme de servitude. Elle oppose à cette logique une éthique de la responsabilité individuelle. L'obéissance ne doit jamais être un abandon du jugement, mais un acte lucide, soumis à l'impératif du respect de la dignité humaine. Pour Weil, résister à l'ordre injuste, même au nom d'une juste cause, est un devoir absolu. Sa position s'apparente à la désobéissance civile, mais en y ajoutant une dimension spirituelle qui refuse toute absorption dans un collectif au détriment de l'âme individuelle.

Elle développe ensuite plusieurs arguments à l'encontre des partis politiques.

La recherche de la vérité devrait être le fondement de toute activité intellectuelle, mais aussi morale et politique. Or, l'adhésion à un parti politique impose une pensée collective qui empêche l'individu de réfléchir librement. Il ne lui est plus possible de défendre une vérité qui irait à l'encontre de la ligne du parti, a minima il est soumis à une sorte de fidélité qui va fausser son jugement.

« *La fonction première et essentielle d'un parti politique est d'exercer une pression collective sur la pensée de chacun de ses membres.* »

Ensuite, les partis politiques visent leur propre croissance avant le bien commun. S'implanter plus largement devient l'objectif premier et commence alors la chasse aux électeurs et aux postes. Cette pratique peut conduire à une certaine corruption morale qui fausse l'action politique.

Enfin, les partis peuvent provoquer des sentiments collectifs irrationnels, comme le fanatisme, la haine de l'adversaire et l'esprit de corps. Le climat conflictuel qui en résulte devient contre-productif. « *Tout parti est totalitaire en germe et en aspiration.* »

Selon Simone Weil, les partis politiques doivent être supprimés, car ils limitent la liberté de penser, ne recherchent pas uniquement le bien commun et veulent se développer avant tout et ne favorisent pas les raisonnements éclairés. Elle suggère alors une vie politique fondée sur la responsabilité personnelle et la recherche de la vérité sans structures organisées visant la conquête du pouvoir.

Au-delà de ce qui précède, elle possède une foi profonde, mais hors des institutions. Elle se montre ainsi ouverte à toutes les traditions spirituelles. « *Le bien est au-delà de tout ce que l'homme peut vouloir.* » Selon elle le mouvement spirituel doit aboutir au détachement de soi, la décréation, pour laisser place à Dieu. « *Il n'y a rien de plus beau que le désert. Dieu y parle plus librement.* »

Au quotidien, l'attention, qui est pour elle la forme d'amour la plus pure, doit primer, car il s'agit d'une attitude désintéressée, silencieuse et humble. « *L'attention est la forme la plus rare et la plus pure de la générosité.* »

Elle critique ensuite la force et la domination. La force transforme l'homme en chose que l'on soit vaincu ou vainqueur. La violence ne doit alors jamais être glorifiée et ne peut être justifiée même par une fin juste, car elle corrompt tout autant celui qui la subit que celui qui l'exerce, d'où la critique de l'armée, de l'état et des régimes autoritaires.

Enfin, elle estime que l'enracinement, c'est-à-dire l'appartenance à une histoire, à une culture et une communauté est un besoin de l'âme humaine. Mais cet enracinement ne doit jamais devenir source de fanatisme ou de nationalisme. Ce qu'il faut défendre, ce sont les racines universelles, ouvertes au bien et à la justice.

Elle est aussi l'une des rares philosophes à avoir voulu faire l'expérience concrète du travail pour comprendre la condition ouvrière.

Courants de pensée

L'antiquité

À l'origine, chez les Grecs en particulier, science et philosophie se confondent. Il s'agissait d'une seule démarche rationnelle visant à comprendre le monde, une enquête sur la nature autant que sur l'expérience vécue. On observe cela chez plusieurs philosophes. Thalès de Milet cherche ainsi à expliquer le monde par des principes naturels. Anaximandre introduit la notion d'infini, formule une première explication rationnelle de l'origine des êtres vivants et propose un modèle cosmologique. Héraclite étudie la nature du changement (tout s'écoule). Démocrite est un précurseur de l'atomisme. Pythagore conçoit un univers fondé sur des principes mathématiques. Aristote systématise l'ensemble du savoir dans une série de traités (Physique, métaphysique, biologie, logique...), posant les bases de nombreuses sciences naturelles.

Avec la modernité, la science expérimentale, qui n'est plus fondée que sur la raison, apparaît. La philosophie doit alors abandonner sa prétention à produire des vérités scientifiques.

Le positivisme est une doctrine qui affirme que la connaissance authentique ne peut provenir que des sciences positives fondées sur l'observation, l'expérimentation et les lois causales. Auguste Comte (1798 – 1857) en est le fondateur. Il considère que seule la science peut fonder une société rationnelle et morale.

Le scientisme est une position plus radicale encore. On y affirme que la science peut répondre à toutes les questions, y compris morales, sociales, politiques ou existentielles. Cette vision de la science tend à étendre les méthodes à des domaines où elles ne sont pas forcément pertinentes (comme l'éthique, par exemple). On aboutit ici à une sorte de culte de la science et une idolâtrie du progrès censé en résulter. En somme, on imagine que tous les problèmes humains peuvent être résolus par la science.

Ainsi, là où le positivisme réduit le réel à l'observable, le scientisme est un dogme réductionniste, aveugle aux limites de la science qui gomme les dimensions morales ou spirituelles de l'existence humaine.

Que dire alors de certains penseurs transhumanistes ? Ray Kurzweil annonce ainsi l'avènement de la singularité technologique, moment où l'intelligence artificielle dépassera l'intelligence humaine. Il pense aussi que la fusion homme-machine est inévitable et désirable et que la mort n'est qu'un dysfonctionnement que la science va corriger. Max More, quant à lui, défend une philosophie de dépassement par la technologie, il valorise une éthique du progrès infini où toute nouvelle découverte de la technoscience est vue comme une opportunité éthique.

On est ici clairement dans une nouvelle forme de scientisme. On veut augmenter les capacités humaines par des moyens techniques (implants, intelligence artificielle, génétique, interfaces cerveau-machine). La démarche s'apparente au scientisme, car la technique n'apparaît plus comme un outil parmi d'autres, mais devient le moteur du salut humain. L'un des objectifs est, en effet, d'abolir la vieillesse, la maladie et même la mort en refusant toute limitation naturelle. La mort n'est plus une donnée existentielle à assumer, mais un problème technique à résoudre. Le progrès technologique est assimilé à un progrès moral nécessairement bon. Toute réflexion éthique, politique ou philosophique est évacuée au seul profit de l'impératif high-tech.

Certains auteurs, comme Hans Jonas, nous mettent malgré tout en garde contre les dérives éthiques d'un pouvoir techno-scientifique sans limites.

Alors, oui, le transhumanisme devient scientisme quand il considère la science comme solution à tous les problèmes humains, qu'il transforme la technique en une fin en soi, qu'il exclut toute dimension morale existentielle ou politique et, enfin, qu'il considère que tout ce qui est techniquement possible est souhaitable.

Les courants linguistiques.

Le structuralisme. Il tire son origine des travaux de Ferdinand de Saussure sur la linguistique.

- Le langage est un système de signes où chaque signe est défini par sa relation aux autres
- Il faut distinguer la langue (système social stable) de la parole (usage individuel)
- Le signe linguistique est arbitraire. Il n'y a pas de lien logique entre signifiant et signifié.

Par la suite, certains en feront une extrapolation à d'autres domaines : Claude Lévi-Strauss en anthropologie, Roland Barthes en analyse des signes culturels, Jacques Lacan en psychanalyse. L'idée sous-jacente du structuralisme est alors que le sens n'est jamais donné directement, mais résulte de l'interaction de différences issues d'une structure cachée.

La déconstruction. Il s'agit d'une méthode critique essentiellement portée par Jacques Derrida, qui montre les oppositions binaires (exemples : présence/absence, vérité/fiction...) présentes dans les textes et rendant ceux-ci instables. Le néologisme différence vient indiquer que le sens vient en opposition et qu'il est également différé. Le sens d'un mot n'est alors jamais stable et immédiat. Selon Derrida, l'écriture révèle alors des mécanismes d'instabilité du sens. La déconstruction consiste donc à montrer que les textes se contredisent d'eux-mêmes.

Les limites de ces techniques sont toutefois assez vite atteintes.

Le modèle de Saussure fonctionne bien dans l'analyse du langage, qui est un système codé et normé. Mais sa transposition à d'autres domaines, comme l'étude des mythes ou de la publicité, est discutable. Il s'agit là de phénomènes complexes, contextuels et changeants difficilement réductibles à des structures formelles stables.

La déconstruction peut se présenter de façon simple en indiquant que comprendre un écrit revient toujours à l'interpréter au travers du prisme de notre propre subjectivité et de nos connaissances. Mais la déconstruction va au-delà de cette contextualisation. Le sens ne dépendrait pas que du contexte, mais il serait indéterminé. Il y aurait des tensions internes au texte qui remettraient en cause la stabilité du sens. On aboutit alors à une pluralité d'interprétations. Le tout est ensuite enrobé d'un jargon complexe qui ne fait qu'ajouter une couche de difficulté inutile, et venant peut-être masquer les faiblesses du raisonnement. Surtout, l'indétermination du sens finit par détruire le texte dont il ne reste rien. Tout contenu exprimé est alors relatif et, donc, discutable. De là, une porte ouverte vers un scepticisme radical où l'opinion peut valoir la raison.

Pour continuer sur la déconstruction, revenons-en aux fondements de la philosophie. Des présocratiques jusqu'à Kant, on cherche à comprendre les origines de la connaissance, de la morale ou du cosmos à partir de la constitution de systèmes explicatifs rationnels et cohérents. Comme nous l'avons vu, philosophie et science pouvaient aller de pair. Et surtout, on cherche à répondre aux grandes questions kantiennes.

- Que puis-je savoir
- Que dois-je faire
- Que m'est-il permis d'espérer
- Qu'est-ce que l'homme

Cette phrase de Bertrand Russel peut prendre ici tout son sens. « *Mon dessein fondamental a été de comprendre le monde aussi bien que possible et de séparer ce qui peut être tenu pour connaissance de ce qui doit être rejeté comme opinion sans fondement.* »

Ces questions impliquent une ambition anthropologique, morale, scientifique et ontologique. Et même si l'on ne peut pas tout expliquer, le but reste de comprendre et d'éclairer.

Mais la déconstruction ne cherche pas à répondre. Elle ne construit aucun système. Elle ne fait que déplacer, fragiliser, relativiser. Elle n'apporte aucune réponse à rien, au contraire, elle fait pencher vers une forme de nihilisme. Sans compter que, pour en arriver là, elle rend le discours inutilement complexe en usant à outrance de vocabulaire technique et de néologismes dans un style volontairement obscur. Plutôt que d'écrire clairement, on ajoute une couche qui rend la compréhension bien plus difficile, d'autant plus que le propos est souvent détourné du réel. La déconstruction ne peut alors servir qu'à faire de la lecture philosophique un acte actif, plutôt qu'un simple commentaire en dévoilant les mécanismes implicites du langage et en critiquant les fondements dogmatiques. La déconstruction peut alors se résumer à une méthode critique extrême, mais qui en elle-même n'apporte rien.

Les mathématiques.

Le théorème d'incomplétude de Gödel (1931) montre que, dans tout système formel, il existe des propositions vraies, mais indémontrables au sein du système lui-même. Les mathématiques sont donc incomplètes. De même, un système ne peut démontrer sa propre cohérence. La confiance dans les mathématiques repose donc en partie sur un acte de foi rationnel, car ceux-ci ne peuvent garantir en interne leur propre non-contradiction.

Les mathématiques ne sont toutefois pas un pur produit mécanique. En effet, en dépit des limites que montre Gödel l'esprit humain peut voir la vérité d'une proposition malgré tout indémontrable. La pensée humaine dépasse la logique formelle. Ainsi, le sens précède parfois la preuve. Les mathématiques ne seraient donc pas qu'un jeu de symboles, mais une quête de sens rationnel. Le sens y dépasse parfois la forme, puisqu'il existe des énoncés formellement indécidables, mais dont on peut saisir le sens. La vérité ne découlerait pas mécaniquement des règles du système : il faut aussi comprendre. Enfin, puisqu'il est des énoncés vrais, mais non démontrables, on peut dire que la vérité dépasse parfois la preuve.

On peut également ici évoquer le paradoxe de Russel, qui vient fragiliser la théorie naïve des ensembles qui voudrait que, pour toute propriété, il existe un ensemble qui contient les objets qui la vérifient, par exemple, toutes les voitures rouges. Mais voici maintenant le paradoxe. Imaginons l'ensemble des ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes, appelons-le X. Si X se contient, il ne devrait pas se contenir ; il y a donc une contradiction. Si X ne se contient pas, il devrait se contenir, d'où à nouveau contradiction. La théorie la plus simple conduit donc à des incohérences. De nouveaux développements mathématiques sont alors devenus nécessaires en interdisant certaines constructions. Pour illustrer cela, Russel propose l'analogie du barbier. Le barbier rase tous ceux qui ne se rasent pas eux-mêmes. S'il se rase lui-même, il ne devrait pas le faire, car il ne rase que ceux qui ne rasent pas eux-mêmes. S'il ne se rase pas, il devrait le faire pour la même raison. Quoi qu'il fasse, il y a contradiction. Ce barbier ne peut exister sans violer la logique. Nous avons vu plus haut comment Russel résout ce paradoxe.

Le pragmatisme philosophique.

La valeur d'une idée ou d'une croyance ne dépend que de ses effets pratiques, ce qui importe, c'est ce qu'elle permet de faire, de comprendre ou de résoudre dans un cadre concret. La vérité adopte alors un aspect fonctionnel. Est vrai, ce qui réussit ou qui se révèle utile dans l'expérience. La pensée a pour fonction d'agir sur le monde grâce à une connaissance évolutive.

Il s'agit en somme de remettre en cause la perspective d'une vérité absolue ou indépendante de l'expérience. La connaissance est alors instrumentale, expérimentale et contextuelle. Enfin, penser, c'est d'abord faire.

Stoïcisme – Bouddhisme – épicurisme

Le stoïcisme développé entre autres par Épictète et Marc Aurèle, repose sur l'idée que le bonheur se trouve dans la conformité avec la nature rationnelle de l'homme. On y distingue ce qui dépend de nous (jugements, désirs, actions) de ce qui n'en dépend pas (santé, richesse, destin). Seule la maîtrise de ce qui dépend de nous peut conduire à l'ataraxie (paix intérieure). Il faut alors pratiquer un ascétisme moral et rester lucide face à l'ordre du monde. La vertu s'entend ici comme volonté d'accord avec la raison universelle (le logos). Le tout est harmonieux, et l'harmonie doit en être respectée. C'est donc une éthique du détachement fondée sur la maîtrise de soi vis-à-vis des passions avec une acceptation sereine du destin.

L'épicurisme s'en démarque sur plusieurs points. Pour les épiciens, le bonheur réside dans le plaisir, mais compris comme absence de douleur et de trouble de l'âme. Il ne s'agit pas de jouissance effrénée, mais d'un plaisir mesuré, stable, issu de la modération et du discernement. Pour les stoïques, le seul bien est la vertu et le plaisir n'est pas recherché. Épicure distingue ensuite différentes formes de plaisirs : ceux qui sont nécessaires (manger), ceux qui sont naturels, mais non nécessaires et ceux qui sont vains (richesse, gloire). Il faut alors satisfaire les premiers, modérer les seconds et fuir les derniers. Le stoïque est indifférent aux désirs, seuls comptent la maîtrise de soi et le jugement rationnel. Épicure refuse ensuite l'idée d'un destin rigide. Il pose que nous avons une réelle possibilité de choix hors de tout déterminisme. Le stoïcisme, au contraire, croit en un ordre

rationnel et harmonieux du monde où tout arrive donc par nécessité afin de maintenir cet équilibre. Il faut alors dire oui au destin. Enfin, pour les epicuriens, la politique est un trouble de l'âme, là où le stoïcien agit dans la cité par devoir rationnel.

Le bouddhisme, maintenant, se fonde sur une vision de la condition humaine centrée sur la souffrance et les moyens de s'en libérer. Il propose une méthode de transformation intérieure. Quatre nobles vérités se dégagent alors.

- L'existence est marquée par la souffrance,
- cette souffrance provient du désir, de l'attachement et de l'ignorance.
- Il est possible de s'en affranchir
- la voie de cette libération est l'Octuple Sentier.

Celui-ci repose sur la sagesse (compréhension juste et pensée juste), l'éthique (parole, action et mode de vie justes), et la discipline mentale (effort, attention et concentration justes).

Qu'entend-on par là ?

Compréhension juste : Comprendre les Quatre Nobles Vérités, c'est-à-dire voir lucidement que la vie est marquée par la souffrance, que celle-ci a une cause (le désir), et qu'il est possible de s'en libérer.

Pensée juste : Cultiver une intention dénuée de haine, d'avidité ou de cruauté. C'est penser avec bienveillance, renoncement, et compassion.

Parole juste : Éviter le mensonge, la calomnie, la dureté et les bavardages inutiles. C'est s'exprimer avec vérité, douceur et respect.

Action juste : Agir de manière éthique, ne pas tuer, ne pas voler, ne pas avoir de conduite sexuelle nuisible. L'action juste respecte les êtres et réduit la souffrance.

Mode de vie juste : Gagner sa vie sans nuire aux autres ni encourager la tromperie, la violence, ou l'avidité (par exemple : éviter les métiers liés à l'armement, à la fraude, à l'exploitation animale, etc.).

Effort juste : S'efforcer d'éloigner les états mentaux nuisibles, de faire naître et renforcer les états bénéfiques. C'est une vigilance active dans la transformation intérieure.

Attention juste : Développer une pleine conscience de son corps, de ses sensations, de ses pensées et des lois de l'esprit. C'est une présence lucide à chaque instant, sans distraction ni attachement.

Concentration juste : Atteindre un état de concentration profonde (méditation), non par fuite du monde, mais comme moyen de pacifier l'esprit et de voir la réalité clairement.

Vient ensuite l'idée d'impermanence, de non-substantialité du moi et d'interdépendance : rien n'existe de manière stable et autonome. L'impermanence est ainsi définie par Sogyal Rinpoche :

« Imaginez une vague à la surface de la mer. Vue sous un certain angle, elle semble avoir une existence distincte, un début et une fin, une naissance et une mort. Perçue sous un autre angle, la vague n'existe pas réellement en elle-même, elle est seulement le comportement de l'eau, "vide" d'une identité séparée, mais "pleine" d'eau. Si vous réfléchissez sérieusement à la vague, vous en venez à réaliser que c'est un phénomène rendu temporairement possible par le vent et l'eau qui dépend d'un ensemble de circonstances en constante fluctuation. Vous vous apercevez également que chaque vague est reliée à toutes les autres. Si vous regardez de près, rien ne possède d'existence intrinsèque. C'est cette absence d'existence indépendante que nous nommons "vacuité". Prenez un arbre : vous aurez tendance à le percevoir, comme la vague, en tant qu'objet clairement défini, ce qui est vrai à un certain niveau. Mais un examen attentif vous montrera qu'en fin de compte, il ne possède pas d'existence indépendante... car il se dissout en un réseau

extrêmement subtil de relations s'étendant à l'univers entier : la pluie qui tombe sur les feuilles, le vent qui l'agit, le sol qui le nourrit et le fait vivre, les saisons et le temps, la lumière de la lune, des étoiles et du soleil, tout cela fait partie de l'arbre... C'est ce que nous entendons quand nous disons que les choses sont vides, qu'elles n'ont pas d'existence indépendante. »

Mais cela n'est vrai que sans prendre en compte les phénomènes émergents. Ceux-ci vont produire des entités vraiment particulières et sortant du cadre qui les contient et les engendre. Parmi ces phénomènes émergents, celui de la conscience illustre parfaitement cette observation. La conscience peut, en effet, via l'interprétation qu'elle fait du monde, créer de toutes pièces une réalité qui n'est plus liée à l'univers dont elle est néanmoins issue. Dans cette surréalité, résultat des calculs opérés dans le cerveau par la conscience, il peut effectivement y avoir indépendance autant que libre arbitre. Par analogie, le résultat qu'elle affiche n'est pas la calculette elle-même, il possède sa propre signification. Et un être humain ne vit au final que dans ce second niveau de réalité, alors ce qui est peut-être vrai pour l'arbre ne s'applique pas entièrement à un animal que l'évolution a fini par rendre conscient.

Le nirvana, qui représente l'extinction du désir, de l'illusion et de la souffrance, mais aussi l'annihilation d'un moi qui n'était déjà rien auparavant, en est l'aboutissement. Le but ultime, pour ne plus souffrir, est alors l'anéantissement et la déconstruction de l'illusion du moi. Nietzsche dira qu'il s'agit là simplement d'un rejet de la vie, et qu'il faut prendre celle-ci dignement, même dans l'adversité et la souffrance, car c'est cela qui nous fait hommes.

Le bouddhisme partage certaines notions avec l'hindouisme. Le samsara d'abord, est le cycle des renaissances. Dans l'hindouisme, l'âme transmigre en fonction de ses actions passées, dans le bouddhisme, il n'y a pas d'âme permanente. Le karma, ensuite : dans l'hindouisme, chaque action influence le destin futur de l'âme, dans le bouddhisme, les actes modifient la conscience et structurent l'avenir, même en l'absence d'un soi permanent. Pour les hindous, le dharma est l'ordre cosmique et social et il s'accorde avec la caste, entre autres. Pour les bouddhistes, il désigne la vérité universelle qu'est l'enseignement de Bouddha, l'idée d'un lien avec une caste est donc rejetée. Enfin, dans les deux courants de pensée, il s'agit de mettre fin au cycle des renaissances et la libération s'obtient par la connaissance, la discipline morale et la maîtrise de soi. Toutefois, dans le bouddhisme, le nirvana correspond à une extinction, à une annihilation, là où son correspondant hindou représente une union mystique avec le principe absolu. L'hindouisme maintient donc l'idée d'un soi éternel là où le bouddhisme la rejette.

Stoïcisme et bouddhisme partagent alors une même aspiration à la libération de la souffrance par un travail sur soi. La paix de l'esprit ne dépend pas de circonstances extérieures, mais du changement du regard que l'on porte sur le monde. Il faudrait ainsi penser aux malheurs à venir afin de s'y préparer. Il s'agit de deux chemins convergents vers une forme de sérénité lucide fondée sur la connaissance de soi et l'acceptation du réel.

Mais ces deux courants de pensée peuvent être vus comme des philosophies du renoncement dans la mesure où ils appellent à se détacher d'une partie de ce qu'est la vie. Il ne s'agit toutefois pas ici de fuir, mais d'habiter le monde différemment, dans la paix, la maîtrise de soi et la sagesse... Les stoïques n'excluent pas toute action si les intentions en sont droites. De même, certaines branches

du bouddhisme valorisent l'engagement compassionnel pour soulager la souffrance des êtres et aider les autres.

Cependant, le risque reste bien celui de la résignation et de l'abandon de toute volonté de transformation. Déjà, les épicuriens reprochaient aux stoïciens un certain fatalisme. Quand la sagesse consiste à se détacher de l'illusion d'un contrôle notable sur le monde, l'engagement n'est clairement pas encouragé.

Ainsi, pour Nietzsche, l'homme doit affirmer la vie même dans sa douleur, dire oui à l'éternel retour, et transformer la réalité par une volonté créatrice. Sartre rejette également toute forme de fatalisme. L'homme est condamné à être libre, et c'est par l'action qu'il se définit. Il n'y a pas de nature humaine figée ni de destin à accepter – c'est à chacun de faire advenir un monde.

Mais surtout, nous pouvons ici évoquer Albert Camus et son analyse du mythe de Sisyphe. Dans la mythologie grecque, Sisyphe est condamné par les dieux à pousser éternellement un rocher jusqu'au sommet d'une montagne, d'où il retombe sans cesse. Camus y voit une métaphore de la condition humaine. L'absurde naît alors de la confrontation entre l'aspiration humaine à un sens et le silence du monde dans un univers indifférent. Seule la révolte peut alors libérer. Il faut donc écarter le suicide, qui est une forme de capitulation autant que l'espoir religieux ou métaphysique, qui est une fuite. Il faut viser la révolte joyeuse en acceptant l'absurde tout en vivant pleinement. Pour cela, Sisyphe devient un héros quand il choisit de trouver du sens à son combat inutile : d'où la phrase « *il faut imaginer Sisyphe heureux* ». Il faut alors être lucide, sachant que reconnaître l'absurde peut être libérateur, permettant de persévérer sans illusion et de savoir que la joie peut venir de la possession de son propre destin, même absurde.

J'ajouterais à cela que nous pouvons aussi, et surtout, donner du sens là où il n'y en a pas et ainsi fixer de nouvelles règles au jeu. Nous ne sommes condamnés à l'absurde que si nous renions le seul monde où nous vivons vraiment, celui que fabrique notre conscience. Là, nous avons prise sur ce qui est. L'absurde ne semble exister que dans l'univers dont nous avons émergé. Au sein de notre émergence, les lois sont nôtres et elles peuvent avoir un sens. Alors, la révolte de Camus reste aussi une forme de renoncement.

Le scepticisme grec.

Il s'agit d'une école philosophique fondée sur le doute systématique et la suspension du jugement (épochè) face à toute volonté de connaissance certaine ou d'accession à la vérité. Selon les sceptiques, la raison humaine est limitée. Il n'est pas question de nier l'existence du monde, mais de suspendre son jugement quant à sa nature réelle. Cette attitude permettrait d'atteindre la tranquillité de l'âme (ataraxie) en se libérant de l'inquiétude engendrée par de vaines recherches de certitude.

Certains sceptiques ont pu ainsi soutenir que la connaissance est injustifiable, car les sens sont relatifs, les opinions varient et les preuves peuvent reposer sur des raisonnements circulaires ou faire appel à des régressions infinies. Il ne faut toutefois pas détruire le savoir, mais se dégager de la tyrannie des opinions. Mais quoi qu'il en soit : peut-on vivre sans certitudes ?

L'industrie culturelle et la musique populaire.

Theodor Adorno critique vivement l'industrie culturelle dont il estime que les masses sont victimes. Ainsi, il considère que la musique actuelle dite populaire ne l'est plus. Elle n'est qu'un produit standardisé conçu ou mis en avant que par de grandes entreprises en vue d'une consommation de masse. Tout ce qui s'en dégage ne découle que d'une aliénation et d'une fausse individualité. Ainsi, le fait que certains concerts de nos jours soient hors de prix sans que cela ne rebute le public montre que la marchandisation est parvenue à modifier le sens même de la musique. On ne va plus au concert pour écouter des œuvres, mais pour participer à une communion de masse autour d'une icône et vivre une expérience émotionnelle et sociale. Il s'agit d'une régression de l'écoute au profit d'un phénomène social. Le culte voué à certaines stars, amplifié par les réseaux sociaux et le marketing, poursuit la même logique. L'artiste est vendu comme une marque. Adorno parlerait ici d'une pseudo-individualisation où le public pense choisir librement des formes de divertissement qui lui sont en réalité imposées via une sorte de soumission affective. Il s'agit d'une aliénation intériorisée qui engendre un fétichisme envers certains biens culturels. La valeur intrinsèque de la musique y est sans importance. Il est question d'appartenir à une communauté, de confirmer certaines valeurs et de cadrer avec des modèles. La musique populaire ne chercherait alors plus à proposer des œuvres pouvant ouvrir l'esprit, mais à plaire, à rassembler et, surtout, vendre. Le public est captif du système de la culture de masse qui n'accorde aucune importance à l'esthétique en soi en n'imposant que des produits formatés, tarifés et ritualisés.

La société de consommation.

Herbert Marcuse critique cette société de consommation qui alienne les individus avec la technologie, le confort matériel et la production de faux besoins. Chacun se croit alors libre, puisqu'il consomme alors qu'il est intégré dans un système qui neutralise son esprit critique. La société consumériste veut éliminer la négativité. L'homme devient alors unidimensionnel, car réduit à son rôle de producteur-consommateur.

Guy Debord va plus loin en parlant de société du spectacle. La domination s'obtient par un spectacle où l'on substitue des représentations médiatisées au réel. Tout devient image, marchandise, évènements mis en scène. Le consommateur est cette fois aliené par des simulacres. On ne consomme plus des objets utiles, mais des symboles sociaux. Il faut alors rendre chaque marchandise duplicable et standardisable. Un produit artisanal, une fête traditionnelle ou un objet d'art seront transformés en fac-similés destinés aux consommateurs et aux touristes.

Cette position est partagée par Jean Baudrillard, qui indique que le but n'est plus de satisfaire des besoins, mais de se procurer des valeurs-signes rattachées à la mise en place d'un sens factice où tout est mis en scène. La consommation n'est plus alors un acte matérialiste, mais idéaliste. Il faut acquérir les signes qui permettront de se différentier (puissance, jeunesse, réussite sociale, séduction, etc.). La publicité et l'obsolescence programmée vont ensuite maintenir ce cycle infernal. Le réel disparaît petit à petit pour laisser place à un simulacre et au jeu de la séduction.

Dans ce cadre, il faut donc éliminer la négativité. Pour cela, il faut neutraliser le langage en développant une novlangue qui promeut l'esprit positif. La langue doit être univoque et les mots y perdent leur portée critique. Toute négativité (souffrance, injustice, refus, danger) est alors linguistiquement anesthésiée. Par exemple, le chômage devient une transition professionnelle, un problème est une opportunité, l'exploitation se transforme en valorisation des compétences,

l'aveugle est non-voyant ou mal voyant, la femme de ménage est hissée au rang de technicienne de surface... L'emploi de ces termes peut éviter de froisser certaines susceptibilités, mais il permet surtout d'évacuer de possibles tensions sociales. Au-delà de cela, la positivité doit s'imposer. Il ne faut pas se plaindre, mais rebondir, un échec étant toujours une expérience d'apprentissage. Par ce biais, les rapports de pouvoir sont dépolitisés et ramenés à la sphère individuelle. Si un problème survient, il ne découle pas du système, mais de l'incapacité ou du manque de flexibilité et d'adaptabilité de chaque personne concernée.

La refonte du langage pratiquée en entreprise, en politique et dans les médias correspond donc à une volonté d'amoindrir l'esprit critique en invisibilisant la souffrance ou les inégalités sociales. Ce langage positif ou inclusif peut partir de bons sentiments, mais produit souvent une mise à l'écart de la critique et des éventuels conflits.

Reproduction sociale et capital culturel.

Pierre Bourdieu avance que la société tend à reproduire les hiérarchies sociales. Ce mécanisme reposerait, entre autres, sur l'école qui ne corrige pas les inégalités sociales et met plutôt en place un système qui les légitime. Ainsi, là où la sélection est censée s'opérer selon l'intelligence ou le mérite, elle ne ferait que valoriser des *a priori* culturels propres aux classes dominantes. Dans ce contexte, les élèves des catégories sociales favorisées réussissent mieux, car ils maîtrisent mieux les codes culturels attendus par le système scolaire. Ils posséderaient en effet le capital culturel *ad hoc* de par leur milieu d'appartenance. Ce capital comprendrait, par exemple, les goûts, le langage et les savoirs acquis au sein de la famille. Il inclurait également des biens culturels, comme des livres, des œuvres d'art ou des instruments. Plus tard, ce capital peut s'enrichir de diplômes prestigieux venant consacrer un niveau culturel théorique. La possession d'un tel capital facilite grandement la réussite scolaire. C'est alors une sorte de violence symbolique qui s'installe quand les classes sociales défavorisées acceptent les critères de jugement imposés par les dominants, et certains élèves finissent par intérieuriser leur échec scolaire comme preuve de leur infériorité. L'école n'est donc pas un lieu d'ascension sociale et elle participe au maintien des inégalités.

Cela correspond d'ailleurs bien aux résultats des récentes enquêtes PISA qui dépeignent le système éducatif français comme particulièrement peu redistributif, qui ne parvient pas à compenser les handicaps et ne facilite pas la réussite des élèves défavorisés.

Critiques du freudisme et du complexe d'œdipe.

Plusieurs penseurs ont formulé des critiques du freudisme et de la notion centrale de complexe d'œdipe. Parmi eux se trouvent Gilles Deleuze (et Félix Guattari), Michel Onfray ou Jean-Paul Sartre. Selon Deleuze, le complexe d'œdipe ramène la diversité du désir à une structure familiale rigide. Pour Onfray, Freud n'aurait jamais démontré scientifiquement le complexe d'œdipe, qui serait un mythe fondé sur le modèle d'une famille bourgeoise patriarcale du XIXe siècle. Il dénonce également l'aspect dogmatique de la psychanalyse (qui ne peut d'ailleurs pas être considérée comme une science selon les critères de Popper). Freud aurait alors inventé une nouvelle religion. Pour d'autres auteurs, le complexe est uniquement centré sur le masculin. Sartre, enfin, ajoute que Freud sous-estime la capacité de l'homme à se dépasser. Il privilégie la liberté du sujet, même si celui-ci peut être soumis à des pulsions irrationnelles inconscientes.

Mais ici, en tout cas pour ce qui est du complexe d'œdipe, des études éthologiques menées sur les hordes de grands singes permettent de conclure qu'aucune donnée observationnelle en primatologie ne vient en étayer l'hypothèse.

Selon Freud, l'enfant développerait entre trois et six ans un désir sexuel pour le parent de sexe opposé et entrerait en conflit avec le parent de même sexe, vu comme un rival. Ce mécanisme serait universel et participerait à la construction psychique.

La réalité observée est très différente. Il n'y a pas de triangle père-mère-enfant. Chez la plupart des grands singes, le père ne joue aucun rôle significatif, les structures familiales sont plutôt matrilinéaires ou communautaires, la paternité n'y étant pas clairement identifiée. Il n'y a donc pas de figure paternelle autoritaire ni de rivalité entre un jeune et son père. Ensuite, les jeunes explorent la sexualité entre pairs et sans orientation parentale, les comportements incestueux restant très rares (surtout mère-fils). Les luttes entre mâles correspondent à des conflits de domination entre individus adultes. La compétition n'est pas structurée par une jalousie sexuelle familiale, mais par des rapports sociaux plus larges. La généralisation d'un complexe d'Œdipe à l'espèce humaine dans un cadre biologique paraît alors très improbable.

Les éthologues ne trouvent donc pas trace d'un complexe d'œdipe naturel chez les grands singes. Il est donc très peu probable qu'il puisse s'agir d'un point universel du psychisme humain, même s'il reste vrai que les relations intrafamiliales peuvent produire de profonds conflits affectifs. Mais ceux-ci ne peuvent alors pas être vus comme une constante. Ils n'ont de sens que dans leur propre contexte culturel et événementiel.

La philosophie des lumières.

Il s'agit d'un courant intellectuel et culturel qui se développe en Europe au XVIII^e siècle et met en avant l'usage de la raison contre l'obscurantisme, le dogmatisme et la violence. Cette philosophie part également du constat de l'asservissement de la plupart des hommes.

Kant dit ainsi : « *La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les a affranchis depuis longtemps d'une direction étrangère, restent cependant volontiers toute leur vie mineurs ; et qu'il soit si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. Il est si commode d'être mineur ! Il n'est pas étonnant que tant d'hommes, parmi le sexe faible compris, prennent l'état de tutelle pour un état naturel, et qu'il leur soit devenu difficile de sortir de cette minorité devenue presque une seconde nature. ». « *La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui. Cette minorité est elle-même causée par sa propre faute.* »*

En France, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Diderot, Montesquieu ou Condorcet comptent parmi les grandes figures de ce mouvement. Les Lumières sont aussi un mouvement international, avec des foyers en Angleterre (Locke, Hume), en Écosse (Smith), en Allemagne (Kant), mais aussi dans les colonies américaines (Jefferson, Franklin), où elles nourriront les révolutions.

Voyons quels sont les principaux traits de la philosophie des Lumières.

D'abord, l'individu doit pouvoir répondre seul aux questions qu'il se pose, et, pour cela, user de raison. Cette autonomie intellectuelle suppose de sortir de la tutelle des autorités traditionnelles. Kant définira d'ailleurs les Lumières comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité dont il est lui-même responsable, faute de courage à penser par lui-même.

La pédagogie et l'éducation sont alors jugées fondamentales pour permettre au peuple de sortir de l'ignorance et de la misère. L'éducation devient un instrument d'émancipation. Il ne s'agit pas simplement d'instruire, mais de former des esprits critiques.

Sur l'exemple de la science expérimentale, qui établit que la nature suit des lois précises, les philosophes veulent jeter les bases rationnelles de la morale, du droit et parfois de la religion. Ils rejettent l'obscurantisme et les dogmes infondés. On cherche à construire une morale universelle fondée sur la raison, indépendante des prescriptions religieuses particulières. Une réalité sans Dieu étant encore inconcevable à l'époque, on imagine que celui-ci a créé le monde, puis qu'il ne se manifeste plus, hormis par les lois de la nature et jamais de façon surnaturelle.

Selon les Lumières, répandre la raison, la connaissance et les sciences devait suffire à faire progresser l'humanité. Le progrès, entendu comme amélioration de la condition humaine, est une bonne chose, mais il doit être guidé par la raison et non par les passions ou les intérêts particuliers.

Les lumières font confiance à la science et la technique pour comprendre, maîtriser et exploiter la nature au profit de l'humanité. Il s'agit d'une vision utilitaire fondée sur la rationalité et le progrès. Le respect du vivant comme tel n'est pas encore ici au programme. Cette approche sera d'ailleurs critiquée par la suite. On lui reprochera un optimisme technicien naïf, sans conscience des conséquences à long terme et surtout une arrogance anthropocentrique qui ignore tout du non humain et de notre dépendance à l'environnement. Adorno et Horkheimer souligneront même que cette doctrine de la raison instrumentale pouvait conduire à une forme d'aliénation (exploitation de l'homme par l'homme et instrumentalisation du vivant) et même provoquer des catastrophes quand la technique est utilisée pour la guerre ou les génocides.

À cela s'ajoute une dimension politique et sociale essentielle : la lutte pour la reconnaissance des droits de l'homme et du citoyen, l'égalité devant la loi, la tolérance religieuse et la liberté d'expression. Ces idées s'opposent à l'absolutisme monarchique et aux priviléges de l'Ancien Régime. Montesquieu promeut la séparation des pouvoirs. Rousseau imagine un contrat social fondé sur la volonté générale. Voltaire défend la tolérance contre le fanatisme. Selon lui, le dogmatisme est la source de l'intolérance et engendre la persécution et l'injustice tout en réduisant la liberté. Alors, personne ne devrait être inquiété à cause de ses opinions.

Quelques autres courants de pensée :

- L'idéalisme est une doctrine selon laquelle l'esprit, les idées ou la pensée sont premiers par rapport à la matière. La réalité serait fondamentalement mentale ou spirituelle. Ce ne serait pas la matière qui engendrerait l'esprit, mais l'inverse. Selon l'idéalisme métaphysique, le monde est donc une construction de la conscience (Platon, Berkeley). Kant défend un idéalisme transcendantal, selon lequel nous ne connaissons pas les choses en soi, mais seulement telles qu'elles nous apparaissent par l'entremise de notre entendement.
- L'empirisme affirme que toute connaissance provient de l'expérience et non de la raison seule.
- Dans le rationalisme (Descartes, Leibniz, Spinoza), la raison est la source principale et la plus fiable de la connaissance, parfois même indépendamment de l'expérience. Par exemple, les mathématiques et la logique seraient des modèles d'un savoir certain. Mais chez Kant, le rationalisme rejoint l'empirisme, car la connaissance vient de l'expérience, mais elle ne peut être structurée que par la raison.
- Le cynisme est une philosophie antique (Diogène de Sinope) qui prône un retour à la nature, le dépouillement et le rejet de toutes les conventions sociales, ainsi que de la richesse et du pouvoir. On y souhaite une vie simple et frugale, le refus des normes sociales et l'on est provocateur pour révéler l'absurdité de tout conformisme.
- Le libertarianisme est un courant politique et philosophique qui défend la liberté individuelle comme valeur suprême en réduisant le rôle de l'état au strict minimum. Les droits naturels que sont la liberté et la propriété ne peuvent être violés, même par l'état. Un certain libertarianisme défend donc strictement la propriété privée et le libre marché en s'opposant à toute forme de redistribution.
- L'humanisme est un courant intellectuel apparu à la renaissance (XVe – XVIe siècles) qui place l'homme au centre de la réflexion philosophique. On y voit apparaître une confiance en la dignité et la liberté humaine ainsi que la perspective d'un développement via l'usage de la raison. La dignité de l'homme sous-entend ici qu'il est doté de raison, de liberté et de créativité et qu'il est capable de se perfectionner. En ce sens, les sources antiques sont redécouvertes et l'éducation est valorisée. Enfin, la fraternité au-delà des frontières et des particularismes est affirmée, ainsi qu'une ouverture intellectuelle et critique. De là un goût pour l'expérience et l'observation préparant à la science moderne, le développement de l'esprit critique en rejetant les interprétations allégoriques des textes et en ouvrant un dialogue entre foi et raison. L'humanisme se traduit donc par une confiance en la capacité de l'homme à progresser et à donner du sens à son existence par la raison, le savoir et l'action éthique (morale).

Citations

Karl Jaspers (1883 – 1969) existentialisme « *L'être humain ne se trouve lui-même qu'avec l'autre être humain, et jamais par le seul savoir. Nous ne devenons nous-mêmes que dans la mesure où l'autre devient lui-même, ne devenons libres que dans la mesure où l'autre le devient aussi.* »

Sartre : « *L'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il y fait.* »

« *L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur.* »

« *Je n'ai qu'une réponse à faire, vous êtes libres, choisissez c'est-à-dire inventez. Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire ; il n'y a pas de signe dans le monde.* »

Merleau-Ponty : « *Notre corps est le point d'ancrage de notre conscience dans le monde* » « *Le corps est le véhicule de l'être-au-monde.* » « *Avoir un corps c'est simultanément avoir un milieu, un monde, un rapport au monde.* »

Ricœur : « *Médiation par les signes : par là est affirmée la condition originairement langagière de toute expérience humaine. La perception est dite, le désir est dit.* »

Marx : « *L'emploi capitaliste des machines ne tend qu'à diminuer le prix des marchandises, à raccourcir la partie de la journée où l'ouvrier travaille pour lui-même, afin d'allonger celle où il ne travaille que pour le capitaliste.* »

Günther Anders (1902 – 1992) (époux de Hannah Arendt) L'obsolescence de l'homme – Hiroshima est partout.

« *99 % des individus n'ont pas fabriqué les machines qu'ils utilisent.* » « *Jamais on n'avait vu l'homme s'humilier à ce point devant ses propres machines.* »

Deleuze : « *Ou bien la morale n'a aucun sens, ou bien c'est cela qu'elle veut dire : ne pas être indigne de ce qui nous arrive.* »

« *La philosophie est la discipline qui consiste à créer des concepts. Les problèmes ne sont pas donnés, ils doivent être posés, inventés. La philosophie consiste à inventer, à poser et à déterminer des problèmes, puis à inventer les concepts qui y répondent.* »

Épicure : « *Qui ne sait pas se contenter de peu ne sera jamais content de rien.* »

Héraclite : « *on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve* ». (impermanence : tout change sans cesse, tout vieillit, rien n'est jamais semblable à ce qu'il était la seconde d'avant)

Socrate : « *Sache que tu ne sais rien et connais-toi toi-même* »

Celui qui est conscient de son ignorance est plus sage que celui qui ignore et croit savoir. Si l'on croit savoir, on ne cherche pas et on ne peut progresser (on ne veut pas guérir quand on ne sait pas qu'on est malade). Il faut alors s'éveiller en prenant conscience de sa propre ignorance, étape indispensable à la recherche de la vérité. « *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien.* »

Diogène de Sinope (cynisme grec) :

mépris des biens matériels → en voyant un enfant boire dans ses mains, il jette son écuelle en disant « *Un enfant me surpasse dans la simplicité de la vie* »

mépris des statuts sociaux et du pouvoir → « *Je suis citoyen du monde* », à Alexandre le Grand qui lui demande ce qu'il veut, Diogène répond « *Ôte-toi de mon soleil* »

mépris de la morale conventionnelle → « *Tout ce qui est conforme à la nature est permis* »

Pour Diogène, être libre, c'est vivre sans besoins, sans maître et sans honte.

Michel de Montaigne (1533 – 1592) :

« *Si la vie n'est qu'un passage, sur ce passage au moins semons des fleurs.* »

« *Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage.* »

« *La vraie liberté est de pouvoir toute chose sur soi.* »

« *Les femmes n'ont pas tort du tout quand elles refusent les règles de vie qui sont introduites au monde, d'autant que ce sont les hommes qui les ont faites sans elles* »

« *La vraie science est une ignorance qui se sait.* »

« *Une tête bien faite plutôt qu'une tête bien pleine* »

Montaigne reprend l'idée que l'homme n'est pas supérieur aux animaux, certains montreraient même plus d'intelligence ou d'habileté que lui. Toute cruauté gratuite envers eux est ainsi critiquable. Il faudrait renoncer à l'orgueil humain qui se voit au centre du monde et adopter une attitude de respect envers toute la nature.

La raison est limitée et reste un instrument fragile souvent assujetti aux passions.

« *Philosopher, c'est apprendre à mourir* » en proposant, comme les stoïciens, de faire face à cette idée, ou comme Épicure d'affirmer qu'elle n'est rien pour nous. Toutefois, la crainte de la mort ne disparaît jamais complètement. Ce constat ne conduit cependant pas au pessimisme. Une sagesse peut se développer en acceptant la condition humaine et en appréciant tout ce qui est accessible à notre expérience. Montaigne reconnaît donc la misère de l'homme, mais ne s'y arrête pas. Il développe plutôt une philosophie lucide, mais tournée vers la vie. Dans cette perspective, l'amitié est fondamentale. C'est un sentiment égalitaire et souvent irrationnel. Si Montaigne a été l'ami de La Boétie, c'est « *parce que c'était lui, parce que c'était moi* ».

Galilée (1564 – 1642) : « *Le grand livre de la nature est écrit en langage mathématique* »

Adam Smith (1723 – 1790) : « *En dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, l'individu ne pense qu'à son propre gain, et il est en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, conduit par une **main invisible** à remplir une fin qui n'entrait nullement dans ses intentions.* »

Quand un individu cherche son intérêt personnel, par exemple en voulant le meilleur rendement pour son capital, il contribue involontairement au bien de la société. Il est donc conduit par une force qui favorise l'intérêt général sans le vouloir. Mais tous les comportements égoïstes ne produiront pas l'harmonie sociale. Ce mécanisme automatique ne vaut donc que le cadre d'un marché concurrentiel régulé par des règles claires. Les monopoles, les collusions entre marchands et les interventions injustifiées de l'état peuvent aussi venir gripper la machine. Il n'y a donc pas

besoin d'un régime politique éclairé et organisé pour que le marché fonctionne. Les lois de la concurrence et du marché, à elles seules, font se rejoindre l'intérêt privé et le bien public.

Alain (Émile Chartier 1868 – 1951) : « *Penser c'est dire non* »

Alain défend la réflexion par soi-même, l'esprit libre est celui qui doute. Il insiste aussi sur l'éducation qui doit émanciper par la raison, susciter le doute et l'autonomie.

« *Il n'y a pas de pensée sans effort ; l'opinion dispense de penser* » l'opinion est une paresse de l'esprit, et le fanatique est alors celui qui est certain de ce dont il devrait douter.

Alain se méfie également beaucoup du pouvoir et des hommes qui l'exercent et défend la place de l'art dans l'humanité. Enfin, il opte pour un style d'écriture accessible (*Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, et les mots pour le dire arrivent aisément. Boileau*) là où d'autres philosophes écrivent d'une façon élitiste ou ésotérique.

Ensuite, « *La guerre est la plus grande des hontes humaines. Rien ne justifie la guerre ; elle est toujours signe de folie. Le citoyen doit tout faire pour l'empêcher. La guerre, c'est l'échec de la raison ; elle met les hommes à genoux devant la force.* »

Puis, « *L'esprit ne doit jamais obéissance. Si vous la croyez sur parole, vous êtes un sot ; vous trahissez l'esprit. Ce jugement intérieur, dernier refuge, et suffisant refuge, il faut le garder ; il ne faut jamais le donner. Ce qui subsiste d'esclavage vient bien clairement de ce que le citoyen jette aux pieds du chef son jugement aussi. Pour moi, je n'arrive pas à comprendre le bon citoyen, l'ami de l'ordre, l'exécutant fidèle jusqu'à la mort, se permette encore de donner quelque chose de plus, j'entends d'acclamer, d'approuver, d'aimer le chef impitoyable. Mais plutôt je voudrais que le citoyen restât inflexible de son côté, inflexible d'esprit, armé de défiance et toujours se tenant dans le doute quant aux projets et aux raisons du chef. Par exemple, ne point croire, par un abus d'obéissance, qu'une guerre est ou était inévitable ; ne point croire que les impôts sont calculés au plus juste, et les dépenses, de même ; et ainsi du reste. Exercer donc un contrôle clairvoyant, résolu, sans cœur, sur les actions et encore plus sur les discours du chef. Communiquer à ses représentants le même esprit de résistance et de critique, de façon que le pouvoir se sache jugé. Car, si le respect, l'amitié, les égards se glissent par là, la justice et la liberté sont perdues, et la sécurité elle-même est perdue.* »

Ou encore, « *La morale, c'est bon pour les riches ! Je le dis sans rire. Une vie pauvre est serrée par les événements ; je n'y vois ni arbitraire, ni choix, ni délibération. Certaines vertus sont imposées ; d'autres sont impossibles. Aussi je hais ces bons conseils que le bienfaiteur donne aux misérables.* »

Simone de Beauvoir (1908-1986) : « *On ne naît pas femme, on le devient* ». On devient femme en intégrant une culture, des normes, des rôles, des attitudes et des références via l'éducation et l'immersion dans un contexte social. Cette phrase préfigure la distinction qui sera faite entre sexe et genre. La féminité n'est donc pas naturelle, mais résulte de constructions sociales. La thèse énoncée ici est donc radicalement culturaliste.

Il est vrai que le cerveau humain est hautement plastique et se construit avec les interactions sociales, le langage et l'environnement. Les représentations qui sont faites des deux sexes varient ensuite beaucoup selon les cultures, ce qui tend à montrer qu'elles sont effectivement construites.

Mais il existe cependant des différences biologiques réelles qui s'expriment, entre autres, par la sexualité, l'agressivité ou le rapport à la parentalité. Des travaux menés en éthologie sur les grands singes (notre famille), entre autres par Frans de Waal, montrent l'existence d'une base comportementale spontanée pouvant différencier les sexes. Ainsi, les jeunes femelles chimpanzés ont des comportements plus orientés vers les soins, l'apaisement et l'interaction sociale, elles peuvent, par exemple, porter des bâtons comme des bébés, les berger ou les coucher. Les jeunes mâles jouent de façon plus brutale avec des luttes ou des poursuites. Il s'agirait bien de tendances comportementales précoce que l'on retrouverait chez l'humain avant toute socialisation établie. On ne peut donc nier l'existence de facteurs biologiques dans la différenciation sexuelle. Mais la plasticité comportementale est immense chez les grands singes, et chez les humains en particulier, et la culture vient assurément modifier ou conforter ces facteurs innés. Les différences sexuelles observées spontanément dans le jeu ne déterminent alors pas un comportement strict, l'interaction avec le contexte social, l'apprentissage et la culture jouent ensuite un rôle déterminant.

Les choses semblent donc un peu plus nuancées et s'établiraient de manière partagée entre nature et culture. Mais le propos de Simone de Beauvoir est alors à ramener dans un contexte existentiel. Elle appelle à l'émancipation en indiquant que rien n'oblige une femme à accepter le rôle social et traditionnel qu'on voudrait lui attribuer.

Hans Jonas (1903-1993) : « *Agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur Terre.* »

Hans Jonas définit ici le principe de responsabilité. Partant du constat que les actions humaines ont acquis une portée inconnue jusque-là, il conclut qu'une nouvelle éthique doit être développée. La citation proposée rappelle la pensée de Kant, mais qui serait élargie par la prise en compte des conséquences à long terme. Il faut aller au-delà d'une action qui serait juste aujourd'hui pour se demander quels seront ses effets sur l'humanité de demain et sur l'environnement. La peur peut devenir, selon lui, un moteur de la responsabilité morale. Quoi qu'il en soit, nous avons donc des obligations envers les générations futures. Il prône aussi un principe de précaution en indiquant que nous devons limiter notre technique quand nous ne sommes pas en mesure d'en prévoir les conséquences. La survie de l'humanité et de la nature doit alors devenir l'élément moteur de toute éthique. La question de ce qu'il faut préserver devient cruciale.

Henri Poincaré (1854 – 1912) : (*mathématicien, physicien*) « *La pensée ne doit jamais se soumettre, ni à un dogme, ni à un parti, ni à une passion, ni à un intérêt, ni à une idée préconçue, ni à quoi que ce soit, si ce n'est aux faits eux-mêmes ; parce que, pour elle, se soumettre, ce serait cesser d'exister.* »

Albert Einstein (1879-1955) : « *ma vie extérieure et intérieure dépend du travail de mes contemporains et de celui de mes ancêtres et je dois m'efforcer de leur fournir la même proportion de ce que j'ai reçu et que je reçois encore.* »

« *la pire des créations, celle des masses armées, du régime militaire, que je hais ! Je méprise profondément celui qui peut, avec plaisir, marcher, en rangs et formations, derrière une musique : ce ne peut être que par erreur qu'il a reçu un cerveau ; une moelle épinière lui suffirait amplement. On devrait, aussi rapidement que possible, faire disparaître cette honte de la civilisation.* »

« L'héroïsme sur commandement, les voies de fait stupides, le fâcheux esprit de nationalisme, combien je hais tout cela ! combien la guerre me paraît ignoble et méprisable ! J'aimerais mieux me laisser couper en morceaux que de participer à un acte aussi misérable. En dépit de tout, je pense tant de bien de l'humanité que je suis persuadé que ce revenant aurait depuis longtemps disparu si le bon sens des peuples n'était pas systématiquement corrompu, au moyen de l'école et de la presse, par les intéressés du monde politique et du monde des affaires. »

Viktor Frankl (1905-1997) : (découvrir un sens à sa vie) « *Rien au monde ne peut aider une personne à survivre aux pires conditions mieux que ne peut le faire sa raison de vivre* »

Citant Nietzsche « *Celui qui a un “pourquoi” qui lui tient lieu de but, de finalité, peut vivre avec n’importe quel “comment”* », Frankl ajoute « *Un homme qui réalise l’ampleur de la responsabilité qu’il a envers un être humain qui l’attend, ou vis-à-vis d’un travail qui lui reste à accomplir, ne gâchera pas sa vie. Il connaît le “pourquoi” de cette vie, et pourra supporter tous les “comment” auxquels il sera soumis* »

« *Ce n’est donc pas le sens global de la vie qui importe, mais bien celui que lui attribue une personne à un moment donné de sa vie. En un mot, chaque personne fait face à une question que lui pose l’existence et elle ne peut y répondre qu’en prenant sa propre vie en main.* »

« *Notre génération est réaliste, car elle a appris à connaître l’être humain tel qu’il est vraiment. Certes l’homme a inventé les chambres à gaz d’Auschwitz, mais c’est lui aussi qui y est entré, la tête haute et une prière aux lèvres.* »

« *Donc, soyons vigilants, et ce, de deux façons : Depuis Auschwitz, nous savons ce dont l’homme est capable. Et depuis Hiroshima, nous connaissons l’enjeu.* »

Viktor Frankl a été déporté en camp de concentration durant la Seconde Guerre mondiale. Confronté à la souffrance extrême, il observe que la survie ne dépend pas seulement de la force ou de la chance, mais aussi de l'attitude intérieure. Ceux qui parvenaient, envers et contre tout, à trouver une raison de vivre, à donner du sens à l'existence, voyaient s'améliorer leurs chances de survie. De cela, Frankl conclut que ce n'est ni la recherche du plaisir, ni celle de la puissance qui donnent la motivation première, mais que celle-ci tient d'abord à la quête de sens. Ainsi, même dans les pires circonstances, la liberté intérieure demeure et consiste à choisir l'attitude à adopter face aux événements en visant la dignité autant que la responsabilité.

Parménide (fin du VI^e siècle av. J.-C., milieu du Ve siècle av. J.-C.) : « *l’être est, le non-être n’est pas* », ou plutôt : « *Il est nécessaire de dire et de penser que l’étant est ; car l’être est, et le néant n’est pas.* » (ce qui n'est pas, n'est pas pensable).

La relativité générale nous indique que l'espace et le temps ne sont pas extérieurs à l'univers lui-même, ils ne sont pas le contenant des choses. Tous deux sont des dimensions liées et malléables incluses à ce qui est. Ensuite, il n'y a pas vraiment de vide au sein de l'univers, puisque les champs quantiques sont omniprésents. Même en l'absence de toute matière, ceux-ci engendrent des fluctuations quantiques permanentes d'où émergent des particules aussitôt annihilées.

Le vide est donc toujours un être potentiel. En revanche, hors de l'univers (si tant est que cette notion ait un sens pour nous), il n'y a ni espace ni temps, et donc même pas de « vide » au sens où

nous venons d'en parler. Il n'y a que néant. Il convient alors de distinguer le vide qui ressort de l'être, du néant, qui n'est pas.

Au sens de Parménide, le néant n'est pas pensable.

Par ailleurs, hors de l'univers, dans le néant, puisqu'il n'y a ni espace ni temps, il est impossible de distinguer un avant d'un après. Toute relation de cause à effet est donc inconcevable, faute de chronologie, rien ne peut se trouver avant autre chose pour en devenir la cause. Dans un tel contexte, aucune pensée n'est envisageable. Le non-être est alors autant physique (pas de matière) que spirituel (pas de pensée ni d'esprit).

Les philosophes – leurs théories

Notes de cours agrégées : Jean-pierre Prudent

