

En accès libre sur <https://eskwander.nexus>

PHILOSOPHIE

φιλοσοφία

فلسفة

PHILOSOPHIA

philosophy

cours
2025

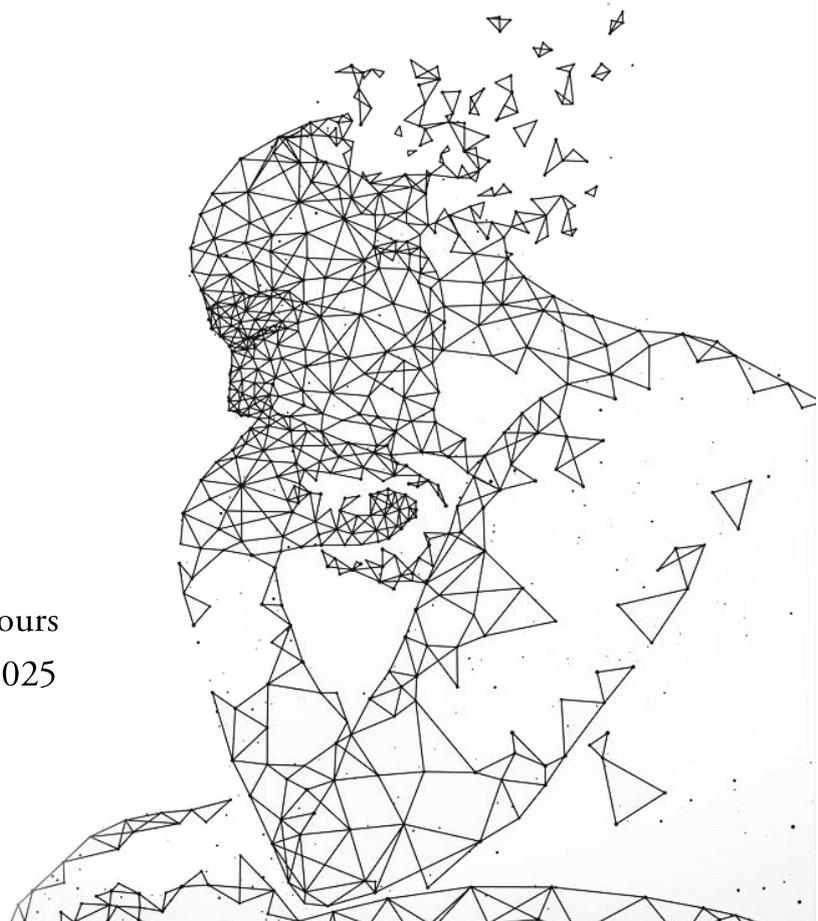


TABLE DES MATIÈRES

1. INTRODUCTION	5
L'amour de la sagesse.....	5
Les philosophes à travers les âges.....	7
Qu'est-ce qu'un problème philosophique ?	10
Qu'est-ce qu'un concept philosophique ?	11
La philosophie aujourd'hui	12
2. ONTOLOGIE ET ÉPISTÉMOLOGIE	14
Tout s'écoule	15
Tout est	19
Épistémologie.....	20
3. CONNAIS-TOI TOI-MÊME	22
L'oracle de Delphes	22
L'humain est la mesure de toute chose.....	24
4. LANGAGE ET POLITIQUE	27
La démocratie athénienne	27
Cooptation et concurrence	30
La rhétorique, l'art de la persuasion.....	33
Techniques rhétoriques et biais cognitifs.....	35
Le pouvoir de la parole.....	37
5. SOCRATE.....	39
La sage-femme, le taon et le poisson-torpille	39
Le meilleur des sophistes ?.....	43
La dialectique, une technique de questionnement	45
6. PLATON.....	47
Fondements	47
Un philosophe politique	49
Le philosophe en tant qu'éducateur	50
Types, imitation et censure	52

La théorie de l'âme tripartite.....	54
Rivalité pour la vérité	56
L'allégorie de la caverne	58
La théorie des Idées	62
Les deux "lieux"	64
L'allégorie de l'attelage ailé	66
7. ARISTOTE.....	68
Un esprit curieux	68
Zoon Politikon.....	71
Les trois capacités humaines.....	72
Bonheur ≈ eudaïmonia.....	73
Le pouvoir de l'habitude.....	75
Le juste milieu	75
Mimesis et Catharsis	76
L'ontologie logique d'Aristote	77
Une méthode de déduction	80
8. RENÉ DESCARTES	82
Un penseur européen	82
Écrire en français, dire "je", prouver Dieu	84
Une expérience de pensée pour trouver la vérité dans les sciences.....	86
Comme maîtres et possesseurs de la nature	89
9. LES LUMIÈRES	90
Nouvelle clarté, anciennes ombres	90
Rationalisme et empirisme.....	91
10. IMMANUEL KANT.....	95
L'horloge de Königsberg	95
Que pouvons-nous savoir ?	97
Qu'est-ce que nous ne pouvons pas savoir ?	99
Comment savons-nous ?	100
Comment devons-nous agir ?.....	102
1) la raison pratique et l'idée régulatrice de liberté	102
2) être moral = autonomie humaine + bonne volonté.....	103
3) l'impératif catégorique.....	105

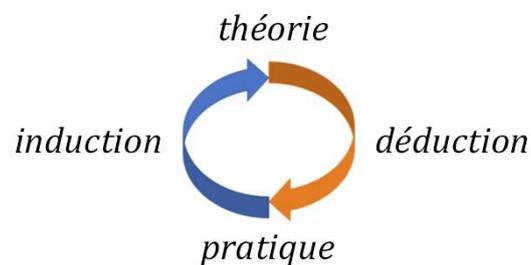
11. KARL MARX	108
Cologne, Paris, Bruxelles, Londres	108
Le matérialisme historique	113
Forces productives et relations de production	116
Bourgeois, prolétaires, révolutions	119
Infrastructure, superstructure, idéologie	124
La religion est l'opium du peuple	126
12. FRIEDRICH NIETZSCHE	127
Vie d'un intempestif	127
Schopenhauer et le pessimisme	130
Nihilisme et volonté de vérité	133
« Dieu est mort »	135
Le christianisme et l'instinct de troupeau	137
La volonté de vérité est volonté de puissance	140
Dionysos et la grande affirmation	142

*

Ce document a été réalisé à partir de sources primaires et secondaires référencées en notes de bas de page. Comme il s'agit d'une introduction à l'histoire des idées, ainsi qu'aux points de vue d'un choix de penseurs de la tradition occidentale, chaque section commence par une biographie qui contextualise chaque œuvre philosophique. Sauf indication contraire, toutes les illustrations sont tirées de Wikimedia Commons.

© Mathias Clivaz, 2019-2025.

Le mot théorie vient du grec ancien θεωρέω [*theōréō*], qui signifie "je regarde, je considère, j'examine". Lorsque nous **théorisons**, nous prenons du recul par rapport au flux de la vie afin d'y porter un regard différent. La théorie est donc l'aspect complémentaire de la pratique, un mot qui vient du grec ancien πράσσειω [*prássēō*], qui signifie "je fais". Lorsqu'on **pratique**, on ne reste pas en retrait à regarder, on est immergé dans l'action en cours. C'est également à ce moment-là que nous mettons nos théories à l'épreuve : la description théorique que nous avons donnée de la réalité est-elle exacte ? Ou devons-nous l'examiner à nouveau, différemment ? Ce que nous apprenons lorsque nous agissons, nous l'utilisons ensuite pour produire une théorie plus précise (en passant du particulier à l'universel, un processus appelé *induction*), et ce que nous apprenons en théorie, nous l'utilisons ensuite pour améliorer notre pratique (tirant de nouvelles propositions à partir des lois théoriques, un processus appelé *déduction*). Il y a une circulation sans fin entre ces deux pôles, produisant l'**expérience**. Philosopher, c'est s'engager dans ce processus.



Or dire cela c'est dire en même temps quelque chose de ce que signifie être humain. En effet, chaque fois que nous pensons ou agissons, nous le faisons **en tant qu'être humain**. Tout comme il est nécessaire d'inclure le spectateur pour comprendre ce qui est vu (par exemple, les yeux humains ne perçoivent pas les mêmes couleurs que les yeux d'autres animaux), il est nécessaire d'inclure le penseur pour comprendre ce qui est pensé. En ce sens, on peut dire que toute théorie présuppose une anthropologie (du grec ancien ἄνθρωπος [*ánthrōpos*] qui signifie "humain", et λόγος [*logos*] qui signifie "étudier", "raisonner sur"). En d'autres termes, toute théorie ou pratique implique une certaine vision de ce que sont les êtres humains, de ce dont nous sommes capables, de ce que nous désirons et de la manière dont nous envisageons le monde.

Chaque être humain observe et décrit le monde qui l'entoure, et donne un sens à ses actions – il élabore des théories et raconte des histoires – mais comment comprendre cette activité elle-même ? Qu'est-ce qu'une bonne théorie ? Qu'est-ce qu'une bonne histoire ? Existe-t-il une façon de comprendre le monde qui donnerait de meilleurs résultats et nous rendrait plus heureux ? Pour répondre à ces questions, les philosophes ont tenté de théoriser sur les théories, en s'interrogeant sur la meilleure façon d'utiliser l'esprit, et donc sur ce que sont l'esprit et la conscience, en relation avec la nature et l'univers.

En tant que telle, la philosophie joue des rôles variés en ouvrant des voies pour orienter et interroger les jugements et les actions des humains. Elle peut être tour à tour normative (comment être juste et éviter les mauvaises actions / comment penser correctement et éviter les erreurs), spéculative (de quoi s'agit-il / et si nous essayions de voir les choses différemment / pourquoi sommes-nous ici), systematique (comment tout s'articule-t-il

dans un système structuré et cohérent), critique (quelles sont les conditions, les potentiels et les limites de notre capacité de connaître) et/ou créative (l'invention de nouveaux concepts qui permettront l'émergence d'un sens différent de la réalité).

Les philosophes à travers les âges

Aux 5^{ème} et 4^{ème} siècles avant notre ère – période appelée *Grèce classique*, généralement considérée comme le sommet de la civilisation et de la culture grecques – le mot *sophós* était utilisé pour qualifier les personnes qui étaient devenues expertes dans leur art ou leur métier, ou, dans un autre sens, maîtres d'elles-mêmes. Au 21^e siècle de notre ère, la plupart des gens utiliseraient le mot sage de la même manière, pour qualifier un chef spirituel, un président ou une personne âgée, en raison de leur expérience et/ou de l'autorité que leur confère leur position.

On pense que Pythagore (né en 580 AEC¹), et plus tard Socrate, ont donné une tournure au mot *sophós* en le faisant précéder du mot *philos*. Pour eux, un philosophe n'est pas quelqu'un qui "est" sage, qui possède la sagesse, mais quelqu'un qui est toujours *à la recherche de la sagesse*, qui vit avec un *désir de sagesse*. En d'autres termes, on ne peut pas être sage, mais seulement devenir plus sage, plus savant, plus compétent dans son domaine d'expertise. Parce qu'ils posent beaucoup de questions, les philosophes ont donc souvent été les adversaires des dogmes religieux et des certitudes du bon sens, et ont subi l'ire des prêtres, des rois et des foules. Pourtant, les philosophes ont aussi parfois été enclins au dogmatisme (l'affirmation d'une 'vérité' rejetant toute remise en question) et aux sophismes (manière d'utiliser le langage de manière fallacieuse afin de convaincre, au détriment de l'expérience et de la logique).

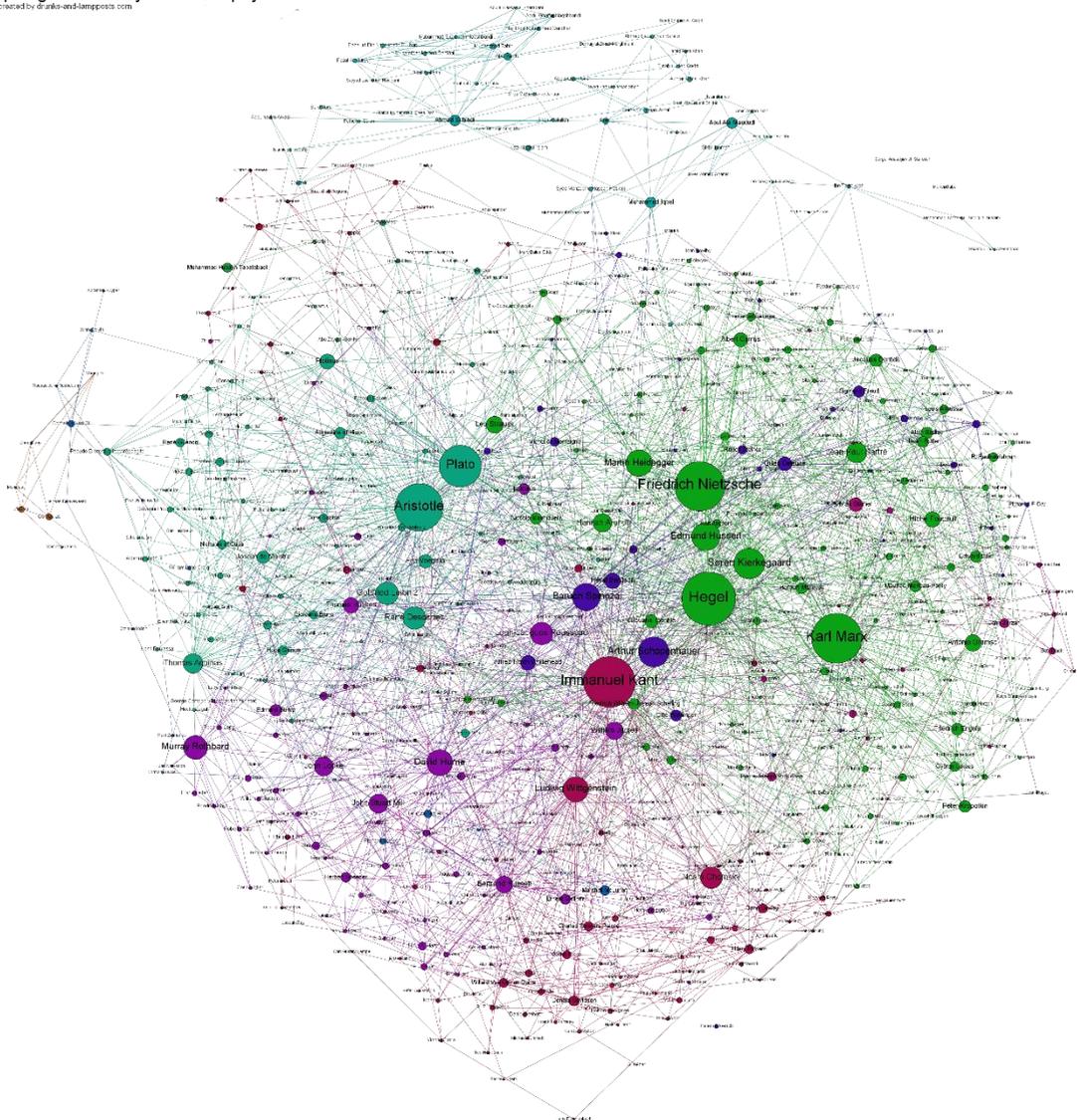
En outre, nous devons garder à l'esprit que de nombreux siècles se sont écoulés depuis l'époque des premiers philosophes grecs et que le monde a changé : certaines vérités du passé peuvent encore être vraies aujourd'hui, mais d'autres nous surprennent et nous nous demandons comment des gens ont pu penser de la sorte. Le sens de la vie et le rôle que nous, en tant qu'êtres humains, pouvons y jouer, sont clairement liés à notre **contexte**, à la société et à l'époque, aux personnes avec lesquelles nous interagissons, à la douleur et aux plaisirs que nous éprouvons, aux objectifs que nous voulons atteindre.

La recherche de la sagesse est souvent perçue comme une quête solitaire, alors qu'elle doit être alimentée par un **dialogue et des échanges continus**. Dans l'Antiquité, la plupart des penseurs vivaient en communauté ou fondaient des écoles (Platon, Aristote, Épictète). Ils eurent des disciples, dont certains ouvrirent à leur tour leurs propres écoles ou poursuivirent l'œuvre de leurs maîtres. D'autres penseurs vivaient seuls, en solitaires

¹ AEC = avant l'ère commune, EC = de l'ère commune. Cette abréviation est utilisée ici de préférence à celle mentionnant la naissance de Jésus de Nazareth, appelé Jésus Christ par les chrétiens. Aujourd'hui, la datation occidentale, basée sur le calendrier grégorien chrétien, est utilisée dans le monde entier du fait du colonialisme européen, de la mondialisation capitaliste aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles et de l'informatique. Pour autant, la référence à un personnage religieux n'a pas à être imposée ni aux croyants d'autres religions, ni aux athées.

asociaux (comme Diogène, dont on dit qu'il vivait dans un tonneau et dont l'impertinence est légendaire), mais ils entretenaient toujours des relations avec le monde de leur époque. Même Pyrrhon, un philosophe grec qui pensait que la connaissance était impossible et qu'il ne fallait donc pas la rechercher, avait des adeptes. Plus tard, à l'époque médiévale, de nombreux penseurs faisaient partie d'une congrégation religieuse ou étaient rattachés aux premières universités. Avec l'invention de l'imprimerie au 15^{ème} siècle, les écrits philosophiques deviennent beaucoup plus accessibles, et avec la croissance rapide des centres universitaires aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles, de nombreux philosophes ont pu profiter des moyens de ces institutions. Aujourd'hui, nous les trouvons partout où des gens s'efforcent d'acquérir des connaissances et s'efforcent d'agir, et toutes ces pensées forment entre elles un vaste réseau sans cesse en mouvement.

Graphing The History Of Philosophy
Image created by [Dailymotion.com](https://www.dailymotion.com/video/x2p1p1p)



Certains philosophes ont eu des liens étroits avec le pouvoir politique (Aristote fut le précepteur d'Alexandre le Grand, Marc Aurèle était un empereur romain, Boèce fut le conseiller du roi Théodoric à Rome, etc.), certains avec les sciences (Pythagore et Euclide sont connus pour leurs théorèmes, Anaxagore prédisait les éclipses, Démocrite a inventé le concept d'atomes, Descartes était célèbre de son vivant pour ses traités d'optique et de géométrie, Leibniz a inventé le calcul différentiel et intégral, etc.), d'autres avec le langage et les arts (Aristote a écrit d'importantes théories sur le théâtre et la poétique, Frege et plus tard Chomsky sur la linguistique, Sartre et Camus ont écrit des romans, Deleuze a philosophé sur et à partir d'œuvres littéraires, de peinture et de cinéma, etc.), certains avec une religion (Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin ont tous deux été canonisés par l'Église catholique, l'ancien moine Giordano Bruno a été brûlé vif par l'Inquisition catholique en tant qu'hérétique, Arthur Schopenhauer a trouvé son inspiration dans d'anciens textes bouddhistes, etc.), ou avec l'économie (Karl Marx a produit la première théorie complète du mode de production capitaliste), etc.

Rappelons la célèbre phrase d'Aristote : les êtres humains sont des **animaux politiques**, ils vivent en groupes et ont besoin les uns des autres pour s'épanouir. Le mot "politique" – du grec ancien *πόλις, polis*, qui signifie "ville" – exprime le fait de vivre ensemble.

Il est également important de considérer que les gens ont toujours voyagé et échangé des idées. Les migrations causées par les guerres, la famine, l'esclavage ou la tyrannie, ainsi que les liens commerciaux entre différentes villes et régions du monde, sont à l'origine de mélanges culturels. **Les influences ont voyagé** de l'Inde à l'Égypte et de la Perse à la Grèce, de la Grèce au monde arabe, du califat islamique aux royaumes chrétiens, de l'Afrique aux Amériques, de l'Asie à l'Europe et vice-versa. Gardons à l'esprit que ce que nous appelons la "philosophie occidentale" est née de ce mélange de populations et d'influences.

L'histoire de la philosophie est donc aussi **l'histoire des idées et de leur transmission**, par la parole, l'écriture et la traduction. Si de nombreux documents ont été perdus – à cause des guerres (par exemple la destruction d'Athènes par les Romains en 86 AEC) ou des incendies (la grande bibliothèque d'Alexandrie) – beaucoup d'autres ont survécu mais sont restés hermétiques, faute de traducteurs qualifiés. Les erreurs de copie, les mauvaises traductions et même les falsifications ont rendu d'autant plus difficile l'accès à ce que quelqu'un avait pensé des siècles plus tôt.

Qui plus est, les idées n'ont pas seulement voyagé à travers les écrits des philosophes, mais ont transpiré à travers les récits, la poésie et la religion, à travers l'art, les traditions, les coutumes et les législations politiques. Si nous regardons autour de nous, si nous écoutons ce que disent les gens, nous pourrions reconnaître des phrases qui sont en circulation depuis plus de 2000 ans. Et avec les bibliothèques d'aujourd'hui et l'internet, la connaissance des œuvres d'un grand nombre de penseurs est à portée de main.

Mais au carrefour de toutes les activités humaines, l'apprentissage de la philosophie et de l'histoire des idées n'a de sens que si l'on apprend en même temps à *philosopher*.

Qu'est-ce qu'un problème philosophique ?

À quels problèmes sommes-nous confrontés aujourd'hui ? À cette question, la plupart des gens répondraient les guerres, le dérèglement climatique, la violence, les inégalités croissantes, la faim et la malnutrition, les manipulations de l'opinion publique, l'inflation, la corruption, la pollution, et quelques autres.

Pourquoi les qualifier de 'problèmes' ? Principalement parce qu'ils ont une incidence négative sur la vie des gens et qu'ils contiennent un élément de controverse. Personne ne semble voir un problème dans le fait, par exemple, que nous buvions de l'eau dans un verre. Cela nous renseigne sur la manière dont l'opinion publique comprend la notion de "problème" : nous avons un problème lorsque nous n'avons pas ce dont nous avons besoin, lorsque nous subissons une perte, lorsque nous sommes en danger ou que nous souffrons.

Ce que nous appelons en philosophie un **problème** est différent, car il implique une résolution qui n'est pas d'abord pratique mais réflexive. Ainsi, non seulement les problèmes courants, mais aussi tout ce que nous n'aurions pas remis en question en temps normal, peuvent faire l'objet d'une telle attention. Nous pouvons problématiser, par exemple, le fait que nous buvions de l'eau dans un verre, en interrogeant notre relation aux ressources, à l'artisanat, à la nutrition ou même à l'esthétique, si bien qu'en problématisant ce fait nous faisons apparaître toutes sortes de questions qui n'existaient pas auparavant, ou qui étaient latentes sans avoir été encore formulées.

Pour problématiser, nous devons d'abord *nous sentir concernés*, en explorant la manière dont **nous nous rapportons** à une situation à différents niveaux. Par exemple, si nous devons souffrir d'une pénurie d'eau, en tant que corps nous ressentirions la soif, puis les symptômes de la déshydratation ; en tant qu'être conscient, nous nous demanderions ce qu'il faut faire ; en tant que personne, nous nous inquiéterions pour notre famille, nos projets, notre groupe social ; en tant que citoyens, nous nous tournerions vers les institutions politiques qui n'ont pas été en mesure de prévenir la pénurie ou de trouver une solution ; en tant que membres d'une culture, nous nous interrogerions sur notre histoire et sur nos habitudes concernant l'eau. Et en tant qu'humains, nous nous demanderions : comment se fait-il que nous ayons été incapables d'empêcher un tel désastre, qu'est-ce qui nous a empêché de poser les bonnes questions au bon moment, et d'agir ? De cet exemple, nous pouvons conclure qu'une question spécifique se traduit différemment dans chacune des **relations** qui composent notre vie. Si nous voulons trouver une solution, nous devons les penser toutes ensemble dans un problème.

Autre difficulté : toutes les questions ne semblent pas nous concerner directement. Prenons un autre exemple : la pauvreté est-elle une question qui nous concerne ? Si nous sommes riches, la pauvreté ne nous concerne pas directement et nous pouvons en conclure que chaque question est liée à un intérêt personnel et à une situation. Mais que se passerait-il si nous remarquions que la question de la pauvreté est liée à d'autres questions ? Et si nous transposions les questions d'une catégorie de relations à une autre et que nous reliions les points entre eux ? Et si, enfin, nous nous efforcions de comprendre et de trouver des solutions à des problèmes qui ne correspondent pas uniquement ou

directement à notre propre intérêt ? Et si nous décidions nous sentir concernés ? C'est le point de départ d'un problème philosophique.

Autre exemple : les philosophes ont étudié la musique, non pas pour devenir eux-mêmes de bons musiciens, mais par amour de la musique, voire par pure curiosité, pour comprendre ce qu'est la musique. Ils l'ont fait pour que d'autres puissent réfléchir à leur façon de jouer ou d'écouter de la musique ; ils l'ont fait pour donner un sens à leur propre existence dans un monde où la musique existe. En partant de quelque chose qui ne semblait pas poser problème, ils ont pu interroger non seulement la musique, les musiciens et leur public, les instruments et les techniques, mais aussi nos sens et nos habitudes culturelles, la nature du son et les lois de la physique. Ainsi, pour la philosophie, aborder un problème, c'est d'abord **problématiser une réalité**.

Cette attitude permet de penser et d'agir avec d'autant plus d'intensité (c'est-à-dire de déployer davantage de potentiels d'action), et c'est sans doute pour cela que les philosophes ont été tour à tour loués et dénigrés. Avaient-ils, ont-ils les bonnes réponses ? C'est une question qui doit être discutée au cas par cas. Ce qui est certain, c'est que leur esprit emprunte des chemins 'hors du commun' qui dérangent le *statu quo*. Ceux que l'on nomme aujourd'hui pompeusement "les grands philosophes" étaient des penseurs dont l'œuvre a marqué un changement dans la manière dont les êtres humains se pensent et décident de leurs actions. Bien qu'ils ne soient pas directement responsables des transformations qui s'en sont suivies, leurs paroles ont été reconnues par d'autres comme dignes d'être utilisées, discutées et gardées en mémoire.

Qu'est-ce qu'un concept philosophique ?

Dans la vie de tous les jours, nous utilisons des mots tels que "idée", "notion" et "concept" sans y penser. De quoi parlons-nous ? Ces mots désignent des manifestations de la pensée, ce qu'on pourrait appeler aussi des objets de la pensée. Nous pensons, et en pensant nous "saisissons" des idées, des notions, des concepts. Dans des phrases comme "j'ai une idée" ou "je vois le concept", nous nous référons à **notre capacité de penser**.

Pour parler de la pensée, nous utilisons différents mots : esprit, intellect, conscience, âme, psyché, raison, cerveau, et chacun de ces mots a une origine et une histoire différentes. Ils proviennent de différentes langues ("psyché" vient du grec, "intellect" et "conscience" du latin, "esprit", "âme" et "cerveau" du proto-allemand) et ont été utilisés pour signifier différentes choses ("l'intellect" peut être compris comme une partie de "l'âme" créée par Dieu, ou comme le résultat de la chimie du "cerveau", voire les deux à la fois). Il est donc important de **définir** ce que nous entendons lorsque nous utilisons ces termes, afin de donner forme à la compréhension, partager avec d'autres le fruit de nos réflexions, et éviter les malentendus.

La philosophie ne concerne pas seulement la pensée, puisqu'elle aborde l'ensemble de l'expérience humaine, mais elle utilise la **pensée comme l'un de ses principaux instruments**. Et comme tout instrument, il faut apprendre à s'en servir – un bon philosophe étant donc

quelqu'un qui utilise sa capacité à penser avec souplesse et précision. À cet égard, la philosophie est une gymnastique de l'esprit ou, comme l'a écrit Nietzsche, une danse. D'où la nécessité de s'étirer, de s'échauffer, de s'exercer, par la discussion et la lecture, et par la participation à diverses activités. Tout peut devenir objet de réflexion : la nature, le sport, l'art, l'éducation, la politique, la nutrition, l'agriculture, l'ingénierie, etc.

Un **concept philosophique**, ce n'est donc rien d'autre qu'une idée, mais une idée qui a été travaillée par l'expérience et par l'intellect et qui a pris forme. Tout concept philosophique est ainsi lié au contexte géo-historique spécifique dans lequel il a été pensé.

C'est pourquoi, lorsque l'on étudie la philosophie, on se réfère (dans la mesure du possible) à la langue dans laquelle un philosophe a tenté de formaliser sa pensée. **La langue** façonne la pensée, et inversement. De plus, afin de ne pas confondre une notion commune (par exemple la "vérité") avec la manière dont cette notion a été conceptualisée par un philosophe (par exemple la *vérité* pour Platon, ou la *vérité* pour Machiavel), nous nommons ces concepts dans leur langue d'origine (par exemple le mot grec *aletheia* chez Platon, ou le mot italien *verità* chez Machiavel). Cela nous permet d'entendre comment chaque langue colore et structure notre expérience de la réalité. Dans le même esprit, et dans la mesure du possible, nous essayons d'apprendre la langue d'un philosophe, de lire ses œuvres dans l'original, prudents lorsque nous manipulons une traduction, attentifs aux écarts entre les **langues**, **les intentions** (de l'auteur, du lecteur) **et les contextes**.

La philosophie aujourd'hui

Tout ce qui précède nous montre que ce qui est considéré "philosophique" change avec le temps. Au fil des siècles, les connaissances à disposition ont augmenté ou diminué au gré des événements. Mais depuis l'âge des Lumières leur accumulation n'a cessé de croître dans les différents domaines, rendant impossible pour une seule personne d'englober tout ce qu'il est possible de savoir. De nombreuses **sciences** sont apparues pour étudier des questions spécifiques, chacune développant des outils et des perspectives spécifiques. Ainsi, si dans l'Antiquité les philosophes pratiquaient la physique aussi bien que la psychologie, depuis le 17^{ème} siècle la physique a pris une telle ampleur qu'il est difficile pour une même personne de tout en connaître et d'à la fois être expert en psychologie. Il en va de même pour l'économie, la sociologie, etc. Nous vivons aujourd'hui dans **un monde de spécialistes**. Les climatologues ont la vision la plus juste du changement climatique ; les théoriciens de l'économie des raisons structurelles des inégalités ; les physiciens des transformations de la matière, etc. Nous pouvons dès lors légitimement nous demander : quelle place reste-t-il aujourd'hui à la philosophie ?

Tout d'abord, *philosopher* c'est réfléchir à ce que nous sommes et à ce que nous faisons, en développant activement nos comportements et notre compréhension du monde et de nous-mêmes. C'est problématiser la réalité en s'interrogeant sur nos intentions et sur nos méthodes. Deuxièmement, *philosopher* dans un monde de spécialistes, c'est franchir les frontières entre les différents domaines et lier entre elles les

disciplines, les faire communiquer pour que des synergies soient possibles. Troisièmement, philosopher signifie poser les questions qui n'ont pas été posées, que les gens ne voient pas ou ne veulent pas voir. Cela signifie chercher les angles morts, perturber le sens de ce qu'une société considère comme "normal" et remettre en question les "évidences".

*

ONTOLOGIE ET ÉPISTÉMOLOGIE

La philosophie commencerait par un émerveillement : que nous soyons là, que quelque chose existe (plutôt que rien). Le début de toute réflexion philosophique serait ainsi logée dans l'évidence qu'*il y a* quelque chose (et que nous en faisons partie).

C'est la première fonction du verbe **être** : lorsque nous disons « je suis, j'existe », ou lorsque nous disons « la vie existe », ou encore « le changement climatique est une réalité », dans chacun de ces cas nous affirmons **l'existence** d'une chose ou d'une entité ou d'un phénomène. Nous exprimons par là le rapport d'identité de cette chose avec elle-même, de cette entité avec elle-même, de ce phénomène avec lui-même. Le verbe "être" est ici utilisé au sens plein, employé absolument... Et cela pose toute une série de problèmes, non seulement parce que la nature de cet "être" peut être sujette à débat (comme le changement climatique, dont certains nient la réalité) mais aussi parce que ce que *signifie* cet "être" peut être interprété de nombreuses manières (quelle en est l'origine ? le but ? de quoi dépend-il ? à quoi s'oppose-t-il ? etc.).

Un deuxième usage du verbe "être" est tout aussi essentiel à notre manière de comprendre le monde, c'est son usage comme copule, lorsqu'il lie le sujet d'une proposition avec son attribut. Lorsque l'on examine la grammaire d'une phrase telle que "le ciel est bleu", on constate qu'elle est construite autour du verbe **être**, utilisé pour exprimer une relation attribuant "bleu" à "ciel". Dans des phrases telles que "ce gâteau est délicieux", "la vie est belle", "je suis affamé", "les mathématiques sont utiles", "un chat est un félin", le verbe **être** fait le lien entre un objet (par exemple le ciel) et une qualité (par exemple la couleur bleu), établissant ainsi une relation d'identité.

Cependant une phrase telle que "je suis affamé" n'est valable que tant que "je" n'a pas dîné ; après le dîner, il faudra dire "j'étais affamé mais maintenant je ne le suis plus". Alors que disons-nous vraiment lorsque nous disons "j'étais affamé" puisque cette situation n'existe plus ? La phrase est valide d'un point de vue grammatical, mais est-elle valide du point de vue de l'existence ? En d'autres termes, le passé existe-t-il ? Au moment où nous parlons ? Ou n'existe-t-il que dans notre conscience, notre mémoire, et l'usage que nous faisons de la langue ? Et parlons-nous vraiment du passé ou parlons-nous seulement du passé compris dans l'usage de la langue ? Il en va de même pour l'avenir et, probablement, pour le présent — car est-il possible de dire *quand* le présent existe ?

Posons donc la question : qu'est-ce que '**est**' ? Quelle est cette relation d'identité que nous exprimons, lorsque nous disons par exemple que le "ciel est bleu" ? Qu'il y a un ciel ? Est-ce un produit de notre conscience, de nos neurones ? De quoi ce verbe – et la manière dont nous comprenons le monde à travers lui – est-il l'opération ?

De ces questions est né un type de questionnement philosophique que nous appelons **ontologie**. Ce mot est composé du grec ancien ὄν [*ón*], qui signifie "être", et de λόγος

[lógos], qui peut signifier "étude", "discours", "raison", "relation" et/ou "mesure". L'ontologie peut donc être définie comme *l'étude de ce qu'est l'être*.

Tout s'écoule

Héraclite

Au cours du 5^{ème} siècle AEC, deux penseurs ont exercé une influence durable sur l'ontologie : Héraclite et Parménide. On ne sait pas lequel des deux a pris la parole en premier, ni lequel a répondu à l'autre, mais il est généralement admis qu'ils connaissaient leurs théories respectives. Ils les connaissaient d'ailleurs probablement mieux que nous, puisque leurs travaux ont été perdus. Faute de sources directes, nous devons nous fier aux écrits des commentateurs qui ont recopié quelques lignes ici, ailleurs un paragraphe entier. Par conséquent, malgré toutes les analyses minutieuses effectuées par des générations de traducteurs et d'érudits, il est toujours possible que nous nous trompions à leur sujet.

Héraclite (c. 535 – c. 475 AEC) est né à Éphèse, une ville qui était alors une colonie grecque récemment envahie par les Perses, et qui se trouve aujourd'hui tout à l'ouest de la Turquie, au bord de la mer Égée. Nous connaissons peu de choses sur la vie d'Héraclite, hormis qu'il fut probablement né dans une famille aisée. La plupart des informations qui ont circulé à son propos à la fin de l'Antiquité se sont avérées être des inventions, et il en va de même pour ce qu'on appelle ses "fragments", seules traces qu'il nous reste de ses écrits : certains se sont révélés inauthentiques, tandis que pour d'autres des erreurs de copie ou des incohérences grammaticales ont conduit à une réévaluation complète de leur authenticité. Les fragments faisaient-ils partie d'un livre, comme le croyait Diogène Laërce ? Il se peut qu'ils aient été aussi ce qu'ils semblent être, à savoir des *maximes*, ou *gnomai*² comme les Grecs les appelaient, c'est-à-dire des enseignements écrits sous une forme compacte, destinés à favoriser la réflexion.

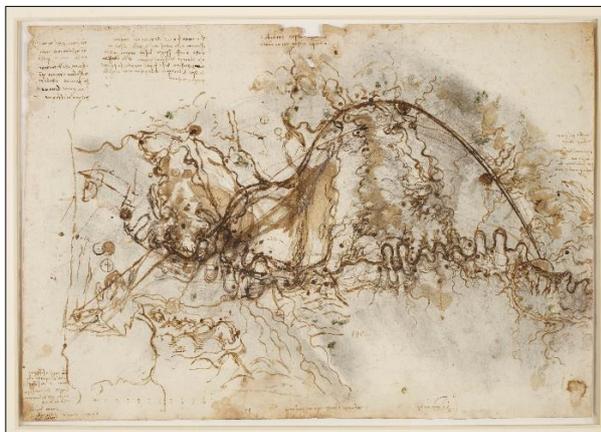
Le point de départ d'Héraclite est l'observation de la nature. En grec ancien, le mot qui désigne la nature, φύσις [*phusis*], est basé sur le verbe φύειν [*phuein*] qui signifie "croître, apparaître". La nature est ainsi perçue comme une entité dynamique. Loin de l'idée que le consommateur de la société moderne se fait de la nature – un mélange de beaux paysages, de ressources exploitables et d'espèces en voie de disparition – les Grecs voyaient la nature comme pourvoyeuse de vie et de mort, une force intime tout autant que menaçante, un monde organisé (c'est le sens du mot grec *cosmos*) dans lequel tout est lié.

C'est de cette expérience qu'est née la notion d'Héraclite selon laquelle **TOUT S'ÉCOULE**. Il a observé le changement des saisons, les cycles de vie des plantes et des animaux, le mouvement du ciel, le règne d'un roi bientôt remplacé par un autre, et l'incohérence des opinions humaines lorsqu'on les observe sur le long terme.

² Du grec ancien γνώμη (*gnōmē*, "pensée, opinion"), de γινώσκειν (*gignōskein*, "savoir").

Pourtant, "tout s'écoule" n'est pas seulement une façon de comprendre les changements de la nature, c'est une affirmation ontologique, une affirmation concernant l'être de ce qui est. Une seule chose est commune à tout : cela coule, cela bouge, cela change. Selon Héraclite, **l'être est un devenir**. Tout a toujours été, est maintenant et sera toujours en train de changer. Rien ne demeure inchangé, tout statu quo est une illusion. Le mouvement est la loi fondamentale de la réalité.

Nous pouvons lire cela dans plusieurs fragments d'Héraclite, par exemple : « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve » (Fr. 91³). Ce que nous appelons hier "ce fleuve" – bien que le mot que nous utilisons pour la désigner soit le même – n'est pas identique à ce que nous appelons aujourd'hui "ce fleuve", car ce n'est pas la même eau qui y coule. Ils sont donc différents, et pourtant ils ont quelque chose en commun : ils changent.



Représentation du fleuve Arno entre Florence et Pise, par Léonard de Vinci, vers 1503.

"On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve" : cette affirmation signifie premièrement qu'Héraclite faisait confiance aux informations que lui fournissaient ses sens (l'eau coule, nous pouvons en faire l'expérience, cela est vrai). Mais ce que nous dit la grammaire de cette affirmation c'est que, deuxièmement, il a projeté ses pensées à travers le temps pour vérifier lesquelles pouvaient transcender le temps. Par exemple, alors qu'une expression comme "le ciel est bleu" n'est vraie que lorsque le ciel est effectivement bleu (un jour sans nuage), l'expression "tout change" est **toujours** vraie, quel que soit le moment où elle est prononcée. Les expressions de ce genre appartiennent à un type de langage particulier : Héraclite l'appelle le langage de la sagesse, seul capable d'exprimer la nature de toutes choses à travers leurs transformations.

De manière analogue, Héraclite a observé que les gens disaient une chose et, plus tard, dans d'autres circonstances, son contraire, en oubliant apparemment ce qu'ils avaient dit plus tôt. Pour parler **avec sagesse**, il avance dès lors qu'il faudrait sauver de l'oubli ce qui a été oublié et le combiner avec son contraire, afin de comprendre ce qui lie ces deux opinions. Seule la compréhension de la façon dont l'une se transforme en l'autre est

³ Traduction de Marcel Conche. Les fragments cités sont référencés en utilisant la numérotation Diels-Kranz.

considérée comme une parole de sagesse, alors que chaque opinion à part soi appartient au flux de la vie et ne restera pas la même pour toujours.

Il est intéressant d'analyser le mot grec pour "vérité" : ἀλήθεια [*aletheia*], composé de ἀ- (alpha privatif) et λήθη [*lethe*⁴] qui signifie "oubli", "dissimulation". Lorsque Héraclite définit la sagesse comme « dire le vrai » (Fr. 112)⁵, il semble ainsi indiquer la nécessité de rappeler ce qui a été oublié, puisque la nature d'une chose ne peut être comprise qu'en tenant compte de la façon dont elle se transforme. Ne pouvant connaître le futur, nous pouvons néanmoins nous souvenir du passé et faire usage de la mémoire pour établir des comparaisons avec le présent, nous permettant de comprendre ce qui se transforme.

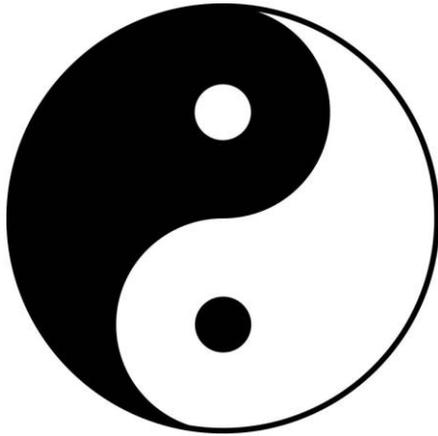
Ainsi, pour Héraclite, « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier. » (Fr. 89) En d'autres termes, il existe une différence entre la manière dont les gens pensent habituellement (chacun rêvant son propre rêve) et la manière dont le langage de la sagesse ouvre une nouvelle voie : il existe un monde commun pour ceux qui sont "éveillés", c'est-à-dire ceux qui ont compris que tout est en mouvement. Etant donné que les choses changent, seule la compréhension de leurs relations peut exprimer leur vraie nature.

Héraclite dit quelque chose de similaire dans le fragment 50 : « Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le discours [*logos*], conviennent que tout est un ». Il insiste ici sur le fait que le langage de la sagesse est indépendant de lui en tant qu'individu, puisqu'il peut être parlé par toute personne qui se serait éveillée à la sagesse. Cela signifie que nos appétits individuels (par exemple avoir faim) peuvent effectivement nous détourner de la sagesse, et que nos sens (par exemple avoir froid) sont dans l'incapacité, pour la même raison, de saisir l'unité de toute chose. Saisir l'unité de tout n'est possible qu'à travers un **logos**, une manière de raisonner, de penser/parler qui est apte à identifier le même "est" dans différents mouvements (par exemple le froid se transforme en chaud, ou le chaud en froid, c'est ce qu'on peut expliquer en raisonnant sur le climat).

Héraclite comprend ainsi la nature comme **unité de contraires**. La nuit donnera naissance au jour, et le jour à la nuit, tout comme la chose la plus chaude ne peut que refroidir, et la chose la plus froide ne peut que se réchauffer (cf. Fr. 49). Pour comprendre la pensée d'Héraclite, il est important de garder à l'esprit que ni le "froid" ni le "chaud" n'existent à part soi, mais seulement en tant qu'éléments comparatifs d'une réalité en perpétuel changement. Si les opposés ne font qu'un, cela ne signifie pas que chaud = froid, ou que jour = nuit, puisque nous exprimerions alors une identité logique, contradictoire. Ce qu'exprime Héraclite, c'est une continuité ontologique.

⁴ Cela peut nous rappeler l'un des cinq fleuves du monde souterrain de la mythologie grecque, le Léthé. La croyance voulait que quiconque s'abreuve à ses eaux connaisse l'oubli total.

⁵ « Bien penser, la qualité suprême ; et la sagesse : dire le vrai et agir suivant la nature, à l'écoute. »



Dans le taoïsme, tradition née vers 5^{ème} siècle AEC en Chine, une idée similaire à celle d'Héraclite est exprimée. Le taoïsme postule une continuité entre deux principes (le *yin* et le *yang*) qui se transforment l'un dans l'autre et composent le mouvement de l'univers. Le mot "Tao" (ou "Dao") exprime cet ordre naturel sous-jacent, que l'on dit "sans nom" parce qu'il est impossible de le décrire avec des mots.

Au sein de cette continuité, un ordre existe qui ne permettrait pas à quelque chose de se refroidir éternellement : à un moment donné, il est nécessaire qu'elle se réchauffe. Héraclite appelle δίκη [*dike*], le mot grec pour "**justice**", cette loi d'alternance. Cette loi se manifeste par le conflit (cf. Fr. 80 : « Le conflit est justice »), qui est une autre façon de parler du changement. Les choses sont toujours en mouvement vers leur contraire, et l'on pourrait avoir l'impression qu'à un moment donné un équilibre pourrait être atteint, mais ce n'est jamais le cas. Héraclite voit ainsi dans la **guerre** le principe de tout devenir : « La guerre est le père de toutes choses, de toutes le roi ; et les uns, elle les porte à la lumière comme dieux, les autres comme hommes ; les uns elle les fait esclave, les autres, libres. » (Fr. 53) La guerre [*polemos*] est ici une métaphore du **mouvement absolu**.

Pour désigner l'ensemble des lois de la nature, Héraclite utilise le mot κόσμος [*kosmos*] qui pourrait se traduire par "le monde ordonné" (opposé au *kaos*). Nous le trouvons par exemple dans le fragment 30 : « Ce monde [*kosmos*], le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure. » Nous voyons ici cet ordre transcender toutes les particularités, englobant tout, les dieux comme les hommes. Héraclite semble aussi dans ce fragment identifier le feu comme l'élément fondamental, constitutif de toutes choses, un feu qui change perpétuellement "en mesure", c'est-à-dire selon la dynamique des contraires.

Examinons un dernier fragment. « Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement [ἁρμονία, "harmonie"] par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre. » (Fr. 51) Le pronom "ils" désigne les humains, avec leurs opinions changeantes, qui ne parviennent pas à comprendre l'unité du cosmos. Les exemples de l'arc et de la lyre indiquent une tension constitutive : celle du bois avec la (les) corde(s). Il s'agit de métaphores, ce qui signifie que l'on pourrait appréhender n'importe quoi de manière similaire : un corps humain est constitué de tensions, un atome d'hydrogène également, etc. Mais ce qui est spécifique à l'arc et à la lyre, c'est que, pour les bander ou en jouer, il faut deux mains, et exercer deux forces dans des directions *opposées*. Rappel que pour parler et agir avec sagesse, il faut parler et agir au sein de l'unité dynamique des contraires, attentif à la nature du cosmos (cf. Fr. 112).

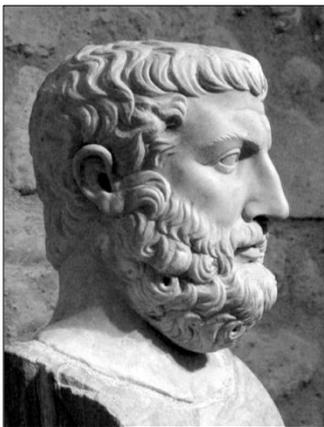
Tout est

Parménide

Parménide (c. 515 – c. 450 AEC) pensait autrement. Né à Élée, dans l'actuelle Italie du Sud, à l'époque une colonie grecque, Parménide écrit un poème dans lequel il affirme que le devenir est impossible. Comment en est-il arrivé à cette conclusion ?

Dans la deuxième partie de son poème, il se livre à l'exposé des deux « seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence » : deux manières de penser utilisées par les humains pour comprendre la réalité. Mais, de ces deux voies, une seule reçoit son approbation.

1. « L'une consiste à montrer que l'être est, et que le non-être n'est pas ; c'est la voie de la conviction car la vérité est sa compagne. »⁶
 - La première voie est la **voie de ce qui est**.
 - Le mot « l'être » (forme substantive du verbe être) signifie 'ce qui est' et peut être remplacé par n'importe quoi. Par exemple, la proposition "cet arbre est, ce non-arbre n'est pas" est pour Parménide une proposition satisfaisante.
 - Lorsque Parménide ajoute que « la vérité est sa compagne », il présente cette voie comme la seule par laquelle la nature des choses peut être connue de nous.
2. « L'autre, à savoir que l'être n'est pas, et que le non-être est, est, je te le dis, une voie tout à fait indigne de confiance. Car on ne peut pas connaître ce qui n'est pas – c'est impossible – ni le prononcer ; »
 - Cette deuxième voie est la **voie de ce qui n'est pas**.
 - Il est impossible de donner un exemple, puisque tout ce qui pourrait être pensé ou dit relève de la première voie (la voie de ce qui est).



Buste de Parménide, découvert à Velia, en Italie.

Parménide complète sa pensée par une proposition logico-ontologique : « Car c'est la même chose qui peut être pensé et qui peut être. » (III) Parménide établit ici une identité stricte entre la pensée et l'être : si nous pouvons penser quelque chose, alors ce quelque chose est ; si quelque chose est, alors nous pouvons le penser.

Quelles sont les conséquences de cette façon de penser ? Premièrement, Parménide implique qu'il y a une identité entre les choses qui sont et les pensées que nous concevons de ces choses, de sorte que, par exemple, la notion que nous avons de ce qu'est "un arbre" est la même que celle d'au moins un arbre existant. Cette position aura des répercussions importantes dans le débat sur la relation entre nos idées du réel et le réel.

⁶ La traduction proposée ici reprend des éléments de celles de Burnet et de Tannery. Cf. <http://philoctetes.free.fr/uniparmenide.htm>.

Deuxièmement, Parménide en déduit que les êtres ne peuvent pas "changer", comme le prétendait Héraclite, car cela impliquerait qu'*avant d'être* ce qu'elle est maintenant, une chose était autre, se trouvant ainsi dans la situation de « ne pas être ce qu'elle est » – or selon Parménide cela est impossible : il est impossible que quelque chose qui est vienne de quelque chose qui n'est pas.⁷ Il argumente ainsi : « Quel genre d'origine allez-vous chercher à l'être de cette chose ? De quelle manière et de quelle source aurait-elle pu s'accroître ? Je ne te laisserai pas dire ni penser qu'elle est venue de ce qui n'est pas, car on ne peut ni penser ni dire que ce qui n'est pas est. » (VIII, 7-9).

Si rien ne devient, cela signifie pour Parménide que tout ce qui a été, est et sera, est en même temps. Chaque instant est dans une discontinuité relativement aux autres (il n'y a pas de "changement" qui les "lie"), mais tous les instants **sont** tout ensemble **un tout**. Ce tout est « incréé et indestructible, seul, complet, immuable et sans fin. Ce-qui-est n'a été ni ne sera, car ce-qui-est est maintenant, d'un seul coup, continu. » (VIII, 3-4)

Par cette affirmation, Parménide devient le fondateur d'une nouvelle conception métaphysique affirmant que le passage du temps et le devenir sont des illusions. Ses arguments sont ontologiques et logiques, et nous pouvons facilement comprendre qu'il rejette l'expérience sensorielle et l'observation de la nature comme trompeuses. Mais il a gagné quelque chose dans l'affaire : ce concept très fort d'identité, qui lui permet de penser comment ce-qui-est est ce qu'il est, et rien d'autre.

Notre compréhension de ce concept nous permettra d'aborder des questions qui sont à la base de nombreux autres concepts, dans des directions parfois très éloignées de celle prise par Parménide. Si d'un côté son exigence de vérité semble indépassable, d'un autre penser les transformations de la matière à partir de Parménide semble impossible. Et qu'en est-il de cette exigence elle-même ? Est-elle réaliste ? Tient-elle assez compte de notre expérience singulière, en tant qu'êtres humains ? Des limitations de notre langage ?

Épistémologie

Lorsque nous nous demandons ce qu'est l'être (= ontologie), nous sommes immédiatement confronté à une seconde question : qu'est-ce que penser, que l'on peut aussi formuler en demandant : comment savons-nous ce que nous savons ? Un second type de questionnement philosophique trouve là son point de départ : l'**épistémologie**, du grec ancien ἐπιστήμη [*epistēmē*], qui signifie "science, connaissance".

Avons-nous la capacité, en tant qu'humains, de penser/dire la vérité ? Une vérité qui resterait toujours la même ? Ou une vérité qui serait également sujette à des

⁷ Un point de vue similaire apparaît dans la *Bhagavad Gita*, un écrit hindou daté de la seconde moitié du premier millénaire avant notre ère. Voici un extrait du chapitre II : « Ce qui est ne peut jamais cesser d'être ; ce qui n'est pas n'existera jamais. Il appartient à ceux qui séparent l'essence de l'accident, la substance de son ombre, de voir cette vérité de l'un et de l'autre. Indestructible, apprends-le ! la Vie est, répandant la vie à travers tout ; elle ne peut nulle part, par aucun moyen, être diminuée, arrêtée ou changée. »

changements ? Quelle est notre conception de la vérité ? Y a-t-il des choses que nous pouvons savoir et d'autres non ? Comment pourrions-nous en apprendre davantage ? Comment repousser, dépasser nos limites ?

Le point de vue d'Héraclite rendait difficile l'affirmation de quoi que ce soit : si tout change, comment pouvons-nous savoir quelque chose ? Les mots que nous utilisons, les règles que nous suivons, les personnes que nous connaissons, etc. si tout change à tout moment, comment pouvons-nous les connaître ? Pour Héraclite, le *langage de la sagesse* est la réponse : ce que nous pouvons vraiment connaître, ce sont les relations entre les choses comprises dans l'unité dynamique des contraires.

Le point de vue de Parménide est peut-être plus "convaincant" d'un point de vue logique. Mais son ontologie n'est-elle pas limitée par son incapacité à penser le changement ? De plus, n'est-elle vraie qu'aussi longtemps que quelqu'un la tient pour vraie ? Si tel est le cas, nous risquons de ne comprendre que ce que nous comprenons – un cercle vicieux – sans pouvoir transmettre notre compréhension et la partager.

En fin de compte, l'épistémologie ne peut être séparée de celles et ceux qui la pensent : la manière dont nous savons quelque chose est liée à ce que nous savons et à ce que nous ignorons, à ce que nous sommes et à la raison pour laquelle nous pensons.

*

CONNAIS-TOI TOI-MÊME

L'oracle de Delphes

Née de la tête de Zeus, Athéna était considérée en Grèce ancienne comme la déesse de l'intelligence rusée et de la guerre. Elle était également la protectrice d'Athènes, et certains l'associaient aussi aux arts [*techné*], à la raison [*logos*] et à la sagesse [*sophia*]. Mais d'autres dieux étaient aussi considérés comme des figures clés de la sagesse et de l'activité philosophique. C'était le cas en particulier d'Apollon, dieu de la lumière (le soleil et la vue), de la beauté (la poésie, la musique, les arts), de la vérité et de la prophétie.

Le **temple d'Apollon** à Delphes était l'un des plus célèbres de toute l'Antiquité. De nombreux auteurs, grecs et étrangers, en ont longuement parlé : à Delphes se trouvait un oracle, nommé la Pythie, une femme qui, lorsqu'on la questionnait correctement et qu'on lui offrait les sacrifices appropriés, répondait avec clairvoyance. Ses réponses, croyait-on, n'étaient pas les siennes mais celles du dieu Apollon parlant à travers elle. Elle entrait en transe⁸, devenant ainsi un véhicule pour que le dieu puisse se faire entendre.



Vestiges du théâtre et du temple de l'Oracle à Delphes.

⁸ Les conditions exactes de ces trances ont été beaucoup débattues. Certains, comme Plutarque, ont pensé que la transe était facilitée par des vapeurs provenant d'une brèche dans les rochers situés sous le temple, une hypothèse en partie confirmée : on a trouvé dans les sources d'eau à proximité une forte concentration d'éthylène, un gaz qui peut entraîner délire et perte de conscience. D'autres pensent que l'on faisait brûler certaines plantes aux propriétés hallucinogènes à proximité de la Pythie. L'étude des anciennes pratiques religieuses, notamment chamaniques, montre cependant que de tels expédients n'étaient pas forcément nécessaires.

La réponse de l'oracle *était* la parole du dieu : une indication quant à la nature du discours, et lui servant de clé d'interprétation, signalant en même temps une limite quant au type de questions que l'on pouvait poser sans commettre d'impiété, c'est-à-dire sans manquer de respect à la divinité. Comment, en effet, poser une question à un dieu ?

À l'entrée du temple, sur le linteau, était gravée une inscription restée célèbre : γνῶθι σεαυτόν (*gnōthi seauton*), c'est-à-dire "**connais-toi toi-même**".⁹ À cette époque et en ce lieu, il avait une signification spécifique : "toi qui viens demander quelque chose au dieu, **souviens-toi que tu es mortel**".¹⁰ Apollon était d'ailleurs réputé pour son empressement à rappeler aux humains – par des châtiments surnaturels – que, n'étant pas immortels, ils étaient inférieurs aux dieux. La maxime est ainsi à la fois un avertissement et une indication : ne posez pas de questions irrespectueuses de la hiérarchie des êtres¹¹ ; posez des questions qui donnent sens à votre condition mortelle.

Les êtres humains sont mortels, imparfaits, sujets au changement et dominés par des forces plus puissantes qu'eux. De cette idée découle **un sentiment de fatalité** : les êtres humains ne sont pas les seules forces à l'œuvre dans l'univers, si bien qu'ils ne déterminent pas entièrement ce qu'il adviendra d'eux. Cela ne signifie pas que les Grecs étaient "fatalistes" (= que nous n'avons aucune influence sur ce qui nous arrive, que tout est déjà écrit, prédéterminé), mais qu'ils avaient un sens aigu de leur fragilité et de leurs limites.

Se connaître soi-même n'est donc pas chose facile, d'autant plus que les humains ne sont pas toujours enclins à écouter les vérités qui leur déplaisent. L'histoire de Cassandre, fille du roi Priam de Troie, illustre cette propension au déni. Le mythe veut qu'Apollon, désirant séduire Cassandre, lui ait offert le don de prophétie. Mais Cassandre refusa de se donner à lui, et Apollon décida de se venger. Il empoisonna le don prophétique d'une malédiction : personne ne croirait jamais aux prophéties prononcées par Cassandre. Et ainsi prédit-elle la chute de Troie, et, en effet, personne ne la crut... et Troie tomba. Cette histoire nous apprend que, du point de vue des dieux (des êtres immortels qui voient vivre et mourir les êtres humains, génération après génération), la chute de Troie était prévisible, tout comme était prévisible le refus des Troyens de croire à la prophétie de Cassandre. Elle nous apprend que les Grecs se faisaient une idée très nette de l'incapacité humaine à intégrer tout le savoir, et qu'une part d'ombre subsiste toujours, car les êtres humains font partie du cosmos et y occupent une place déterminée.

"Se connaître soi-même" signifie donc avant tout "savoir que l'on est humain et ce qu'est être humain". Dans le langage d'Apollon, dieu de la lumière, cela signifie également connaître/voir ses propres limites, puisque la lumière est ce qui permet à nos yeux de voir la délimitation des choses, de distinguer, de différencier, de comparer et de mesurer.

⁹ Ces mots ont ensuite été traduits en latin : *nosce te ipsum*.

¹⁰ Traduite en latin, l'expression est *memento mori* (= souviens-toi que tu es mortel).

¹¹ Le mot *hiérarchie* est composé de *hieros*, "sacré", et de *arkhê* qui signifie "pouvoir", "commandement". Hiérarchie veut donc dire littéralement l'ordre sacré : les dieux immortels gouvernant les humains mortels.

L'humain est la mesure de toute chose

Protagoras

Au 5^{ème} siècle avant notre ère, certains n'étaient pas convaincus de l'existence des dieux, mais comme la religion était plus un devoir civique qu'une question de conviction personnelle, tant qu'ils participaient aux rites collectifs cela n'affectait guère leur existence. Plusieurs penseurs cependant prirent le risque de défendre jusqu'au bout leurs idées sur cette question. **Protagoras**, né vers 490 avant notre ère, fut l'un d'eux. Dans l'un des rares fragments de ses écrits qui nous est parvenu, il déclare ce qui suit :

En ce qui concerne les dieux, je n'ai aucun moyen de savoir s'ils existent ou non, ni ce qu'ils sont, en raison de l'obscurité du sujet et de la brièveté de la vie humaine.

Parce qu'il avait rendu publics ses doutes concernant l'existence des dieux, une accusation d'impiété fut formulée à son encontre. Protagoras survécut à l'épisode, mais "les Athéniens l'expulsèrent et brûlèrent ses œuvres sur la place publique", si l'on en croit Diogène Laërce. À y regarder de plus près, Protagoras n'a pas dit cependant que les dieux n'existent pas, mais qu'il ne pouvait pas affirmer leur existence ou leur non-existence.

En utilisant une notion moderne, nous pouvons dire que la position de Protagoras n'était pas celle d'un **athée** (= l'affirmation que (les) dieu(x) n'existe(nt) pas), mais d'un **agnostique**, mot composé à partir du grec ancien ἀ- (*alpha privatif*) et γνῶσις (*gnōsis*), qui signifie "connaissance". Être agnostique, c'est partager l'idée que l'existence ou la non-existence des dieux sont également inconnaisables.

Comme le dit Protagoras, le sujet est "obscur", c'est-à-dire que nous ne pouvons pas l'éclaircir. Décomposons la métaphore. Pour que nous puissions *voir* quelque chose, quatre éléments sont nécessaires : une source de lumière, des yeux qui peuvent percevoir la lumière, un objet qui réagit à la lumière et un arrière-plan qui contraste avec l'objet. Un élément – la lumière – sert d'élément commun sur lequel tous les autres peuvent se rencontrer et interagir. Ce que dit Protagoras, c'est que nous ne pouvons trouver aucun élément commun entre les dieux et nous qui nous permettrait de les connaître.

Le deuxième argument fait appel à la "brièveté de la vie humaine", ce qui signifie que, pour connaître quelque chose d'immortel, Protagoras pense qu'il faudrait être immortel soi-même. Une fois de plus, il met en avant la nécessité d'avoir une commune mesure entre un sujet connaissant et l'objet qu'il veut connaître. Puisque nous, les humains, ne pouvons pas trouver cette mesure concernant les dieux, cet objet est inconnaissable.

Avec ces deux arguments, Protagoras souligne la nécessité d'une mesure commune au sujet et à l'objet. Quelle pourrait être cette mesure ? Il peut y en avoir plusieurs, mais chacune doit pouvoir être ramenée à nous-mêmes.

Protagoras écrit :

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος,
τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

L'être humain est la mesure de toute chose,
des choses qui sont, en ce qu'elles sont, et des choses qui ne sont pas, en ce qu'elles ne sont pas.

Le mot grec pour "humain" est ἄνθρωπος (*ánthrōpos*). Non pas "homme" (ἄνδρoς, *andrós*) ou "femme" (γυνή, *guné*), non pas adulte ou enfant, non pas citoyen ou esclave, mais l'humain en tant que nom générique, désignant un ensemble spécifique de limites et de potentiels d'action et faisant partie intégrante d'un cosmos.

L'humain est dit par Protagoras être la mesure (grec : *metron*) de toute chose, car c'est en nous-mêmes que nous devons trouver les éléments à partir desquels connaître la réalité. Dans l'**épistémologie de Protagoras**, quelque chose avec lequel nous n'aurions rien de commun demeurerait inconnaissable. Il peut s'agir des "dieux" ou de la "naissance de l'univers", par exemple. Réciproquement, ce que nous pouvons connaître c'est ce avec quoi nous pouvons établir une relation, nous permettant ainsi de la mesurer (à nous). Pour connaître, il est donc nécessaire qu'existe une relation.



Placer un être humain à côté d'un monument (ici le temple d'Apollon à Delphes) permet par comparaison de mieux apprécier la taille de ce dernier.

Par conséquent, chacun, en raison de sa propre expérience, saura des choses différentes et différemment d'un autre. Selon le sujet qui dit "je connais", le résultat sera différent – une position que nous appelons aujourd'hui **subjectivisme**. Elle implique que chaque *sujet* possède un potentiel de connaissance, un potentiel à développer, relatif à sa propre expérience. Il comporte aussi un risque inhérent, celui du **solipsisme** (= être le seul à savoir ce que l'on sait), nous confrontant à la nécessité de l'échange et du débat.

Autre conséquence, les êtres humains connaissent des choses différentes et différemment des autres espèces. Les oiseaux peuvent par exemple percevoir la lumière ultraviolette, ce qui n'est pas le cas des humains. Mais comment savons-nous qu'ils le peuvent ? Pour le découvrir, nous avons d'abord dû découvrir l'ensemble du spectre lumineux, afin de pouvoir établir une relation – grâce à nos instruments d'observation – entre ce que nous savons et ce que les oiseaux voient. Nous avons compris plus de choses en élargissant le champ de notre compréhension grâce à de nouveaux outils ; des outils qui font également partie de ce que nous sommes en tant que sujets connaissant. Malgré ces avancées techniques et le développement des connaissances humaines, le risque demeure de croire que ce que nous (les humains) ne pouvons pas voir, n'existe pas, ou que ce que nous (les humains) pensons être bon, est bon pour toutes les créatures vivantes – une manière d'être centrés sur nous-mêmes que l'on nomme **anthropocentrisme**.

En résumé, la phrase de Protagoras peut être comprise de deux manières. La première consiste à identifier *anthropos* avec "un individu humain". Si vous estimez qu'il fait froid, alors, pour vous, il **fait** vraiment froid ; il n'y a pas d'évaluation absolue de la nature d'une température, mais seulement des évaluations subjectives, c'est-à-dire relatives à la perception de chacun, et la vérité diffère selon les individus (= subjectivisme). La deuxième manière de comprendre cette phrase est d'identifier *anthropos* aux déterminations spécifiques de "ce qui fait de nous des humains". Par exemple, si l'on a froid, c'est parce que l'être humain s'est biologiquement développé de telle façon que le système nerveux réagit à toute température qui menacerait éventuellement sa survie. La vérité du "froid" est une vérité qui découle de et est relative à l'être humain en tant qu'espèce.

Une position philosophique découle de cette dernière manière de penser : le **relativisme**. Les vérités n'existent que dans le cadre de relations de connaissance, et rien ne peut être connu de manière "absolue".

Avec Protagoras, nous comprenons que tout ce que nous savons, nous le savons en tant qu'humains. Il en découle une précaution essentielle : nous ne devrions jamais oublier que nous faisons partie de la connaissance que nous prétendons former du monde qui nous entoure, puisque l'observateur joue un rôle essentiel dans l'observation.

*

LANGAGE ET POLITIQUE

Une définition liminale de la politique pourrait être "la manière dont nous gérons la vie que nous avons en commun". Si le mot grec *πόλις* [*polis*] signifie littéralement "ville", le mot *politique* véhicule plus largement le sens d'un groupe de personnes vivant ensemble dans un village, une ville, une région, un pays, une planète. Ces groupes s'organisent pour atteindre leurs objectifs, dont certains – à commencer par la survie – doivent apparaître suffisamment **communs** pour motiver leur rassemblement.

Toute forme de vie est une forme d'organisation, mais qu'est-ce qu'une organisation ? Il est remarquable que le mot grec *ὄργανον* [*organon*] ait été utilisé pour désigner tant de choses différentes : un outil, un organe des sens, un organe du corps, un instrument de musique. En français, nous utilisons le mot "**organisation**" dans tous les domaines – de la biologie à la sociologie, de la littérature aux technologies – de sorte que la notion semble aller de soi. Il renvoie également à notre utilisation de la parole, *λόγος* [*logos*], afin de structurer et de communiquer les expériences que nous essayons d'organiser.

Sur n'importe quel terrain politique, les mêmes types de questions se posent : quelle forme d'organisation devrions-nous choisir ? Quels objectifs sont les meilleurs pour nous, et pourquoi ? Les politiciens, législateurs et philosophes de la Grèce antique ont mené une réflexion intense sur ces questions, et nous allons donc nous intéresser à ce qui a rendu l'expérience grecque si unique à cet égard. Parler de la démocratie athénienne en particulier sera important pour comprendre comment une telle organisation politique a vu le jour. Elle est souvent présentée de nos jours comme un idéal à imiter, mais cette admiration ne tient pas compte d'une grande partie de sa réalité historique.

La démocratie athénienne

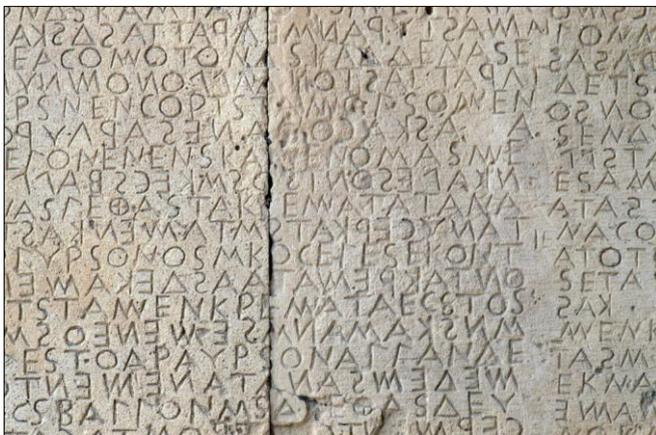
Au 7^e siècle avant notre ère, Athènes était l'une des plus importantes cités-États de la Grèce antique. Elle était gouvernée par un *archonte* (mot grec signifiant "dirigeant") et par l'*Aréopage*, un organe constitué d'anciens archontes, tous **aristocrates** (≡ une minorité d'hommes riches issus de familles anciennes et influentes). Toutefois, cette situation ne tardera pas à changer radicalement.

Le premier tournant eut lieu en 621, lorsque la loi orale (qui incluait la vendetta¹²) fut remplacée par un **code écrit**, qui ne pouvait être appliqué que par un tribunal. Il s'agissait

¹² Lorsqu'un meurtre était commis, la famille du défunt se chargeait de faire justice par ses propres moyens. Cela conduisait souvent à une escalade qui avait des conséquences délétères pour la communauté. C'est avec ce premier code écrit et la répression de la vendetta qu'apparaît à Athènes l'idée que l'État doit avoir le "monopole de la violence", tel que Max Weber l'a théorisé.

d'une innovation majeure : tous les citoyens alphabétisés pouvaient désormais acquérir une connaissance commune des lois, défendre leur cause devant le tribunal et, s'ils se sentaient injustement traités par le tribunal, faire appel à l'Aréopage. La connaissance du droit et la capacité à argumenter efficacement et à convaincre un auditoire devinrent ainsi des éléments prépondérants de la vie politique des citoyens.

Ce premier code écrit ne laissait cependant que peu de place à l'argumentation, l'archonte qui l'a rédigé, Draco, ayant décidé que tous les crimes seraient punis de mort. Lorsqu'on lui demanda pourquoi il pensait que le vol et le meurtre méritaient la même peine, il répondit que le vol méritait certainement la mort et qu'il regrettait seulement qu'il n'y ait rien de plus sévère pour punir le meurtre (nous utilisons encore aujourd'hui l'adjectif "draconien" pour qualifier des lois, des mesures politiques ou même des régimes alimentaires qui paraissent excessivement durs).



Partie du code juridique de Gortyn (en Crète, Grèce), inscriptions doriques sur des dalles de pierre, 5e siècle avant notre ère. Photo de Walter Charles Mills.

C'est Solon, dans les années qui suivirent son élection comme archonte en 594 avant notre ère, qui abrogea les lois de Draco et les réécrivit, annulant la peine de mort sauf en cas d'homicide volontaire (l'homicide involontaire était alors puni par l'exil).

Mais Solon fit bien plus : il donna à **chaque citoyen athénien le droit de participer** aux réunions de l'assemblée (appelée *Ecclesia*) et constitua un conseil de 400 membres (la *Boulè*) qui serait chargé de diriger l'État. Avant Solon, seule une poignée d'aristocrates dirigeait la cité-État ; après lui, chaque citoyen – c'est-à-dire chaque homme libre possédant des terres – pourra activement jouer un rôle politique.

Enfin, pour donner toutes ses chances à ce nouveau cadre, Solon décida d'une autre mesure : **il annula toutes les dettes**, entraînant une redistribution complète des richesses vers plus d'égalité. En effet, comment un "homme libre" pourrait-il être indépendant dans ses décisions s'il est lié par des dettes importantes envers autrui ? De plus, si une dette n'était pas honorée par un débiteur, son créancier était autorisé à le réduire en esclavage... ce qui réduisait d'autant le nombre d'hommes capables de participer à la vie de la cité.

En 561 avant notre ère, un aristocrate nommé Peisistratos, qui s'était rendu célèbre en prenant la tête d'un des ports de la ville voisine de Mégara, commença à comploter et à favoriser les alliances, dans le but de devenir le **tyran** d'Athènes. En grec ancien, le mot τύραννος [*túrannos*] désignait un souverain et n'avait pas la même connotation négative

que le français *tyran* (un dirigeant cruel et narcissique). Après deux tentatives infructueuses qui se soldèrent par des exils temporaires, Peisistratos revint avec une petite armée en 546, prit la ville et resta au pouvoir jusqu'en 528.

Peisistratos ne modifia pas les lois existantes, cherchant plutôt à assurer la **stabilité politique** au cours d'un règne qu'Aristote qualifiera plus tard de tempéré et d'équitable. Il encouragea l'agriculture, le commerce et la vie culturelle à Athènes¹³. Il permit à l'aristocratie de conserver la plupart de ses privilèges, tout en réduisant les impôts pour la classe subalterne et en créant des emplois (avec la construction du premier aqueduc d'Athènes notamment).

À sa mort, son fils Hippias lui succéda et régna aux côtés de son frère Hipparque. Mais après l'assassinat de ce dernier, le règne d'Hippias tourna à l'oppression. Il fut finalement renversé avec l'aide des Spartiates, et Athènes connut bientôt une nouvelle période de démocratie. **Des réformes** remarquables furent introduites par Clisthène (en 508, il réorganisa la population en nouveaux groupes administratifs – appelés *dèmes*, du grec δῆμος [*demos*], "le peuple" – dans lesquels chaque homme de plus de 18 ans devait être enregistré) et Éphialtes (qui, en 462, a réduit le pouvoir de l'Aéropages à un tribunal pénal et permit aux citoyens des classes inférieures d'en faire partie).

Notons que toutes ces réformes eurent lieu pendant une période de **conflit** continu avec les envahisseurs perses (499-449 AEC). En 480 avant notre ère, l'alliance grecque – composée d'Athènes, de Sparte, de Corinthe et d'autres cités-États, et dirigée par le général athénien Thémistocle – remporta la bataille navale de Salamine, malgré une forte



Buste de Périclès (429 EAC)
copie d'un original grec.

infériorité numérique. Si cette victoire marqua le début de la retraite des Perses, la guerre se poursuivit pendant 30 ans sur terre et sur mer. L'armée athénienne étant une armée de milice (=constituée de citoyens dont le devoir est de servir de protecteurs à leur cité), cette période de luttes et d'alliances favorisa probablement la démocratie athénienne.

À la mort d'Éphialte, en 461, la direction politique est confiée à son adjoint, Périclès. C'est de cette époque que les spécialistes modernes datent le début de l'**âge d'or athénien**, également connu sous le nom d'âge de Périclès. La guerre gréco-perses s'achève et une nouvelle ère de prospérité s'ouvre, Athènes **s'assurant la suprématie navale et menant**

¹³ Son règne fut particulièrement favorable aux arts de la parole, avec l'introduction de deux nouvelles formes de poésie orale, le dithyrambe (hymne chanté et dansé en l'honneur de Dionysos) et la tragédie (forme théâtrale dans laquelle le protagoniste lutte contre un destin malheureux et inévitable). Ces deux formes sont apparues deux à trois générations après que le code écrit soit entré en vigueur, et pourraient être interprétées comme une résurgence du mode de vie archaïque (liens du sang, vendetta et gouvernement aristocratique) suite à sa répression.

des conquêtes impérialistes tout autour de la mer Méditerranée, étendant ainsi son influence.

Grand orateur et homme d'État habile, Périclès est élu général (grec : *strategos*) en 445. L'armée étant constituée de citoyens de la classe inférieure, Périclès, qui souhaitait renforcer la domination militaire d'Athènes, courtisait et favorisait le *démos*. C'est à cette époque que l'Acropole est construite pour célébrer la puissance d'Athènes et plaire aux dieux. Puis, dès 431, Périclès dirigea Athènes pendant les deux premières années des **guerres du Péloponnèse** contre Sparte et ses alliés ; mais il mourut l'année suivante d'une grave **épidémie** (longtemps qualifiée de peste, mais plus probablement de typhus ou de fièvre typhoïde) qui affaiblit la cité et contribua finalement à sa défaite contre Sparte.



L'acropole ("ville haute" en grec) d'Athènes.

En 413, une expédition athénienne contre Syracuse (en Sicile, alors sous la domination de Sparte) se solde par un désastre ; et en 405, à la bataille d'Aegospotami, la flotte athénienne est complètement détruite par les Spartiates, soutenus par les Perses. Les autres alliés de Sparte, Corinthe et Thèbes, demandent l'anéantissement d'Athènes et l'asservissement de leurs citoyens, mais les Spartiates – qui ont désormais pris le contrôle de toutes les colonies d'Athènes – refusent. Au lieu de cela, ils installent à Athènes un régime à leur solde, connu sous le nom des Trente Tyrans.

Cependant, en 403, les forces athéniennes reprennent le contrôle. **La démocratie est rétablie** et durera encore 60 ans (c'est durant cette période que Platon vécut la plus grande partie de sa vie). Elle prend définitivement fin en 338 avant notre ère, avec la conquête de la ville par Philippe II de Macédoine, le père d'Alexandre le Grand. Il s'établit comme chef suprême (grec : *hégémon*) de la Macédoine et d'une fédération nouvellement formée de cités-États grecques soumises à son règne.

Cooptation et concurrence

Lorsque l'on examine les nombreuses luttes politiques athéniennes, il faut garder à l'esprit que les "citoyens" ne représentaient qu'une fraction de la population globale. Seuls les Athéniens adultes de sexe masculin ayant achevé leur formation militaire avaient le

droit de voter et de participer aux assemblées. Avec des variations au cours des 5^{ème} et 4^{ème} siècles, cela ne représentait que 10 à 20 % du nombre total d'habitants. Les femmes et les enfants étaient exclus, de même que les esclaves, les esclaves affranchis et les métèques¹⁴ (étaient ainsi nommés les Grecs issus d'autres cités). La signification du mot **démocratie** – du grec ancien δῆμος [*demos*], "peuple" et κράτος [*krátos*], "pouvoir, règle" – exige donc un examen plus approfondi.

- **Les femmes athéniennes** n'avaient que peu de droits, car de nombreux lieux publics et fonctions sociales leur étaient interdites. Elles ne pouvaient pas posséder de terres, n'avaient aucune indépendance financière, et les mariages arrangés étaient la norme. Leur rôle consistait à s'occuper de l'οἶκος [*oikos*], le mot grec pour "maison, foyer", et restaient le plus souvent à l'intérieur. Les femmes que l'on pouvait voir dans les rues étaient soit trop pauvres pour avoir des serviteurs, soit des esclaves, soit des prostituées ou des courtisanes. Notons que le contrôle exercé sur les femmes athéniennes fut à son comble pendant la période classique, lorsque des lois visant à la ségrégation des sexes furent mises en œuvre. Notons aussi que cette discrimination était une particularité athénienne ; les femmes de Sparte pouvaient quant à elles posséder des terres et s'entraîner avec les hommes aux arts de la guerre.
- Les **esclaves** constituaient de loin le groupe le plus important vivant à Athènes, puisque si un ménage athénien moyen possédait de 3 à 4 esclaves, travaillant comme domestiques ou dans l'agriculture, un riche Athénien pouvait en posséder jusqu'à 50 (information donnée par Platon qui possédait lui-même cinq esclaves à la fin de sa vie). Un propriétaire d'esclaves gagnait de l'argent en les louant, par exemple pour travailler dans les mines d'argent, et pouvait vivre de ces revenus (les esclaves eux-mêmes recevaient une petite somme d'argent chaque année). À partir de ces données,¹⁵ il est facile de comprendre que les esclaves représentaient une source considérable d'énergie (et de temps) et que, sans eux, la démocratie athénienne n'aurait probablement pas existé du tout. Enfin, et ce n'est pas le moins important, ils n'étaient pas grecs pour la plupart. Faits esclaves à l'issue d'une guerre, par la piraterie et vendus par des marchands, ces hommes et ces femmes étaient considérés comme des "possessions", comme c'était le cas de la Babylonie à l'Égypte et à Rome.
- Les Grecs originaires d'autres cités-États n'avaient aucun droit de citoyenneté à Athènes, mais ils pouvaient vivre dans la ville en vertu du statut spécial de **métèque**, créé vers la fin du 6^e siècle avant notre ère. Ils venaient à Athènes en quête d'opportunités économiques ou pour fuir les persécutions, et bien qu'ils ne bénéficiaient pas des privilèges des citoyens, ils partageaient les mêmes devoirs : se soumettre au service militaire obligatoire et payer des impôts. Ils avaient néanmoins accès aux tribunaux et, parce qu'ils parlaient grec, ils étaient considérés comme faisant partie du même groupe culturel, apte à comprendre les lois et les coutumes.

De ce rapide aperçu, nous pouvons conclure que – comme dans les démocraties européennes d'aujourd'hui – la reconnaissance de citoyenneté était basée sur l'idée qu'un

¹⁴ Grec ancien μέτοικος (*métoikos*), de metá, indiquant le changement, et oikos, "maison, habitation".

¹⁵ Un recensement effectué entre 317 et 307 av. J.-C. par le tyran Démétrius Phalère aboutit aux chiffres suivants pour l'ensemble de l'Attique : 21 000 citoyens, 10 000 métis et 400 000 esclaves.

groupe homogène partageant une égalité relative était nécessaire pour que ce type de gouvernance fonctionne. Les citoyens athéniens prenaient leurs décisions entre pairs (c'est-à-dire entre personnes appartenant à un même groupe socio-politique), cooptés¹⁶ sur la base de leur filiation et de leur sexe. Si les critères de cooptation dans la Suisse d'aujourd'hui, par exemple, sont plus inclusifs¹⁷, le principe reste le même : l'appartenance ou l'exclusion au statut de citoyens dépend de la décision des citoyens existants, qui ont naturellement tendance à protéger leur propre avantage.

Une différence majeure entre la démocratie antique et la démocratie moderne réside dans le fait que la première était une démocratie directe (= les citoyens décident directement des lois) tandis que la seconde est une démocratie représentative (= les citoyens élisent des personnes pour les représenter)¹⁸. Les rôles sociaux athéniens étaient beaucoup plus définis et solides que ceux auxquels nous sommes habitués.

Cette Athènes gouvernée par des hommes, tous membres de l'armée, devint de plus en plus puissante par l'accumulation de conquêtes, de terres et d'esclaves. Mais c'était aussi un état d'esprit, une attitude cultivée par les citoyens : la **compétition** était ainsi un motif central de la politique athénienne. Elle est désignée par le mot grec ancien *αγων* [*agon*], qui signifie "compétition, concours, dispute", utilisé pour décrire l'attitude consistant à essayer de surpasser les autres hommes et atteindre l'excellence. L'esprit agonistique s'exprimait dans les sports athlétiques (pensons aux jeux olympiques), mais aussi dans la guerre ; dans les concours de théâtre et de poésie, mais aussi dans les tribunaux et la politique, toutes activités qui n'étaient exercées que par des hommes (au théâtre, les hommes jouaient les rôles féminins aussi bien que les rôles masculins).



Amphore offerte au vainqueur des Jeux panathénaïques (l'un des événements sportifs les plus importants de l'Athènes classique, qui se tenait tous les quatre ans), montrant des hommes courant nus, comme le voulait la coutume. Fabriquée en argile, vers 500 avant notre ère.

¹⁶ La cooptation, au sens sociologique, désigne la création d'un groupe homogène par la sélection de ses membres sur la base de critères définis (qui peuvent concerner la langue, les idées et/ou les croyances, mais aussi la couleur de peau, le sexe, les vêtements, le mode de vie, etc.)

¹⁷ Les femmes ont le droit de vote au niveau fédéral depuis 1971, et les étrangers peuvent demander la nationalité suisse après un certain nombre d'années passées dans le pays, sous certaines conditions.

¹⁸ La Suisse est un cas particulier à cet égard, puisque les lois sont régulièrement soumises au vote du peuple, tandis que la plupart des décisions sont prises par ses représentants au Conseil national (chambre basse) et au Conseil des États (chambre haute). D'où l'expression de *démocratie semi-directe*.

Cet esprit d'émulation constante explique en partie l'importance du souci de la politique pour tous les citoyens. Pour reprendre les mots de Périclès :

Nous ne disons pas qu'un homme qui ne s'intéresse pas à la politique est un homme qui s'occupe de ses affaires, nous disons qu'il n'a rien à faire ici.¹⁹

La vie d'un Athénien **était une vie publique**, et la notion même de "citoyen privé" semble déplacée dans la Grèce antique en général. Il en va de même pour la religion : à l'époque, personne ne se sentait obligé de croire "personnellement" aux dieux, il ne s'agissait pas d'une question de croyance ou de conviction privée, mais d'harmonie sociale. Cela faisait partie du devoir que tous les individus avaient envers la perpétuation et la prospérité de la cité, la *polis*.

Il était courant de voir des **débats** publics se dérouler sur l'*ἀγορά* [*agora*]²⁰, un mot qui désigne une ancienne place ou un marché, mot encore utilisé de nos jours. Les débats étaient un élément essentiel de la vie, parallèlement à la lutte pour l'influence et le pouvoir au sein de l'assemblée générale, l'*Ecclésia*. Tout citoyen pouvait faire une nouvelle proposition, exprimer son opinion ou soumettre une nouvelle loi, situation unique parmi les sociétés antiques, et soulignant l'importance de l'art de la persuasion. Cependant, ce n'est pas en Grèce que l'art rhétorique est né, mais dans une colonie grecque.

La rhétorique, l'art de la persuasion

Le terme rhétorique vient du grec ancien *ῥητορικὴ τέχνη* [*rhetorikè tékhne*], qui se traduit par "l'art ou la technique de l'orateur". Également appelé *art oratoire*, on peut la définir comme l'art d'utiliser le langage pour persuader un public.

De fait, la rhétorique est antérieure à son histoire écrite : les humains ont essayé de se convaincre les uns les autres probablement depuis que le langage existe. De nombreux textes écrits par différents peuples – Chinois, Hébreux, Indiens, Égyptiens, etc. – en témoignent. Mais la culture grecque a inventé et perfectionné deux choses : d'une part, la rhétorique en tant qu'ensemble de techniques (une *pratique*) ; d'autre part, une théorie de cet art, qui réfléchit à ses objectifs, à ses potentialités et à ses limites.

La rhétorique grecque naquit vers 465 AEC en Sicile (alors une colonie intégrée à la *Magna Græcia*, la "Grande-Grèce"), lorsqu'une guerre civile se termina par l'expulsion des tyrans locaux. Les citoyens qui avaient été dépossédés de leurs terres par ces derniers réclamèrent ce qui leur appartenait, ce qui donna lieu à un grand nombre de conflits judiciaires. Les avocats n'existant pas à l'époque, les citoyens avaient un besoin urgent de trouver des moyens de défendre leur cause.

Un philosophe sicilien nommé Corax, disciple d'Empédocle, jeta les bases du premier art oratoire. Son travail sera poursuivi par son propre disciple, Tisias, et par un autre

¹⁹ *Oraison funèbre*, Thucydide II.40, trad. Rex Warner (1954).

²⁰ De ἄγειρω (*ageíro*), signifiant "rassembler".

disciple d'Empédocle, Gorgias, qui s'installera plus tard à Athènes et connaîtra un grand succès en circulant entre les cités grecques. Une nouvelle profession était née, celle des *rhéteurs*. Ils fournissaient à tous les plaignants dans les conflits judiciaires un outil leur permettant d'obtenir gain de cause, moyennant une rémunération pour ce service. Ils furent bientôt de plus en plus nombreux, stimulant la concurrence... et les prix.

La rhétorique n'argumente pas sur la base de ce qui est vrai, mais de **ce qui est plausible**. Le concept de εἰκός [*eikós*] exprime cette manière de valider un argument par son pouvoir de persuasion. Prenons le domaine judiciaire : personne ne détiendra jamais la vérité objective de ce qui s'est réellement passé dans une affaire criminelle, mais les avocats et les procureurs trouveront des éléments de preuve, des liens et des hypothèses, qu'ils arrangeront de manière à influencer l'opinion du jury. La vérité objective peut, ou non, se cacher derrière les arguments les plus plausibles... D'où un danger : un bon rhétoricien pourrait en fait gagner son procès en dépit de la vérité.

C'est l'enseignement même de Gorgias : pour apprendre la rhétorique, il faut s'entraîner en défendant avec la même conviction les deux parties en conflit. Protagoras, également célèbre orateur et enseignant,²¹ partageait le même principe, lui qui fut l'inventeur d'une technique qui consistait à "faire passer l'argument le plus mauvais (ou le plus faible) pour le meilleur (le plus fort)". Il aurait également dit qu'"il y a deux côtés à chaque question", comme une façon de penser à la thèse et à l'antithèse. Plus importante encore est sa maxime selon laquelle "l'humain est la mesure de toute chose" (cf. chapitre 3), car elle oriente la stratégie rhétorique vers la connaissance de son public, de l'auditoire à laquelle s'adresse le rhéteur. Quelles sont les attentes de ce public, quelles sont ses connaissances spécifiques et son cadre de référence ? En faisant appel à leur représentation du monde, à leur subjectivité, à leurs émotions, un rhétoricien habile aura en effet une longueur d'avance et pourra plus facilement obtenir le résultat escompté.

Le relativisme de Protagoras lui aurait permis de défendre n'importe quelle cause, et c'est probablement ce qui a conduit Socrate et Platon à le critiquer, tout comme ils critiquèrent Gorgias et d'autres hommes que l'on appelait les **sophistes** : des hommes spécialisés dans des domaines liés aux arts du langage et de la persuasion (grammaire, rhétorique, droit, philosophie) et qui vendaient leurs services au plus offrant. De nos jours, le mot "sophiste" est encore utilisé pour désigner des orateurs enclins à la manipulation, usant d'arguments fallacieux et tirant avantage des émotions d'autrui.

Mais les choses ne sont peut-être pas si simples, comme nous le verrons en étudiant Platon, Aristote et Nietzsche. La rhétorique, en tant qu'art de la persuasion, est utilisée par tous les philosophes, non pas comme une fin en soi, mais comme un outil. Or peut-on vraiment séparer l'outil et celui qui le manie ? La question est plus que jamais d'actualité,

²¹ Connu pour son implication dans la vie politique de la Grèce antique, Protagoras était un ami de Périclès et a participé à la rédaction de nouveaux textes de loi. Pendant une quarantaine d'années, il voyagea d'une ville à l'autre en tant que rhéteur professionnel. Protagoras aurait été (selon Diogène Laërce) l'un des premiers à participer aux concours de rhétorique des Jeux olympiques. Il a également écrit plusieurs ouvrages, dont un traité d'éristique, une branche de la rhétorique spécialisée dans l'argumentation visant à contester les arguments d'autrui. Le mot "éristique" vient d'*Eris*, la déesse grecque du chaos, du conflit et de la discorde.

car la rhétorique est aujourd'hui omniprésente dans tous les domaines du discours. Dans les tribunaux, le management, dans le marketing, dans les médias, et bien sûr en politique, ceux dont les arguments n'atteignent pas leur public perdent, et ceux qui sont capables de défendre leurs opinions (vraies ou fausses) de manière convaincante l'emportent.

Techniques rhétoriques et biais cognitifs

Étudions plus en détail quelques-unes des techniques inventées par les rhétoriciens grecs. C'est l'occasion de nous demander : comment de telles techniques peuvent-elles agir aussi efficacement sur l'esprit humain ? Sommes-nous si faciles à manipuler ?

Platon et Aristote ont tous deux déclaré qu'il ne fallait pas utiliser la rhétorique pour convaincre quelqu'un de quelque chose de faux. Mais il est évident que tout le monde n'adhère pas à cette norme morale. De plus, l'esprit humain est fait de telle manière qu'à l'aide de certaines astuces il est possible de lui faire croire que l'orateur dit la vérité. Nous sommes donc confrontés à la nécessité de nous défendre :

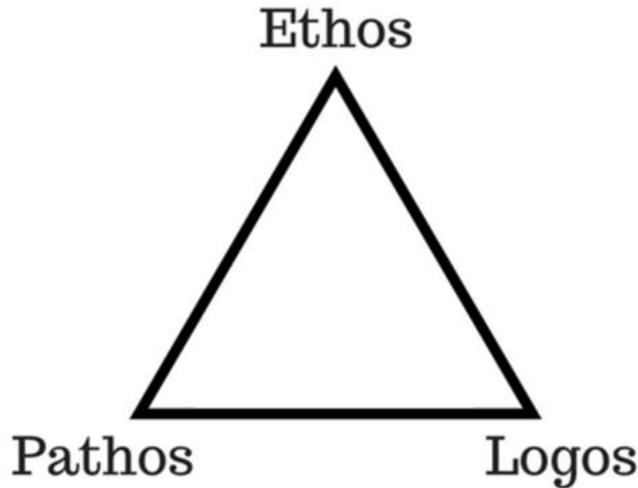
Il serait étrange que l'incapacité de se défendre au moyen du corps soit honteuse, et qu'il n'y ait pas de honte à être incapable de le faire avec la parole ; cette dernière est plus caractéristique de l'être humain que l'utilisation du corps. Et si l'on soutient que l'on peut faire beaucoup de mal en utilisant injustement ce pouvoir de la parole, cette objection s'applique à toutes les bonnes choses, à l'exception de la vertu, et surtout aux choses les plus utiles, comme la force, la santé, la richesse et la stratégie militaire ; car en les utilisant avec justice, on ferait le plus grand bien, et avec injustice, le plus grand mal.²²

Dans son traité sur la rhétorique, l'un des ouvrages les plus importants jamais écrits sur le sujet, Aristote nous invite à une pratique d'autodéfense en matière de discours.

Mais il va plus loin, en disant qu'il est de la responsabilité de ceux qui connaissent la vérité de faire l'effort de la transmettre avec le maximum d'efficacité. D'autre part, il est de la responsabilité de toutes et tous de faire en sorte que les menteurs ne puissent pas avoir le dessus simplement parce qu'ils maîtrisent mieux la rhétorique. L'apprentissage de la rhétorique est donc essentiel pour tout un chacun.

Aristote a défini trois pôles qui synthétisent la structure de base de l'art de la persuasion. Le premier est l'**ethos**, l'attitude de l'orateur, son style et sa posture, assurant l'auditeur de sa crédibilité (=le fait qu'on puisse le croire, lui faire confiance). Le deuxième est le **logos**, la capacité d'argumentation rationnelle. Le troisième est le **pathos**, la manière dont un orateur fait appel aux émotions, tant positives que négatives. Toutes les techniques rhétoriques s'inscrivent dans ce triangle, entre ces trois pôles qui nous rappellent comment la parole est toujours d'abord une relation entre différents individus.

²² Aristote, *De la rhétorique*, Livre 1, 1355 a-b.



Le triangle rhétorique est un moyen facile de garder cela à l'esprit : lorsque l'on écoute un discours ou que l'on participe à un débat, on peut travailler sur ces trois aspects pour déchiffrer l'intention de l'orateur ou renforcer sa propre capacité à persuader un auditoire. Tout dépend aussi de ce dernier : vos interlocuteurs en savent-ils beaucoup sur le sujet traité ? Sont-ils en colère ou enthousiastes à son égard ? Feront-ils confiance à un orateur énergique ou plutôt calme ? Soulignons le fait que la rhétorique a été conçue pour convaincre des êtres humains *particuliers* dans un contexte *particulier*.

Au cours du 20^e siècle, les psychologues du comportement ont proposé une nouvelle façon d'aborder ce sujet : si nous pouvons être convaincus de quelque chose de faux, c'est parce que nous avons des habitudes mentales qui inhibent notre capacité à penser logiquement. Les rhétoriciens utilisent ces **biais**, soit par des arguments fallacieux (*logos*), soit par le charisme, le langage corporel et la mise en scène (*ethos*), soit en faisant appel aux désirs, aux frustrations et aux insécurités du public (*pathos*).

Examinons quelques biais, en parallèle avec les techniques qui en tirent avantage.

Biais cognitifs ²³	Technique rhétorique
<p><u>Le conformisme</u> : Tendence à adopter les mêmes croyances que les personnes qui vous entourent, ou à supposer que la majorité prend toujours la bonne décision.</p>	<p>L'argument <i>ad populum</i> (= <i>de la majorité</i>) consiste à faire appel à ce qui est supposé être accepté par tous. "Comme tout le monde le sait", "Tout le monde est d'accord pour dire que", etc.</p>
<p><u>Effet de halo</u> : Tendence à percevoir les attributs d'une personne comme couvrant plus de domaines qu'elle n'en couvre en réalité. Par exemple, les gens ont tendance à accorder du crédit à un auteur célèbre, à un président ou à toute autre figure d'autorité, sans tenir compte de leur expertise réelle dans le domaine concerné.</p>	<p>L'<i>argument d'autorité</i> consiste à revendiquer le soutien d'une autorité reconnue comme preuve de la valeur d'un argument. "Socrate/Jésus/Napoléon/Einstein a dit cela", "M. X, docteur en finance, garantit cela", "Le professeur a dit que", "Papa a dit que", etc.</p>

²³ Le terme "cognitif" vient du verbe latin *cognoscere*, "connaître" => il se rapporte à la partie des fonctions mentales qui traite de la logique, par opposition au terme "affectif" qui traite des émotions.

<p><u>Erreur fondamentale d'attribution</u> :</p> <p>Tendance à croire que sa propre valeur (ou celle de sa profession, de son pays, de sa couleur de peau, de sa culture, etc.) est le fruit de ses efforts et de son génie inné, tandis que celle des autres est due à la chance, voire à la ruse.</p>	<p>L'argument <i>ad hominem</i> consiste à attaquer quelqu'un personnellement, dans le but de discréditer ses idées. L'orateur se place ainsi automatiquement en position de supériorité morale. L'utilisation du racisme et de la stigmatisation ("les Juifs sont intéressés par l'argent", "les Noirs sont des gens violents", etc.), de manière explicite ou implicite, recourt à la même technique, tout en mettant en œuvre une <u>généralisation abusive</u>.</p>
<p><u>Biais d'ancrage</u> : tendance à trop se concentrer sur un seul élément d'information plutôt que sur toutes les informations disponibles. ⇒ Soit la première information, soit la plus récente, soit la plus émotionnelle.</p> <p><u>Heuristique de disponibilité</u> : tendance à accorder trop d'importance aux informations dont nous disposons, alors que nous n'avons pas effectué de recherches systématiques.</p>	<p>Un orateur commence toujours par créer un cadre de référence, en choisissant de rappeler à ses auditeurs certains événements spécifiques, afin de les préparer à adhérer à ses arguments. Lorsque cette sélection ne reflète pas la réalité, on parle de "<u>cherry picking</u>", c'est-à-dire que l'orateur opère un choix volontairement incomplet de faits, et cherche à manipuler les émotions de l'auditoire avec des exemples frappants, souvent sortis de leur contexte.</p>

Le pouvoir de la parole

Pour conclure ce chapitre sur la politique et le langage, jetons un coup d'œil sur la vision du monde de l'un des plus célèbres rhéteurs, aussi appelés "sophistes" (c'est-à-dire littéralement des "savants", des personnes possédant un savoir, une technique).

En effet, Gorgias (483 - 375 AEC) ne s'est pas contenté d'inventer de nouvelles techniques rhétoriques et de les enseigner, il a réfléchi à la nature du monde, se questionnant en particulier sur la nature du discours. Voici sa conclusion :

1. Rien n'existe ;
2. Même si quelque chose existe, on ne peut rien en savoir ; et
3. Même si l'on peut savoir quelque chose à son sujet, cette connaissance ne peut pas être communiquée à d'autres.
4. Même si elle peut être communiquée, elle ne peut pas être comprise.

Dans le premier énoncé, nous reconnaissons une attaque contre Parménide, lequel avait écrit que suivre "le chemin de ce qui est" est la seule façon d'atteindre la vérité. Gorgias écrit contre Parménide précisément parce que l'affirmation de Parménide semblait si évidente : en montrant combien il est facile de la retourner, il démontre le pouvoir de la parole. Car nous pouvons dire que "rien n'existe", et c'est peut-être faux, mais cela produit un effet (la rhétorique se base sur ce qui est *plausible* et non sur ce qui est *vrai*).

Ce n'est pas tout. Lorsque Gorgias adopte la position opposée – en disant que rien n'existe – il implique que le principe d'identité ("un chat est un chat") est une illusion. Ce qui a pour conséquence que les définitions que nous donnons des choses ne contiendraient en elles-mêmes aucune vérité : leur seul pouvoir réside dans la façon dont elles sont utilisées dans un débat (= comment elles produisent un effet). Remarquez qu'il ne dit pas que les définitions sont vraies lorsqu'elles sont convaincantes, mais qu'il se débarrasse complètement de la notion de vérité en affirmant que la connaissance est impossible, position sceptique²⁴ par excellence.

Dans les deux dernières déclarations, Gorgias va de l'avant en amplifiant sa position, affirmant que la communication [fidèle] et la compréhension [adéquate] sont impossibles. Tout interlocuteur communiquera toujours ce qu'il veut dire et comprendra ce qui a été dit à *sa manière*, subjectivement. Gorgias donne l'image d'un monde où le solipsisme est la règle, où la vérité n'est qu'une performance et où la parole est pouvoir.

*

²⁴ Dérivé du grec ancien σκεπτικός (*skeptikós*), qui signifie "réfléchi, curieux", le mot "sceptique" désigne aujourd'hui une personne qui doute de tout, y compris de la possibilité de la vérité.

SOCRATE

Socrate (470 - 399 AEC) est l'une des figures les plus importantes et les plus énigmatiques de l'histoire de la philosophie : importante parce que sa méthode, ses idées ainsi que sa prise de position contre les sophistes allaient changer la donne et inspirer de nombreux penseurs ; énigmatique parce qu'il n'a rien écrit lui-même, ce qui nous met au défi de reconstruire sa personnalité et ses idées à partir de témoignages.

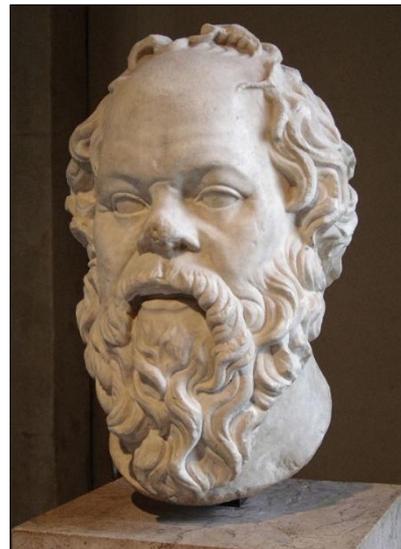
Parmi ces derniers, les dialogues de Platon constituent incontestablement la pièce maîtresse. Platon fut le disciple de Socrate pendant 9 ans, de 407 à la mort de son maître en 399. Il commence alors à écrire des dialogues dont Socrate est le principal protagoniste. On parlera dès lors de deux figures : le Socrate historique d'une part, et le personnage de Platon d'autre part. Pourtant, ces deux figures se sont révélées souvent impossibles à différencier, ce que les chercheurs évoquent en parlant du "problème de Socrate".

La sage-femme, le taon et le poisson-torpille

Né en 470 à Alopéké, une ville située à quelques kilomètres hors des murs d'Athènes mais faisant partie de la cité-État, Socrate est issu d'une famille athénienne de classe inférieure, d'un père tailleur de pierre et d'une mère sage-femme.

La légende raconte que, dès son plus jeune âge, il s'intéresse aux débats publics ; mais comme les mineurs n'ont pas le droit d'entrer sur l'*agora* et d'y participer, le jeune Socrate se rend dans les boutiques voisines pour discuter avec les marchands.²⁵ Il participera bientôt à la vie politique athénienne, devenant une figure incontournable de la cité.

Une question a longtemps préoccupé les spécialistes : **qui Socrates eut-il comme professeurs ?** en d'autres termes, dans quelle mesure Socrate est-il à l'origine de ce que l'on présente comme "sa" philosophie ? Certaines sources affirment qu'il a discuté de questions philosophiques avec Aspasia, une femme érudite de Milet et concubine de Périclès. Plus pertinente peut-être est l'indication de Platon selon laquelle Socrate aurait assisté à au moins



Tête de Socrate, par Lysippos, 1^{er} siècle de notre ère (Louvre).

²⁵ Cette histoire est racontée par Xénophon, un autre disciple de Socrate, qui, comme Platon, a écrit plusieurs dialogues dont Socrate est le principal protagoniste (cf. *Memorabilia*, 4.2.1).

quelques cours de Prodikos de Céos, un sophiste spécialisé dans l'éthique et la sémantique. Dans un autre dialogue de Platon, nous voyons Socrate discuter avec Parménide... mais de nombreux spécialistes doutent que ils se soient jamais rencontrés, en raison de leur différence d'âge. Dans l'ensemble, nous pouvons affirmer que Socrate a été influencé par Parménide, Héraclite et certains penseurs de son époque, y compris des sophistes ; qu'il a récolté ce qui circulait de théories et de préoccupations dans l'air de son temps.

Bien que la légende raconte comment Socrate aurait passé tout son temps à des discussions philosophiques, il serait devenu tailleur de pierre comme son père, et aurait un temps gagné sa vie de cette manière. Dans le *Théétète*, Platon écrit que Socrate a aussi pris du côté de sa mère, affirmant que si elle avait été une sage-femme pour les corps, lui était devenu sage-femme pour les âmes.²⁶ Socrate est l'inventeur d'une technique que Platon appelle la **maïeutique**, consistant à aider les hommes à « accoucher » de beaux discours. C'est l'idée que nous connaissons déjà la vérité, bien que nous l'ayons « oubliée », et qu'il nous suffit d'être guidés pour la faire naître à nouveau au grand jour.

Cela nous indique également que Socrate aimait la compagnie, l'échange, le partage, et qu'il n'aurait pas pu s'épanouir seul dans un désert. Homme très social, il appréciait l'**amitié** (grec *φιλία*, *philia*) et la vie au sein de la communauté.

Vers la cinquantaine, Socrate épouse Xanthippe, une femme beaucoup plus jeune que lui comme le voulait la coutume. Ils eurent ensemble trois garçons qui, selon Aristote, se sont révélés être « des imbéciles et des cancre »²⁷. Xanthippe elle aussi avait une réputation, que l'on peut lire dans cet extrait de Xénophon, au carrefour de la misogynie athénienne ordinaire et du politiquement incorrect cher à Socrate :

SOCRATE : "[...] la nature de la femme n'est vraiment pas inférieure à celle de l'homme, si ce n'est par son manque de jugement et de force physique. Si donc l'un de vous a une femme, qu'il entreprenne en toute confiance de lui enseigner tout ce qu'il veut qu'elle sache."

ANTISTHÈNE : "Si c'est ton point de vue, comment se fait-il que tu ne mettes pas en pratique ce que tu prêches en éduquant toi-même Xanthippe, mais que tu vives avec une femme qui est la plus difficile à vivre de toutes les femmes qui existent – oui, ou de toutes celles qui ont jamais existé, je suppose, ou qui existeront jamais ?"

SOCRATE : "Parce que j'observe que les hommes qui veulent devenir des cavaliers experts ne prennent pas les chevaux les plus dociles, mais plutôt ceux qui ont une forte tête, pensant que s'ils peuvent gérer ce type de chevaux, ils pourront facilement gérer n'importe quel autre cheval. Mon parcours est similaire. C'est avec l'humanité dans son ensemble que je souhaite traiter et m'associer ; je l'ai donc choisie, certain que si je peux la supporter, je n'aurai aucune difficulté dans mes relations avec le reste de l'espèce humaine".²⁸

²⁶ Platon a peut-être inventé cette histoire, puisque le *Théétète* date de 369 avant notre ère, soit trente ans après la mort de Socrate. Des chercheurs ont souligné le fait que la maïeutique était en fait utilisée dans des dialogues antérieurs, même si elle ne s'inscrivait pas dans le même cadre théorique.

²⁷ Aristote, *Rhétorique*, 2.15.

²⁸ Xénophon, *Symposium*, 2.10.

Dans l'ensemble, Socrate a laissé l'image d'un citoyen loyal. Pas un homme riche, ni un héros, mais un homme ayant un but, une famille, et un hoplite (=nom des soldats athéniens) qui servit avec distinction sur le champ de bataille, prenant part à trois campagnes militaires pendant les guerres du Péloponnèse.

Sa réputation à Athènes était celle d'un **taon** : une personne qui "pique", qui interfère avec le *statu quo* en posant des questions qui dérangent, ne laissant pas en repos ni la communauté ni les autorités.²⁹ C'est probablement ce qui a conduit un groupe d'Athéniens à l'accuser, en 399, d'impiété et de corruption de la jeunesse, deux accusations sérieuses qui semblent avoir été conçues pour le faire taire. Platon mettra plus tard les mots suivants dans la bouche de Socrate :

Songez-y : si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre homme, — je le dis au risque de prêter à rire, — un homme attaché à vous par la volonté des dieux pour vous stimuler comme un taon stimulerait un cheval grand et de bonne race, mais un peu mou en raison même de sa taille, et qui aurait besoin d'être excité. Cet office est celui pour lequel le dieu semble m'avoir attaché à votre ville, et voilà pourquoi je ne cesse de vous stimuler, de vous exhorter, de morigéner chacun de vous, en l'obsédant partout, du matin jusqu'au soir. Non, juges, vous ne trouverez pas facilement mon pareil ; et par conséquent, si vous m'en croyez, vous me garderez précieusement. Seulement, il est bien possible que vous vous impatientiez, comme des gens ensommeillés qu'on réveille, et qu'alors, dans un mouvement de colère, vous écoutiez Anytos et me fassiez mourir étourdimement. Après quoi, vous passeriez le reste de votre vie à dormir ; à moins que le dieu, prenant souci de vous, ne vous envoyât quelqu'un pour me suppléer.³⁰

Cette image du philosophe comme empêcheur de tourner de rond, comme éveilleur des consciences, a perduré jusqu'à aujourd'hui. C'est l'idée que les gens ont tendance à s'endormir dans leur confort, à se reposer sur leurs acquis et ce qu'ils croient savoir, et que le philosophe vient toujours à nouveau remettre en question ces croyances.

Mais à une époque de troubles politiques, et alors qu'Athènes tentait de se remettre de la défaite contre Sparte, Socrate se fit des ennemis par les questions qu'il adressa au pouvoir politique athénien. Il critiquait notamment l'idée que la force fait le droit (=le droit du plus fort), défendant à l'inverse une justice qui ne dépend pas de la puissance pure, mais d'autres critères tels que la recherche de l'excellence et de l'harmonie. À l'issue de son procès, Socrate est condamné à mort. Les Athéniens lui permettent de mettre fin à ses jours de sa propre main, en buvant la **ciguë**, une plante aux fleurs toxiques.

²⁹ En français, le mot grec *mýops* se traduit par "taon" : tel un insecte qui dérange les chevaux, un tel individu ne laisserait pas les autres suivre leurs habitudes ennuyeuses sans les piquer.

³⁰ Platon, *Apologie*, 30e-31b. Trad. de Maurice Croiset.



La mort de Socrate, huile sur toile du peintre français Jacques-Louis David, 1787.

Si Socrate a été condamné, on peut en déduire que c'est parce qu'il rencontrait un certain succès. À qui ce succès faisait-il de l'ombre ? D'une part, ses idées étaient nouvelles et contredisaient de nombreux enseignements des sophistes, jusque-là auréolés de prestige. D'autre part, le magnétisme de Socrate avait attiré à lui un cercle d'hommes plus jeunes, dont certains, comme Platon, deviendront ses disciples et assureront son héritage.

Légitime, l'apparence physique de Socrate a fait l'objet de nombreuses remarques de la part des Grecs de son époque. Platon, par exemple, le comparait à un **poisson-torpille**, un poisson aux traits relativement hideux, capable d'étourdir les gens par une décharge électrique. Voici une synthèse éloquent de ce que l'on sait des principales caractéristiques de Socrate, tirée de la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* :

Les sources existantes s'accordent à dire que Socrate était profondément laid, ressemblant plus à un satyre qu'à un homme – et ne ressemblant pas du tout aux statues apparues plus tard dans l'Antiquité et qui ornent aujourd'hui les sites Internet et les couvertures de livres. Il avait des yeux écarquillés et globuleux qui se déplaçaient latéralement et lui permettaient, comme un crabe, de voir non seulement ce qui était droit devant lui, mais aussi ce qui se trouvait à côté de lui ; un nez plat et retroussé avec des narines évasées ; et de grosses lèvres charnues comme celles d'un âne. Socrate se laissait pousser les cheveux à la spartiate (alors qu'Athènes et Sparte étaient en guerre) et se promenait pieds nus et non lavés, muni d'un bâton et l'air arrogant. Il ne changeait pas de vêtements, mais portait le jour ce dont il se couvrait la nuit. Sa démarche était également particulière, parfois décrite comme une démarche si intimidante que les soldats ennemis gardaient leurs distances. Insensible aux effets de l'alcool et du froid, cela faisait de lui un objet de suspicion pour ses compagnons de campagne.³¹

Malgré (ou grâce à) cette apparence étrange, de nombreuses personnes, amis et disciples, se rassemblèrent autour de Socrate. Ses talents d'orateur sont bien sûr au cœur de cet attrait. Dans le microcosme athénien, où l'esprit agonistique était un moyen d'exprimer sa valeur, la rhétorique et les débats d'idées rassemblaient les gens et

³¹ <https://plato.stanford.edu/entries/socrates/#SocStr>, consulté le 15.11.2019.

s'articulaient autour de figures proéminentes. Mais Socrate n'était pas seulement un intellectuel de haut vol : il suscitait le désir de parler par la **persuasion** et la **séduction**. Les jeunes hommes voulaient se distinguer devant lui ; et certains voulaient aussi avoir avec lui une relation homoérotique, comme cela était courant à l'époque à Athènes.

Précisons que le terme "érotique" ne se rapporte pas seulement à la sensualité et à la sexualité, mais au fait d'attirer l'attention, les faveurs ou l'intérêt de quelqu'un. **Eros** était le dieu du désir et de l'amour, s'adressant aux âmes autant qu'aux corps, thème que Platon développe magistralement dans son dialogue *Le Banquet*. Si bien que la frontière entre la quête de connaissances et le désir d'être reconnu par un mentor, ou par un public (amis, collègues, croyants, fans, etc.), semble parfois bien mince, voire sujette à caution.

Ajoutons que les relations homosexuelles, faisant partie de la coutume dans l'Athènes d'alors, étaient codifiées : un jeune homme cherchait à séduire un homme mûr, qui lui offrirait des conseils afin d'accompagner son entrée dans l'âge adulte. Il s'agissait d'un processus identifiable à une **initiation**, et à une **éducation**. En effet, pourquoi chercherions-nous la sagesse si nous ne la *désirons* pas et si nous ne voulons pas ressembler à ceux que nous pensons être plus sages que nous ? La philosophie n'est pas la sagesse elle-même, mais un mouvement vers la sagesse.

Le meilleur des sophistes ?

Le combat de Socrate contre les sophistes renforce l'**ambiguïté** du personnage, puisqu'on peut se demander à bon droit s'il n'était pas un sophiste lui-même... et dans ce cas, le meilleur d'entre eux ?

C'est de cette querelle que sont nées certaines de ses positions et de ses arguments les plus forts. Plusieurs dialogues de Platon portent le nom d'un sophiste célèbre (Gorgias, Protagoras, Hippias, Cratyle), des dialogues dans lesquels on peut voir comment les positions respectives des sophistes ont posé **problème** à Socrate et à Platon.

Prenons l'exemple de Gorgias. On se souvient qu'il a ridiculisé Parménide en disant que "rien n'existe" est une proposition aussi valable que "tout existe", ce qui revenait à révoquer la possibilité de toute vérité identique à travers le temps, et donc finalement à rejeter la possibilité de toute connaissance. Selon Gorgias, le seul but de tout discours est de convaincre. Aucune déclaration n'est vraie ou fausse *en soi* (=en elle-même), mais seulement en fonction de son pouvoir de persuasion. Ainsi, un argument peut être efficace un jour et donc paraître plausible, mais inefficace dans d'autres circonstances, et donc paraître non plausible, indépendamment de la vérité ou de la fausseté de l'argument.

Pour Socrate, si l'on suivait Gorgias les affaires humaines seraient régies par le pouvoir de persuasion d'une élite, celle des meilleurs rhéteurs qui, conscients de leur avantage, vendraient leurs services au plus offrant (aristocrates, tyrans, ploutocrates, oligarques, démocrates, etc.) ; une critique qui n'a cessé d'être reprise depuis. Socrate quant à lui ne se serait jamais présenté comme un enseignant et n'aurait jamais demandé d'argent.

Que les sophistes éloignent la société athénienne des meilleures formes de gouvernement, voilà le danger selon Socrate et Platon, pour qui une société juste naîtrait lorsque chaque citoyen s'efforcerait d'atteindre sa propre excellence. Alors que dans la vision du monde de Gorgias, une partie de la société domine les autres, poussée par son intérêt personnel, sans qu'existe un objectif politique commun.

Socrate attaqua les sophistes sur leur manière d'argumenter, eux qui prétendaient pouvoir prouver n'importe quoi et son contraire, rendant toute connaissance relative. Mais, répond Socrate, si vous buvez une forte dose de poison, elle vous tuera quel que soit le contexte. Par conséquent, certaines choses ne sont pas seulement plausibles, mais vraies, et vraies à tout moment.

Qui donc peut nous donner des vérités fiables et nous faire comprendre, par exemple, ce qu'il convient de faire pour rester en bonne santé ? Certainement pas les sophistes, puisqu'ils ne possèdent pas **authentiquement** ce genre de connaissances. Les sophistes n'ont pas eux-mêmes étudié et compris l'art de la médecine : ils ne font qu'utiliser les conclusions qu'ils ont entendues des médecins et, grâce à leur adresse rhétorique, les ont rendues plus convaincantes, se donnant par là-même de l'importance. D'où la conclusion de Socrate : même si les sophistes défendent effectivement quelque chose de vrai, comme ils n'utilisent pas un savoir propre, ils ne savent pas ce qu'ils disent.

Ceux que nous devrions écouter, ce ne sont donc pas les sophistes, mais les véritables **experts**. Ils savent – et quand ils ne savent pas, doivent reconnaître leur ignorance – parce qu'ils sont les seuls à avoir une compréhension authentique de leur art, qu'il s'agisse de médecine, de maçonnerie, de musique ou d'agriculture.

Dans la vision du monde des sophistes, le pouvoir revient à ceux qui savent argumenter de la manière la plus convaincante. Socrate répond que la **vérité est finalement plus puissante que le mensonge, parce qu'elle est plus effective**. Comme Parménide, Socrate pensait que tout existe indépendamment de nous, mais il intégrait le pouvoir des apparences à sa théorie : même quelque chose de faux – les sophistes l'avaient prouvé – peut apparaître "comme vrai" et avoir un impact sur la vie de quelqu'un. Par conséquent, si nous voulons éviter la tromperie lorsque nous utilisons le pouvoir du langage, il n'y a qu'un seul type d'orateur auquel nous devrions faire confiance : **l'orateur vertueux**, c'est-à-dire **celui qui s'efforce moralement d'être bon et honnête**.

Ainsi, l'idée que la vérité a plus de pouvoir que le mensonge se trouva-t-elle liée à l'idée que **la vérité est "bonne" et que le mensonge est "mauvais"**. Il s'agit là d'une étape importante dans le développement de ce que nous appelons aujourd'hui l'éthique ou la philosophie morale, qui traite des comportements et des choix.

À la question "Comment vivre ?", Socrate répond qu'il faut d'abord se connaître soi-même. Nous sommes les meilleurs experts qui soient en la matière, puisque nous expérimentons authentiquement ce que nous sommes. Pour reprendre les mots de *Socrate* de Platon : « Parler tous les jours de la vertu et des autres choses dont tu m'entends

parler, m'examiner moi-même et examiner les autres, c'est le plus grand bien humain [...] la vie non examinée ne vaut pas la peine d'être vécue. »³²

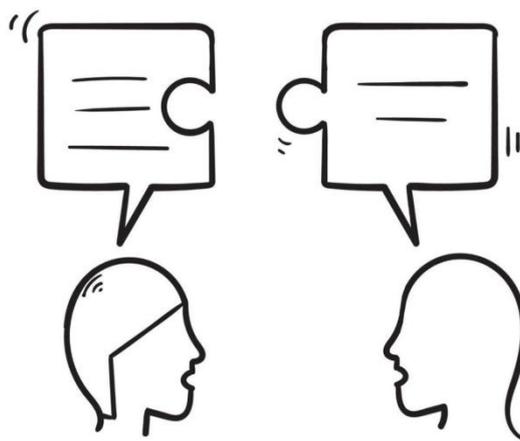
La dialectique, une technique de questionnement

Comment approcher la vérité, vérité sur soi-même ou vérité sur le monde qui nous entoure ? Protagoras avait inventé l'*éristique*, un art destiné à démontrer la puissance d'un adepte de la rhétorique : quelle que soit la position défendue, juste ou injuste, vraie ou fausse, le but était de réfuter l'adversaire. Socrate semble avoir transformé cette technique pour la mettre à son service. C'est ainsi qu'est née la **dialectique**, une technique de questionnement par affirmation et négation.

Tout part d'un constat : deux esprits qui débattent vont plus loin qu'un seul. En se résistant l'un à l'autre et en cherchant à se convaincre, ils créent une tension. L'un affirme, l'autre questionne, et vice versa, en examinant les motivations, les arguments et les présupposés de chacun. On éclaire ainsi des aspects qui sans cela resteraient dans l'ombre.

Socrate, feignant l'ignorance – ce qu'on a appelé l'**ironie** socratique – pousse ses interlocuteurs à aller jusqu'au bout de leur raisonnement, si bien qu'ils finissent par se contredire. Socrate retourne alors leurs contradictions contre eux. Ses interlocuteurs sont saisis de honte, parce qu'ils ne l'ont pas vu venir, et parce qu'une telle situation peut être révélatrice de leurs intentions cachées. Cette technique de réfutation (grec *ἔλεγχος*, *elenkhos*) sera utilisée dans le but d'exposer les incohérences d'un interlocuteur. Mais elle peut également être utilisée dans le cadre d'un dialogue constructif entre deux amis (*philia*), leur permettant d'établir la véracité ou la fausseté d'une thèse particulière.

Dans un tel débat, les participants s'écoutent mutuellement et tentent de peser la valeur de chaque argument. Ils remarqueront une erreur de logique ou un raisonnement fallacieux. Chacun d'entre eux se concentre sur la discussion, s'interrogeant sur le contenu implicite (=qui n'est pas dit, qui n'est peut-être pas même conscient) des affirmations de part et d'autre. Peu à peu, ils écartent les couches d'opinions, de sens commun, de croyances, de préjugés et de parti pris, en essayant d'aller à la racine de la question.



Dans de nombreuses occurrences des dialogues de Platon, cela prend la forme d'une **recherche de définitions correctes** : en essayant de définir la notion qui est au centre d'un

³² Platon, *Apologie*, 38a.

débat (qu'est-ce que "la justice", "l'amour", "la beauté", "le bien", "la santé", etc.). Au fil du dialogue, leur compréhension devient plus rationnelle et plus explicite, jusqu'au moment où les deux parties n'ont plus de doutes et tombent d'accord.

La vérité peut cependant ne pas apparaître du premier coup, et il y a de fortes chances de ne pas parvenir à une conclusion du tout. Un dialogue qui s'arrête dans la perplexité est appelé *ἀπορία* (*aporía*), formé de *ἀ-* (alpha privatif) et *πόρος* (*póros*) qui signifie "passage". En d'autres termes, le dialogue se termine sur une impasse.

Même si une conclusion est atteinte, un échange dialectique peut ensuite être testé, par exemple en essayant d'expliquer le résultat à quelqu'un qui n'a pas participé au débat ; ou en commençant un dialogue sur le même sujet avec quelqu'un d'autre, afin de voir si les conclusions atteintes seront identiques. Platon a écrit plusieurs dialogues sur les mêmes sujets, revenant sans cesse à la question et remettant en jeu la connaissance.

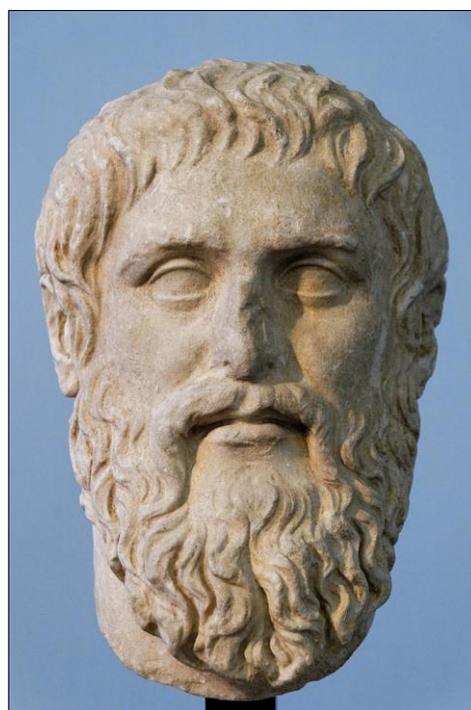
*

PLATON

Fondements

Platon est né entre 429 et 423 avant notre ère dans une famille athénienne de la classe supérieure. Ses deux parents appartenaient à l'aristocratie : son père, Ariston, était considéré comme un descendant d'un roi athénien du 11^{ème} siècle, tandis que sa mère, Perictione, aurait été apparentée à Solon, le célèbre législateur du 6^{ème} siècle. Après la mort de son père, alors que Platon était encore jeune, sa mère se remaria avec un ami de Périclès, renforçant ainsi des liens déjà très forts avec le pouvoir politique athénien.

Compte tenu de la richesse et des avantages de sa famille, le jeune Platon a sans doute reçu l'enseignement des meilleurs professeurs de son époque. Il est décrit comme un élève brillant mais modeste. Joignant le physique à l'intellectuel, il devint un lutteur compétent et participa à plusieurs tournois. **C'est en 408 qu'il rencontre Socrate.** Et la condamnation à mort de ce dernier en 399 – condamnation qui mit ses disciples devant le choix de lui tourner le dos ou de se révolter contre la décision des Athéniens – fut déterminante pour le développement de la vie et de la pensée de Platon.



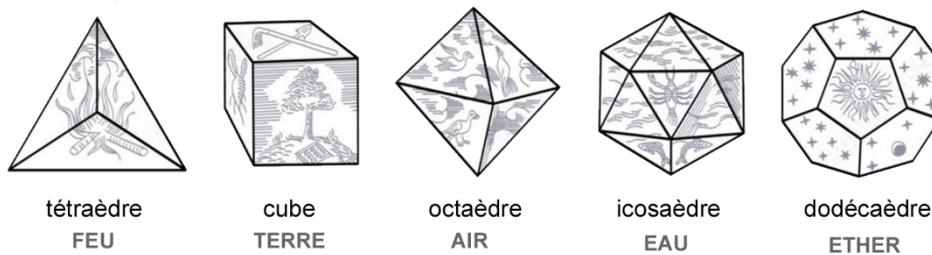
Copie romaine de la tête de Platon réalisée par Silanion autour de 370 AEC pour l'Académie d'Athènes

Le premier dialogue connu de Platon, *l'Apologie de Socrate*, présente la défense de Socrate lors de son procès devant les 500 membres du tribunal athénien. Maître orateur, il affronte ses trois accusateurs et, s'il perd le procès, gagne l'argumentation. Platon perçoit la décision du jury comme étant motivée par d'autres intérêts que la vérité, avec, en arrière-plan, les enjeux de la défaite d'Athènes contre Sparte et ses conséquences (l'un des accusateurs de Socrate, Lycon, deviendra un homme politique prospère dans la démocratie restaurée). À la fin, lorsqu'on lui demande s'il ferait des concessions pour apaiser les préjugés du jury, Socrate refuse de compromettre son intégrité et se voit dès lors condamné, devenant ainsi l'une des figures les plus célèbres du **sacrifice** au nom de la vérité.

Si l'on en croit Diogène Laërce, Platon cherchera alors à élargir son horizon, **voyageant** pour rencontrer les penseurs les plus influents de l'époque :

Après le départ de Socrate, [Platon] s'attacha à Cratyle, l'Héraclitéen, et à Hermogène, qui professait la philosophie de Parménide. Puis, à l'âge de vingt-huit ans, selon Hermodore, il se retira à Mégara auprès d'Euclide, avec d'autres disciples de Socrate. Il se rendit ensuite à Cyrène pour rendre visite à Théodoros le mathématicien, puis en Italie pour voir les philosophes pythagoriciens Philolaos et Eurytus, et enfin en Égypte pour voir ceux qui interprétaient la volonté des dieux [...].³³

Son rapport avec les **mathématiques** apparaît clairement dans plusieurs dialogues, en particulier avec la **géométrie** qui présente des démonstrations pouvant être répétées avec un résultat identique. L'un de ses derniers dialogues – le *Timée* – semble indiquer que Platon a probablement été initié à l'école de pensée pythagoricienne (cf. les solides platoniciens ci-dessous). C'est un point de départ important, car la connexion entre mathématiques et philosophie aura un impact considérable, d'Euclide aux philosophes persans et arabes, et de Galilée à Isaac Newton et Albert Einstein. Mais à l'époque, la géométrie était aussi fortement liée à la religion et à la magie : la **géométrie sacrée**, qui consiste à donner une signification ésotérique aux formes géométriques, était utilisée en Égypte et dans plusieurs autres cultures anciennes, comme elle le sera plus tard dans la construction des cathédrales chrétiennes, ou plus récemment dans nombre de bâtiments modernes à l'architecture ambitieuse et réfléchie.



Les solides de Platon (polyèdres réguliers) associés aux cinq éléments, représentation inspirée de l'illustration qu'en donna Kepler en 1596. Le cinquième élément, l'éther, est aussi connu sous le nom de quintessence.

Platon revient de ses voyages en Grèce à l'âge de 40 ans, et fonde à Athènes une école philosophique demeurée célèbre à travers les siècles. Il l'appelle, en raison de son emplacement dans le bosquet d'Akademos, l'**Académie**. Platon et ses disciples y partagent une table commune et s'adonnent aux mathématiques, à la dialectique, à la politique, à l'éthique, à la gymnastique, à la musique et à d'autres études.

Jusqu'à sa mort vers 347 AEC, Platon se consacre à l'enseignement et à l'écriture. Au total, ce ne sont pas moins de **35 dialogues écrits**, auxquels s'ajoutent treize lettres (et à n'en pas douter d'autres écrits qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous). Avec des sujets aussi divers que l'immortalité de l'âme, l'amour, la justice, le langage, les dieux, la connaissance, les qualités morales, la famille, l'art de gouverner, les arts et les mythes, Platon a été l'un des penseurs les plus prolifiques et les plus novateurs de l'Antiquité. Cependant, de nombreux spécialistes contemporains soutiennent que l'essentiel de

³³ Diogène Laërce, *Vies des philosophes éminents*, III, 6. Certains auteurs prétendent qu'il serait allé jusqu'en Inde, où exerçaient ceux que l'on nomme les gymnosophistes, des sages pratiquant une vie de privation matérielle, une vie d'ascète.

l'enseignement de Platon était en fait **oral** : les dialogues écrits ne seraient que la trace de toutes les discussions et de tous les discours qui avaient lieu à l'Académie, voire des textes introductifs devant servir de propédeutiques avant le réel enseignement.

Platon fut ce philosophe au carrefour des courants de pensée les plus importants de l'Antiquité grecque (Parménide, Héraclite, Pythagore, Gorgias, Protagoras, Socrate, etc.) et orientale, livrant une synthèse formelle qui aura une influence stupéfiante et durable sur la philosophie jusqu'à aujourd'hui, plus de deux mille ans plus tard.

Un philosophe politique

La période qui suivit la restauration de la démocratie à Athènes fut marquée par des guerres incessantes entre les cités grecques, l'une puis l'autre parvenant à une brève hégémonie, mais aucune ne parvenant à unifier la Grèce. C'est dans ce contexte de tensions politiques qu'est née la philosophie de Platon.

Platon critiquait sévèrement Athènes pour son **impérialisme** : selon lui, cette soif de conquêtes, d'honneurs et de richesses faisait perdre de vue la recherche de l'excellence intellectuelle et morale. Voici ce qu'il écrit : « Ce n'est pas de modération et de droiture, mais de ports, d'arsenaux, de murailles, d'argent du tribut et d'autres absurdités de ce genre qu'ils ont rempli la ville. » (*Gorgias*, 519a)

Sa **critique de la démocratie** part des mêmes prémisses. La démocratie est présentée comme le "pouvoir du peuple", or, selon Platon, ce pouvoir n'est pas exercé en vue de l'harmonie, mais vise à la satisfaction d'appétits immodérés. À l'époque, de plus en plus de dirigeants athéniens étaient issus des classes inférieures, parvenus au pouvoir grâce à leur capacité à convaincre les citoyens d'Athènes qu'ils leur apporteraient opulence et pouvoir. C'est l'une des raisons pour lesquelles Platon critiqua les sophistes. D'autres cités-États, comme Sparte, soutenaient quant à eux l'aristocratie, ce qui explique aussi pourquoi les dirigeants athéniens (démocrates) étaient partisans de la guerre contre Sparte... alors que l'aristocratie athénienne se montrait moins enthousiaste à cet égard.

L'historien grec Thucydide a écrit sur cette période de conflits. Il a noté que le langage utilisé par le peuple, et en particulier par ses dirigeants, était affecté par les changements de gouvernement et d'orientation politique : « En justifiant leurs actions, ils inversaient le **sens habituel des mots** ». Par exemple, la "témérité" devint le "patriotisme" et l'"obstination" le "courage". C'est peut-être là un des éléments qui aura poussé Platon à accorder une telle importance à la définition des notions.³⁴

En grec, deux éléments entrent dans la composition de la plupart des noms d'organisations politiques : ἄρχε (<i>árkhe</i>) signifiant "règle, règne, commandement" – utilisé dans des mots comme monarchie ("règne d'un seul"), patriarcat ("règne des
--

³⁴ J. B. White, *When Words Lose Their Meaning*, University of Chicago Press, 1985. La même observation a été faite par le philologue Victor Klemperer lors de la montée du national-socialisme hitlérien dans les années 1930, et par George Orwell dans son roman dystopique *1984*.

pères"), anarchie ("absence de règle"), oligarchie ("règne du petit nombre") – et κράτος (*krátos*) signifiant "règle, force", dans des mots comme démocratie ("du peuple"), aristocratie ("des meilleurs"), ploutocratie ("des riches"), théocratie ("de dieu"), autocratie ("de soi-même"), bureaucratie ("des administrateurs") et technocratie ("des experts"). Le sens de ces mots a été modifié par ceux qui les ont utilisés, leur connotation étant positive ici, négative là. Par exemple, le mot *hiérarchie*, qui se traduit littéralement par "règle du sacré", est né d'un contexte religieux, mais son usage s'est ensuite étendu pour décrire toute organisation basée sur des relations de subordination qui ont été définies à travers des critères très divers (âge, sexe, force physique, richesse, origine, race, culture, position, succès, diplômes, etc.).

Peu avant ses 40 ans, Platon fit une rencontre lors d'un voyage en Sicile qui signera sa seule intervention active en politique. Dans la ville de **Syracuse**, il se rapprocha d'un homme nommé Dion, cousin et conseiller de Dionysos Ier, souverain de la ville. Dion devint l'élève de Platon et s'imprégna de sa doctrine. Platon retourna ensuite à Athènes où il fonda l'Académie ; mais une vingtaine d'années plus tard, le neveu de Dion, Dionysos II, succéda à son père sur le trône, et Dion appela Platon à ses côtés dans l'espoir que ce dernier pourrait faire du jeune souverain un "roi philosophe". Il semble que Platon ait eu peu d'espoir que cela fonctionne... mais comment ne pas vouloir essayer ? À son arrivée, il constata que le jeune Dionysos II était porté sur la boisson et gouvernait en tyran ; ses conversations avec Platon eurent cependant sur lui des effets significatifs : il prit ses distances avec les comportements libertins de la cour et annonça qu'il voulait changer la forme du gouvernement, ce qui conduisit finalement de nombreuses personnes à s'opposer à lui et à semer la discorde entre lui et Dion. Dion perdit bientôt la faveur du roi et fut exilé. Pour Platon, cela signifiait la fin de son aventure syracusaine. Mais pas pour Dion : des années plus tard, il revint dans la ville à la tête d'une rébellion contre Dionysos II et l'emporta sur son ancien protégé. Opposé à la démocratie et séduit par le pouvoir, Dion finit par régner en tyran, jusqu'à se faire assassiner à son tour.

Le philosophe en tant qu'éducateur

Dans l'une de ses œuvres majeures, *La République* (en grec : Πολιτεία, *Politeia*, qui signifie "la communauté des citoyens" ; le titre a été traduit en latin par *Res publica*, qui signifie "la chose publique"), Platon présente un large éventail de propositions concernant la politique, c'est-à-dire la manière d'organiser la vie en commun. Après une discussion sur la nature de la **justice**, le dialogue s'oriente vers la fondation d'une cité-Etat idéale.

Pour Platon, la justice n'existe que lorsque les hommes s'efforcent de développer leur nature vers l'excellence (grec : ἀρετή, *areté*, souvent traduit par "vertu"³⁵). Il ne s'agit pas

³⁵ Le mot "vertu" vient du latin *virtus*, dérivé de *vir*, qui signifie "homme, masculine". Il en va de même pour le mot grec désignant le courage, *andreia*, dérivé de *andros*, le mot grec pour "homme, masculin". Si l'on tient compte du contexte historique, il n'y a pas lieu de s'étonner : les hommes jouissaient de beaucoup plus de droits que les femmes, tant dans la Grèce que dans la Rome antiques. Si seuls les hommes étaient des citoyens à part entière et si les discours politiques

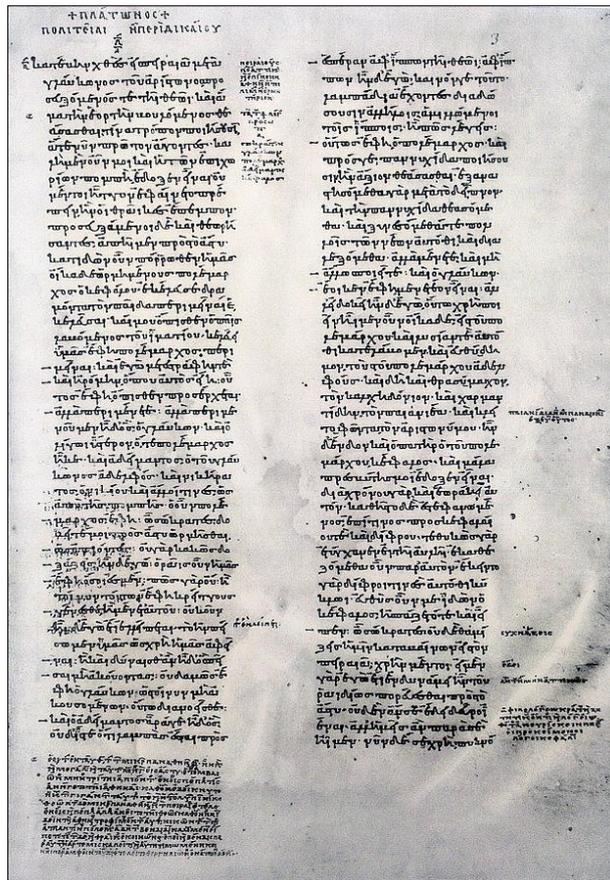
d'une question individuelle mais collective : aucune justice ne peut être atteinte si les humains qui composent une société sont divisés et envieux les uns des autres. Pour créer une telle dynamique, chaque force au sein de la société doit être orientée et comprise dans sa juste **fonction**. La justice est atteinte lorsque chacun connaît sa fonction et la remplit en cherchant à s'améliorer, comme dans un orchestre composé de nombreux musiciens.

Par conséquent, la justice n'est jamais atteinte une fois pour toutes, puisque sa réalisation dépend de la recherche constante d'harmonie entre les différentes forces actives au sein d'une société. À cet égard, l'une des forces de la vision de Platon consiste à joindre les niveaux individuel et collectif : en établissant un parallèle entre une société juste et une âme individuelle juste, il affirme que seule la justice peut conduire à une vie

individuelle heureuse, tandis que l'injustice conduit au malheur.³⁶

Pour engendrer l'harmonie, une nouvelle fonction est nécessaire à la société, fonction qui sera assumée par les philosophes. Plato les appelle **les gardiens**. Il s'agit de philosophes qui ont pour mission de fournir de bonnes lois et de bons modèles à la société. Constituant une nouvelle forme d'aristocratie, une aristocratie de l'âme, ils conduiraient la société vers l'excellence et la justice.

À la base de la cité idéale de Platon, il y a donc **l'éducation des gardiens** et de **l'âme**. Du berceau à leur maturité, les gardiens doivent être éduqués afin de développer leurs capacités intellectuelles. Par exemple, ils apprendront les mathématiques, parce que les



Page de titre du plus ancien manuscrit complet de *La République*
Paris, Bibliothèque nationale, Gr. 1807 (fin du 9e siècle)

mathématiques « provoquent la pensée » (524d) et sont un bon entraînement pour l'âme. Les gardiens ne feraient pas des mathématiques comme les commerçants, « en vue

s'adressaient aux citoyens, c'est donc aux hommes que s'adressaient rhéteurs et politiciens sur la manière d'être un bon citoyen. En excluant les femmes, ces mots marquent ainsi une volonté politique de maintenir la domination masculine de l'espace public. C'est la raison pour laquelle le mot "excellence" – plutôt que "vertu" – semble préférable pour traduire le grec *areté* dans notre contexte moderne. "Excellence" vient du latin *excellō* = "j'élève", "je m'élève", dans une idée d'amélioration. D'autre part, comme le mot "vertu" est fortement marqué aujourd'hui par le contexte chrétien, l'utiliser dans le contexte grec pourrait prêter à confusion.

³⁶ « Il vaut mieux, à tous égards, être juste qu'injuste. » (*République*, 357a).

d'acheter ou de vendre, mais pour leur usage militaire, et pour l'esprit lui-même ; et parce que ce sera le moyen le plus facile de passer du monde du devenir à celui de la vérité et de la réalité ». Les relations mathématiques étant toujours vraies, elles sont bonnes pour former les gardiens à tourner leur âme vers la vraie connaissance.

Pour Platon, la **vérité** ne peut être comprise par nos seuls sens, puisque, comme Héraclite l'a montré, ces derniers nous présentent un monde qui ne cesse de changer. La seule vérité que notre âme puisse connaître, c'est celle de la réalité de ce qui est que Parménide a décrite en exprimant le **principe d'identité**. De la même manière que 24+26 feront toujours 50, Platon soutient que l'âme, qui apporte la vie au corps, ne peut ni être la cause de la mort, ni être elle-même mortelle, car cela serait contradictoire avec le fait qu'elle apporte la vie. L'âme serait ainsi – logiquement – dénuée de toute mortalité, c'est-à-dire immortelle (cf. *Phédon*, 106b). Ainsi, tourner notre âme vers la vérité nous amènerait à comprendre en même temps que notre âme est immortelle.

Pour Platon, c'est par des législateurs qui cultivent cet amour de la sagesse que la cité devrait être gouvernée, afin de s'améliorer à travers le temps, perdurant en dépit d'un monde qui change sans cesse. Au contraire, si une cité était gouvernée par le mensonge, livrée aux intérêts personnels et aux manipulations des sophistes, elle serait vouée à la corruption et à la tyrannie. C'est pourquoi l'éducation des gardiens est au centre de la vision politique de Platon. Les gardiens possèdent-ils la vérité ? Non, puisque sans cesse ils doivent réévaluer le réel changeant afin d'y saisir les relations justes. Leur vie tout entière est dédiée au développement de leur "**instinct philosophique**" (376a), défini comme la capacité à faire la différence entre ce que l'on sait et ce que l'on ignore, et à sans cesse chercher à mieux connaître le monde et à mieux agir.

Platon affirme que **les femmes** doivent être choisies pour devenir des gardiennes sur un pied d'égalité avec les hommes. Envisageant de donner aux femmes la même fonction qu'aux hommes, Platon affirme que « [s]i donc nous utilisons les femmes pour les mêmes choses que les hommes, il faut aussi leur enseigner les mêmes choses. » (451d) De manière révolutionnaire pour son époque, Platon, poussant sa réflexion jusqu'à son terme logique, n'hésite pas à bouleverser les rôles de genre alors dominants.

Types, imitation et censure

La République discute de comment chaque art/technique sera le mieux utilisé pour cette éducation, ainsi que des modèles d'excellence à donner aux futurs gardiens.

Le terme grec pour "modèle" est *τύπος* (*túpos*), qui signifie littéralement "marque, gravure". La notion est proche de celle de moule, c'est-à-dire d'une forme destinée à façonner la matière. Il est à remarquer que le mot grec a très peu évolué dans le français contemporain ("type"), l'anglais ("type") et l'allemand ("Typ"). Il est resté, depuis Platon, une notion centrale de la politique en général et de l'éducation en particulier. Quels **modèles** doivent être imités par les enfants, les élèves, les étudiants, les apprenants de

tous ordres ? Quel est le "type" du bon citoyen ? Quels sont les modèles de beauté, de bonne conduite, de style de vie, etc. que nous avons tendance à suivre et à imiter ?

La notion même de modèle, pour être efficiente, suppose une capacité spécifique de la part des enfants et des humains plus généralement : l'**imitation**. En grec ancien, μίμησις (*mimesis*) désigne l'aptitude à observer et à reproduire tout type de geste, de comportement, de parole ou d'idée. Le mot a d'abord été utilisé au théâtre : les acteurs imitent le réel pour que leur pièce *paraisse* réelle. Il a également été utilisé par le philosophe Démocrite, qui affirmait que les êtres humains imitent la nature dans leur travail, par exemple en tissant des filets à l'image de l'araignée. Mais Platon va étendre cette notion à tous les comportements humains, l'homme n'imitant pas seulement la nature, mais, avant tout, les autres êtres humains et ce qu'il appelle les Idées.

Dans la théorie de l'éducation de Platon, la *mimesis* concerne tous les arts et métiers, toutes les activités physiques, y compris l'athlétisme et la guerre : ce n'est qu'en imitant quelqu'un qui sait – un maître, un professeur, un expert – que l'on peut apprendre, perfectionner son savoir-faire et devenir à son tour un modèle pour un nouvel apprenti. Il en va de même pour **les enfants**, à la différence qu'ils sont plus malléables et ne peuvent pas choisir par eux-mêmes ce qu'ils veulent apprendre ou non³⁷. Ainsi, l'éducation que reçoit un enfant dépend-elle des choix de la société et/ou de la famille dans laquelle il naît, choix que l'on peut qualifier de culturels : il s'agit bien de *cultiver* des comportements, en favorisant certains traits et en rejetant d'autres. C'est ici que la théorie de Platon entre en jeu, la sagesse se présentant comme *sélection*.

Comment faire d'un être humain un gardien, un citoyen-dirigeant idéal ? Les enfants sélectionnés doivent, avant toute chose, posséder le germe de l'instinct philosophique, et ne doivent ensuite être exposés qu'aux vrais types. Par exemple, ils ne doivent écouter que des "histoires vraies", car l'imitation des vrais modèles dès leur plus jeune âge leur apprendra à faire la différence entre ce qu'ils savent et ce qu'ils ne savent pas, entre ce qui est logique et ce qui ne l'est pas – développant ainsi leur *nature philosophique*.

Dans la Grèce antique, les créateurs d'histoires étaient les **poètes**, comme Homère (auteur de *Illiade* et de *Odyssée*, deux poèmes épiques majeurs du 8^e siècle avant notre ère) et Hésiode (célèbre pour sa *Théogonie*, un recueil de mythes racontant la vie des dieux). Mais Platon reprochait aux poètes de raconter de fausses histoires et aurait souhaité leur imposer ce choix : ou écrire des histoires vraies, ou être bannis de sa cité idéale. D'où l'idée que Platon serait le père de la **censure**... cependant, le bannissement était une pratique courante à Athènes et dans d'autres pays, si bien que cette filiation semble peu convaincante. Ce que l'on peut affirmer, c'est que Platon a probablement été le premier à discuter de manière critique de la censure et des modèles.

"Critiquer" vient du mot grec κρίνειν (<i>krínein</i>), qui signifie "séparer, décider". L'activité du critique consiste à appliquer un filtre aux opinions et aux idées, afin de les tester
--

³⁷ C'est le sens du mot « pédagogie », qui littéralement traduit du grec signifie « guider les enfants ».

et de ne retenir que certaines d'entre elles. Le résultat d'une telle activité dépend donc des **critères** utilisés pour effectuer le filtrage.

Quels sont alors les **critères** appliqués par Platon pour différencier les vraies histoires des fausses ? Prenons un exemple. Les histoires dans lesquelles les dieux se transforment en animaux (par exemple, Zeus se transformant en cygne ou en taureau pour séduire une femme, les histoires de Lédé et d'Europe) sont jugées fausses et trompeuses, puisque – selon Platon – les dieux étant des êtres parfaits, ils sont logiquement dans l'impossibilité de se transformer en animaux, considérés eux comme imparfaits. Puisque les dieux *sont* parfaits, et que la "perfection" ne peut être plus ou moins parfaite, mais seulement entièrement parfaite, il est faux d'affirmer que les dieux se transformeraient en animaux, car alors la perfection ne serait plus la perfection mais "plus ou moins parfaite", ce qui est impossible. Le critère est ici **logique**, basé sur le principe d'identité de Parménide. Les histoires vraies sont donc des *histoires testées dialectiquement*, faites pour renforcer la capacité à différencier une proposition vraie d'une proposition fausse, pour enseigner à l'âme comment se tourner vers la vraie compréhension.

La théorie de l'âme tripartite

La cité-État idéale ne serait bien sûr pas composée uniquement de gardiens. Platon a imaginé trois classes, dont les qualités et les actes découlent de la fonction que chacune d'entre elles exerce. À son tour, chaque fonction dépend du développement préférentiel de l'une des **trois capacités humaines** qui, selon Platon, sont à l'œuvre dans chaque être humain : la raison, le cœur et les appétits. Chaque capacité devrait être poussée vers sa propre excellence. Viser l'excellence, c'est donc aussi exceller dans sa fonction.

À partir de ces prémisses, Platon dessine le plan d'une organisation de la société. Au sommet se trouvent les gardiens, ce sont les philosophes qui produisent les lois ; et comme les lois ne sont rien si personne ne leur obéit, les autres classes doivent leur être subordonnées. Cependant, dans la vision de Platon, puisque les lois créées par de bons gardiens seraient justes, et que chacun serait juste en obéissant à une loi juste, l'obéissance est une question d'excellence, et non de soumission. Faire obéir des citoyens par la force constituerait d'emblée une dégradation des rapports politiques et de l'âme humaine.

Pour compléter ce plan, Platon utilise le corps humain comme analogie pour décrire la hiérarchie des fonctions dans la cité idéale et dans l'âme excellente.

À la tête de la cité-État se trouvent les **gardiens**, également appelés rois philosophes. Il ne s'agit pas d'un individu, mais d'un ensemble d'hommes et de femmes sélectionnés qui gouvernent ensemble au sein d'un collège et philosophent afin de ne jamais perdre de vue la justice. Ils ne doivent pas connaître leurs parents biologiques et leur reproduction doit être réglementée par l'État. Toute propriété leur est interdite, afin d'éviter que leurs décisions ne soient motivées par des intérêts personnels. La capacité qui leur est associée et qu'ils doivent développer plus que les autres est la **raison** (*νοῦς*, *noûs*), c'est-à-dire la capacité de penser et d'utiliser le

discours (*logos*) et ainsi de juger de manière adéquate et de différencier le vrai du faux. L'excellence de la raison est la **sagesse** (*sophia*).

La deuxième fonction est celle des **auxiliaires**, dont la responsabilité est double : protéger la cité-État de ses ennemis à l'extérieur des murs et faire respecter les lois de la cité à l'intérieur de ses murs. Les auxiliaires sont associés au **cœur**, qui représente la partie volitive de l'être humain³⁸. Le **volonté** (*thumos*) désigne ici la capacité émotionnelle de l'être humain : c'est la partie de nous qui se met en colère lorsque nous sommes témoins d'une injustice, ou qui, face à l'adversité, se sent désespérée ou à l'inverse pleine de courage. Tout comme nous pouvons reconnaître le mot "motion" dans "émotion", cette partie de l'âme est celle qui nous pousse à agir. Son excellence est le **courage** (*andreia*), que l'on peut aussi comprendre comme la **détermination** (à atteindre un but, ou à maintenir une attitude), nous permettant d'aligner notre comportement sur la sage raison et de modérer nos appétits.

La troisième fonction est celle des **producteurs**, composée des marchands, des agriculteurs et de tous les artisans nécessaires au développement d'une société autonome. Ils sont associés à l'**estomac** et aux **organes génitaux**, qui représentent la partie appétitive de la nature humaine. Les **appétits** (*epithumia*) sont le moteur de la vie instinctive, et doivent être contenus et maîtrisés pour ne pas provoquer la destruction par l'excès (*hubris*). Ainsi, l'excellence qui doit être appliquée à la partie appétitive est la **modération** (*sophrosune*, également traduit par "tempérance").

Les appétits ne doivent pas être confondus avec les **désirs**. Si les appétits produisent des mouvements instinctifs nécessaires au maintien de la vie organique, le *désir* désigne ce mouvement lui-même. Le cœur humain *désire* aussi (par ex. se venger, ou être attentionné, etc.), de même que la raison (par ex. savoir quelque chose).

Le désir – en grec ἔρως (*érōs*)³⁹ – se manifeste différemment dans chacune des trois capacités de l'âme. Dans la raison, le désir découle de croyances ou de connaissances sur ce qui est vrai ou faux, bien ou mal ("Je ferai ceci parce que je sais que c'est juste"). Mais le cœur et l'appétit sont d'une nature différente, de sorte que ces désirs peuvent nous animer indépendamment de toute connaissance rationnelle de ce qui est vrai ou faux.

Ensemble, les appétits et la volonté produisent les désirs les plus forts⁴⁰: ils doivent être **maîtrisés**, selon Platon, par la raison, afin d'être conduits sur le juste chemin. Ainsi, la hiérarchie de la cité idéale reflète-t-elle celle qui conduit l'âme humaine à l'harmonie.

³⁸ Il est intéressant de comparer les traductions de ces termes dans les différentes langues contemporaines. L'anglais traduit *thumos* par "spirit", c'est-à-dire la capacité d'être animé (spirited). En français, on parle dans le même sens du *thumos* comme de la *partie ardente* de l'âme humaine, rappelant la métaphore du cœur.

³⁹ Anne Carson, poète contemporaine et spécialiste de la Grèce antique, a écrit : « Le désir bouge. Eros est un verbe. » (*Eros the Bittersweet*, Princeton University Press, 1986) Le dialogue de Platon le plus important sur le sujet du désir est *Le Banquet*.

⁴⁰ En 2013, l'équipe du Pr. Lauri Nummenmaa du Département d'ingénierie biomédicale et de science informatique et de l'Unité de recherche sur le cerveau de l'Université d'Aalto en Finlande, a

Âme	Corps	Intérêt	Fonction	Excellence	
Raison	Tête	Connaissance	Gardiens (rois philosophes)	Sagesse	Justice (Harmonie)
Volonté	Cœur	Honneur	Auxiliaires (armée et police)	Courage	
Appétits	Viscères/organes génitaux	Plaisirs	Producteurs (fermiers, marchands, artisans, etc.)	Modération	

Pour que l'**harmonie** devienne une réalité, les membres de chaque classe doivent s'efforcer d'exceller dans le développement de leur potentiel spécifique : les gardiens (raison) vers la sagesse, les auxiliaires (volonté) vers le courage, les producteurs (appétits) vers la modération. Mais chaque citoyen, quelle que soit sa classe, est une âme incarnée composée de ces trois potentiels, et doit donc aussi viser l'excellence en chacun. C'est ainsi qu'un ensemble d'êtres humains, formant une cité, peut atteindre la vraie justice, qui est l'excellence dans la vie politique. C'est aussi le moyen d'atteindre le bonheur – εὐδαιμονία (*eudaimonía*) – qui est l'excellence de l'âme. Cela signifie que d'après Platon tous les aspects de la vie humaine sont profondément interconnectés et imbriqués, et qu'une société harmonieuse ne peut exister si les individus ne désirent pas ce qui est bon, non seulement pour leur propre intérêt, mais pour le vivre-ensemble de tous.

Pour en revenir aux trois fonctions, si l'une d'entre elles vient à faillir à sa tâche, c'est toute la société qui est en danger : le **règne de l'excellence** se transforme alors en **timocratie** (lorsque l'élite privilégie la conquête et les honneurs), puis dégénère en **oligarchie** (lorsque les personnes au pouvoir privilégient les propriétés et les richesses), puis en **démocratie** (lorsque les producteurs sont libres de produire ce qu'ils veulent, ce qui les conduit bientôt à devenir esclaves de leurs propres appétits), cédant finalement la place à la **tyrannie** (en promettant aux oligarques le pouvoir et aux producteurs la liberté, un individu parvient à la tête de l'Etat en corrompant le potentiel de chacun).

Rivalité pour la vérité

Récapitulons en passant en revue les rivaux que Platon avait en tête lorsqu'il affirmait la supériorité de sa méthode de recherche et de son organisation politique.

Ses premiers rivaux sont **les sophistes** qui, grâce à l'art de la rhétorique, se sont assurés une place importante dans les débats publics et dans le système judiciaire d'Athènes et d'autres cités grecques. Platon s'inquiète de la façon dont les sophistes détruisent, selon

dessiné une *carte corporelle des émotions* en utilisant une méthode d'auto-évaluation topographique. Ils ont proposé "que les émotions soient représentées dans le système somatosensoriel sous forme de cartes somatotopiques catégorielles culturellement universelles. La perception de ces changements corporels déclenchés par les émotions peut jouer un rôle clé dans la génération d'émotions ressenties consciemment. Les notions de *thumos* et d'*epithumia* de Platon se recourent dans cette compréhension moderne de ce que l'on peut qualifier d'émotion.
Source : <https://www.pnas.org/content/111/2/646>, consulté le 5.12.2019.

lui, la société en défendant des positions contradictoires, laissant ainsi place au relativisme. D'où la valeur que Platon accorde aux types idéaux dans l'éducation et la construction d'un ordre social fondé sur la recherche de l'excellence. Cependant, Platon n'est-il pas lui-même un rhéteur de talent ? La différence entre sa méthode et celle des sophistes résiderait dans le fait que **1)** ces derniers sont plus intéressés par l'argent et la gloire que par la vérité, et donc que leur travail est biaisé, **2)** ils n'identifient pas "ce qui est vrai" avec "ce qui est juste" (cf. chapitre 5), et **3)** leurs discours ne sont pas fondés sur des délibérations dialectiques, mais sur ce qui est *vraisemblable* et permet de convaincre un auditoire, si bien que leurs raisonnements sont souvent fallacieux et s'avèreraient en vérité inefficaces sur le long terme, même s'ils peuvent obtenir des succès à court terme.

Ses seconds rivaux sont les **poètes**, inventeurs de mythes. La tradition grecque exprimait nombre de ses vérités dans des histoires racontant le destin des dieux et des héros. Bien que Platon lui-même ait utilisé un certain nombre de mythes et d'allégories dans ses dialogues pour mettre en évidence un aspect particulier d'un problème, il ne les présentait pas comme des vérités mais comme des moyens d'accéder plus intuitivement à des vérités. Pour Platon, un mythe n'est rien sans les clés dialectiques qui permettent de le comprendre, et c'est dans ce cadre qu'ils peuvent être utiles pour enseigner et habituer les âmes à regarder dans la direction de la vraie connaissance. En fin de compte, ce qui compte, c'est ce qu'ils montrent : Platon n'a pas accusé Homère et Hésiode de mentir, puisque lui aussi utilisait des histoires fabriquées et que les histoires ne disent jamais la vérité ; il les a accusés d'avoir créé des histoires contradictoires, illogiques, et dès lors trompeuses.

Un dernier rival, et non des moindres, est **le peuple**, plus précisément les opinions communes, appelées *δόξα* (*doxa*). Dans l'œuvre de Platon, ce mot désigne le langage et les préjugés populaires sur lesquels repose la communication quotidienne. La situation est la suivante : tout le monde pense détenir la vérité, tout le monde a un certain "savoir" sur ceci ou cela ; mais ces opinions sont, du point de vue de Platon, le plus souvent le produit d'appétits immodérés, d'esprits dérégés et de raisonnements imprudents. C'est pourquoi nous ne devrions pas prendre pour vrai quoi que ce soit de ce genre, sans en avoir d'abord délibéré dialectiquement. Par exemple, les gens ont tendance à croire certaines affirmations uniquement parce que quelqu'un de célèbre ou de puissant les a prononcées, parce qu'elles de nombreuses personnes les soutiennent, ou parce qu'elles leur donnent un avantage moral ou prospectif (cf. "Techniques rhétoriques et biais cognitifs" au chapitre 4). Ceci explique pourquoi Platon pensait que la démocratie était l'une des pires formes de gouvernement, car gouvernée par les opinions (*doxa*) et non par la vérité.

Les personnes qui vivent selon la *doxa* vivraient donc "dans l'obscurité" — et auraient d'autant plus de chances d'être trompées du fait que les arguments des sophistes sont justement fondés sur la *doxa*. Ils s'appuient sur ce qui est communément admis, afin de convaincre plus facilement, et sur ce qui est désiré, afin de mieux séduire.

L'allégorie de la caverne

L'allégorie de la caverne dans *La République* (514a-520a) est probablement l'un des passages les plus populaires de Platon. Il semble d'autant plus nécessaire de s'interroger sur les présupposés et les symboles que Platon y met en œuvre.

L'allégorie est construite sur une analogie immémoriale qui associe l'obscurité de la nuit à l'ignorance, à la tromperie et au doute, et la lumière du jour à la connaissance, à la découverte et à la certitude. L'analogie semble être liée à une expérience que tous les êtres humains ont pu faire : se sentir impuissant dans l'obscurité, parce que notre sens de la vue – sur lequel nous comptons beaucoup – est alors tout à fait inutile.

Les représentations religieuses et symboliques de toutes les cultures ont fait du soleil une figure majeure, étroitement liée aux cycles de la lune. Alors que le soleil a toujours la même forme, la lune change et en est venue à symboliser les aspects changeants de la nature (marées, végétation, etc.). Dans le monde entier, certaines cultures identifient le soleil comme une femme et la lune comme un homme⁴¹, tandis que d'autres font l'inverse. En Grèce, comme dans la plupart des cultures indo-européennes, le soleil (*Hélios*) était masculin et la lune (*Séléné*) féminine, ce qui a sans doute participé à la construction des identités de genre.

Il est important de garder à l'esprit que ces **métaphores** peuvent nous inciter à penser de manière fallacieuse, par exemple en affirmant des déclarations générales telles que "les hommes sont plus stables et plus fiables que les femmes" ou "les femmes ont un lien plus fort avec la nature que les hommes". Or ce n'est pas parce qu'elles sont fausses que ces métaphores ne produisent pas des effets puissants au fil du temps, en légitimant certains comportements, en paroles et en actes. Typiquement, les chaînes associatives vérité=lumière=mâle et tromperie=obscurité=femelle ont conduit à justifier la subordination des femmes aux hommes dans de nombreuses sociétés (= patriarcat), et/ou à persécuter, exiler et assassiner des groupes stigmatisés (par exemple les "sorcières" en Europe, du 13^{ème} au 19^{ème} EC).

Dans l'allégorie de la caverne, Platon s'inspire de ce symbolisme : sans la lumière du soleil, l'humain est incapable de voir clairement quoi que ce soit ; sans la lumière de ce en quoi une chose est bonne, l'humain est incapable de comprendre véritablement quoi que ce soit. Dans le prochain sous-chapitre, nous développerons la théorie des Idées de Platon, qui culmine avec l'Idée du bien, une théorie dont la configuration décrite dans l'allégorie est l'analogie. Ainsi tout d'abord, décrivons l'allégorie de la caverne, l'histoire qu'elle raconte et la signification qu'elle peut avoir pour nous.

Les prisonniers de la caverne représentent des êtres humains dans leur condition ordinaire. Ils pensent, parlent et agissent en fonction des ombres (\equiv opinions, *doxa*) qu'ils voient sur le mur et qu'ils croient être les choses réelles. Platon montre au contraire que les ombres ne sont que des projections d'objets artificiels manipulés par un groupe de

⁴¹ Par exemple, dans la religion japonaise Shinto, le soleil est représenté par une déesse (*Amateratsu*), et la lune par un dieu (*Tsukuyomi*). C'est également le cas dans les traditions germaniques et nordiques, dans la culture insulaire celtique, dans l'Égypte ancienne, chez plusieurs peuples amérindiens, etc.

personnes (= sophistes, politiciens, poètes, etc. *ainsi que* ceux qui se payent leurs services).
A noter que les marionnettistes ne sortent pas non plus de la grotte.



Platon envisage alors ce qui se passerait si l'un des prisonniers était libéré et conduit à l'extérieur de la grotte. La métaphore de la lumière se poursuit : l'ex-prisonnier est d'abord **aveuglé** par la lumière du soleil, il doit acclimater ses yeux et, peu à peu, est capable de voir les objets réels, puis le soleil lui-même. Il a découvert la vérité – et les ombres de la grotte lui apparaissent maintenant pour ce qu'elles sont : des fabrications et des mensonges – il décide donc de retourner dans la grotte pour partager sa découverte.

Cette fois, il est aveuglé par les ténèbres, car il n'est plus habitué à l'obscurité ; et cela semblera une bonne raison aux autres prisonniers pour douter de lui : comment quelqu'un qui est incapable de voir ce qui est pour eux évident (les ombres qu'*ils* voient) pourrait-il leur dire la vérité ? Ils en arrivent à la conclusion qu'ils en savent plus que lui ; si bien que, lorsqu'il tente de les libérer de leurs chaînes, ils décident de l'en empêcher et de le tuer. Dans l'esprit de Platon, cela résonne bien sûr avec le **sort réservé à Socrate** par les démocrates athéniens : il leur a apporté la lumière et ils l'ont condamné à mort. Dans les siècles à venir, cet aspect de l'allégorie sera fréquemment utilisé comme métaphore de la forte inertie du peuple, qui préfère continuer à croire en des mensonges commodes plutôt que d'ouvrir les yeux sur la vérité et de lutter pour une véritable justice.

Cela signifie également que, pour Platon, il est inutile de tenter de libérer les prisonniers, puisqu'ils préfèrent la sécurité de la caverne à se risquer à l'extérieur. Contrairement aux philosophes des Lumières (18^{ème} siècle EC), Platon ne pensait pas que la tâche du philosophe était de libérer les gens en leur apportant des connaissances. Il envisageait plutôt une autre solution : **éduquer** un groupe de personnes à une certaine fonction – les gardiens (ou rois-philosophes) – afin qu'ils créent des lois justes, conduisant ainsi la société dans son ensemble vers l'harmonie.

Cependant, Platon pense que l'excellence doit être atteinte par chacun selon sa fonction. Si les auxiliaires et les producteurs n'ont pas besoin d'avoir la même formation philosophique que les gardiens, une société harmonieuse ne peut exister que lorsque les trois classes, activement interdépendantes, tendent toutes vers leur propre excellence.

Il reste à comprendre comment Platon a utilisé l'histoire des prisonniers comme une analogie pour nous aider à comprendre sa théorie des Idées. Pour comprendre en quoi cette histoire est une **allégorie**, il faut relier chacun de ses éléments à un élément de la théorie de Platon.

Les ombres sur le mur représentent les opinions communes sur les choses et les actions (par exemple, un arbre, la justice, etc.), projetées sur l'écran de notre esprit par nos appétits. Les figurines de l'allégorie représentent les objets réels de la théorie des Idées. Ainsi, lorsque les prisonniers se libèrent et sortent de la caverne, dans la théorie des Idées, ils laissent derrière eux leurs opinions basées sur l'expérience sensorielle, et ouvrent l'œil de leur âme afin de comprendre intellectuellement ce que sont vraiment les choses. Qu'est-ce qu'un arbre ? Nous ne pouvons pas le savoir, dit Platon, en regardant seulement des arbres particuliers, l'un après l'autre : nous devons comprendre intellectuellement ce qu'est "l'arbre" ; et pour comprendre ce qu'est "l'arbre", nous devons comprendre ce qu'est un bon arbre, c'est-à-dire un arbre qui peut vivre et se développer.

L'allégorie de la caverne	Théorie des idées
Le soleil	L'Idée du bien
Objets réels (arbre, table, etc.)	Les Idées (justice, arbre, etc.)
Ombres des objets réels	Démonstrations mathématiques
Le feu dans la grotte	Le soleil
Objets artificiels (statues, ...)	Objets réels
Ombres sur le mur	Représentations (<i>doxa</i> , mythes, arguments fallacieux, peintures, etc.)

Prenons un autre exemple, celui du cercle. Tout en bas de l'échelle se trouve la *représentation* d'un cercle, dessiné par exemple sur un tableau : ce n'est pas un cercle exact, il n'en a que l'apparence. Vient ensuite le cercle concret, par exemple une roue, ou un cercle tracé au compas : c'est plus précis, mais encore imparfait, et on ne le *comprend* toujours pas. Vient ensuite la définition mathématique : « Un cercle est une figure constituée de tous les points d'un plan se trouvant à une distance donnée d'un point donné, le centre » : cela nous met définitivement sur la voie de la compréhension de ce qu'est un cercle, mais ce n'est toujours pas le cercle lui-même. Nous arrivons finalement à la compréhension de ce qu'est le cercle, à l'Idée de cercle : notre intellect la saisit immédiatement, sans avoir besoin d'une définition ; et si nous la comprenons comme telle, si nous saisissons l'Idée, c'est parce que nous avons aussi commencé à comprendre que seul le bon cercle est, en effet, un cercle. "Illuminés " par l'Idée du bien – qui brille en toute chose compréhensible – nous pouvons comprendre véritablement ce qu'est un cercle. (Nous reviendrons sur la théorie des Idées dans le prochain sous-chapitre.)

*

L'allégorie de la caverne peut également être lue comme **un commentaire sur la transmission du savoir**. Pour nous, qui connaissons si peu l'époque de Platon, ses paroles sont comme des ombres dans une caverne. Comment pouvons-nous savoir plus précisément ce qu'il voulait dire ? Nous pouvons étudier la langue qu'il a utilisée, l'histoire, la politique, les croyances et les arts de son époque. Mais même avec tous ces outils, nous ne pouvons pas aller le voir et lui poser une question directe. Par conséquent, nous risquons toujours de mal interpréter ses pensées. Platon lui-même a formulé cette critique dans le *Phèdre* (274b-276a), en racontant un mythe sur **l'invention de l'écriture**. Il conclut que le fait de se fier uniquement à ce que d'autres ont écrit – plutôt qu'à sa propre compréhension et à sa propre mémoire – présente un risque important :

La confiance dans l'écriture les amènera à se souvenir des choses en s'appuyant sur des marques faites par d'autres, à l'extérieur d'eux-mêmes, et non sur leurs propres ressources intérieures, et donc l'écriture fera disparaître de leur esprit les choses qu'ils ont apprises.⁴²

Cela pose également **la question de la fiabilité**, par exemple dans le cas des livres et des journaux. Devrions-nous croire quelque chose simplement parce que cela est écrit noir sur blanc ? Non, bien entendu. Chaque journaliste, par exemple, devra recouper ses sources pour pouvoir affirmer que ses informations sont correctes, et de la même manière, tout ce que nous lisons doit être examiné d'un œil critique.

Qu'en est-il du cinéma et de la télévision, des photos et des vidéos, puisqu'ils montrent le réel "directement" ? L'allégorie de Platon est en fait encore plus pertinente ici, si l'on pense à l'aspect caverneux des salles de cinéma — et l'on peut en dire autant de tous les écrans : ordinateurs, tablettes et smartphones. Les images que nous regardons, en utilisant notre sens de la vue, sont des objets fabriqués par l'être humain et (sans même parler des programmes de retouche photo, des effets spéciaux et des logiciels améliorés par l'IA) nous devons toujours examiner ce que font ceux qui "manipulent" la caméra ou le programme en termes de cadrage, d'éclairage et de composition. Si les images sont accompagnées de musique et/ou d'une narration, nous nous demanderons alors aussi comment ces couches supplémentaires tendent à modifier le sens des images.



Une image générée par IA en 2020 sur Artbreeder.com, basée sur une sculpture du buste de Platon, elle-même une copie romaine de la sculpture réalisée par Silanion, un sculpteur grec qui vivait au 4^e siècle avant notre ère à Athènes et qui l'a *peut-être* réalisée en regardant le vrai Platon.

En fin de compte, tout ce que nous laissons entrer dans notre âme peut devenir, tout comme les voix qui résonnent dans la caverne de Platon, le sens auquel nous croyons. Nous

⁴² Platon, *Phèdre*, 274d, traduction de Robin Waterfield, 2002.

devons donc faire preuve d'une attention particulière dans le choix de nos sources d'information, comparer et revérifier et – c'est le point essentiel – nous fier à **notre propre capacité de compréhension**, plutôt que de recevoir notre savoir tout-fait des mains de quelqu'un d'autre, quelle que soit son autorité.

La théorie des Idées

Examinons maintenant de plus près ce que l'on appelle depuis l'Antiquité la théorie des Idées, souvent traduite en anglais par "the theory of Forms".⁴³

Platon a utilisé une série de mots pour désigner les Idées, les plus courants étant *ἰδέα* (*idéa*, "notion, modèle") et *εἶδος* (*eîdos*, "forme, visage"), tous deux dérivés du verbe *εἶδομαι* (*eídōmai*, "voir, envisager"). Dans la philosophie de Platon, les **Idées** sont ce qui peut être vu avec l'**œil de l'âme**. En tant qu'**objets intellectuels**, elles nous apparaissent comme des formes ou des modèles : par exemple, lorsque nous pensons à "la justice", ce que nous comprenons ("voyons") est une configuration de différents éléments (actions, institutions, décisions, etc.) liés entre eux par le sens et la logique (*logos*).

Exemple. Considérons une table particulière : comment pouvons-nous la comprendre comme une table ? **1)** Nous pouvons la comprendre comme une table parce qu'il est possible d'utiliser cet objet particulier selon le contenu de la **fonction** "table" : nous pouvons nous asseoir autour d'elle et manger dessus, ou écrire dessus. Cet objet répond positivement à la fonction-table, et cette réponse justifie que nous le comprenions *comme* une table. **2)** Bien sûr, nous savons que certaines tables sont de meilleures "tables" que d'autres : en tant qu'objets, elles répondent mieux à la fonction-table (nous pouvons en faire un meilleur usage *en tant que* tables). Par conséquent, notre compréhension de ce qu'est une table ne peut qu'être en même temps une compréhension de ce qu'est une **bonne** table. Et c'est ce que Platon appelle l'Idée de la table : comprendre ce qu'est une bonne table. **3)** Mais il faut faire attention, car le "bon" de l'Idée ne se comprend pas en comparant différents objets-tables : ce ne serait qu'un échange d'*opinions* sur des tables. Platon pense plutôt que la compréhension de l'Idée de table dépend de notre regard tourné vers l'Idée de bien. C'est en regardant vers elle que, par un examen dialectique minutieux, nous pourrons "voir" l'Idée de table, grâce à la bonté qui l'"éclaire". En d'autres termes, comprendre véritablement quelque chose, c'est comprendre en quoi cette chose est manifestement bonne. **4)** Réciproquement, il est *impossible* de comprendre véritablement ce qu'est une mauvaise table, puisque pour Platon le "mauvais" n'est que l'absence de bien ; on ne peut donc pas déterminer le contenu de "mauvais". Une lampe est une mauvaise table, mais un coup de vent ou une météorite le sont tout autant. On

⁴³ L'expression "théorie des Idées" est issue d'une longue tradition, qui commence avec Cicéron, se poursuit avec Diogène Laërtius, puis avec la philosophie allemande jusqu'à aujourd'hui. Nous utilisons cette expression plutôt que celle de "théorie des Formes" afin de nous inscrire dans cette tradition, et nous utiliserons le "I" majuscule afin de différencier les Idées de Platon des idées au sens commun du terme.

pourrait spéculer sur ce qui serait une pire table, de la lampe ou de la météorite, mais ce serait là échanger des opinions. Comprendre ce qu'il y aurait de "mauvais" dans quelque chose reviendrait à annuler la possibilité de comprendre cette chose.

Comprendre ce qu'est l'Idée de justice semble plus complexe. Il ne s'agit pas seulement d'une certaine notion de la justice, comme il pourrait y en avoir des milliers. L'Idée de justice est une compréhension de la justice **à la lumière de la manière dont la justice est bonne**. Nous pourrions nous demander : pourquoi chercher l'idée de justice plutôt qu'*une opinion* sur la justice ? Et répondre : parce que nous aurions compris que le bien ne concerne pas seulement "moi, maintenant", mais tout le monde, dans toutes les situations. Les opinions sur la justice varient d'une personne à l'autre, en fonction de l'intérêt de chaque personne, intérêt qui peut changer d'un moment à l'autre. Mais l'Idée de justice est la compréhension d'une justice qui soit bonne pour tout le monde, à tout moment.

Cependant, comprendre ce qu'est la justice ne signifie pas que nous serons capables de créer une justice parfaite au sein de la cité, puisque seule notre compréhension peut la saisir pleinement (d'où l'adage selon lequel "seule la justice est juste"). Pour Platon, ce que l'Idée de justice nous donne, c'est donc le **modèle** sur lequel créer les meilleures lois possibles. C'est l'orientation à donner à notre esprit lorsqu'il est question de justice.

Relisons le passage où il explicite son allégorie :

Cette allégorie entière, dis-je, tu peux maintenant la joindre, cher Glaucon, à l'argument précédent ; la prison est le monde de la vue, la lumière du feu est le soleil, et tu ne te méprendras pas si tu interprètes le voyage vers le haut comme l'ascension de l'âme dans le monde intellectuel, selon ma pauvre croyance, que j'ai exprimée, à ta demande — à tort ou à raison, le dieu le sait. Mais, qu'elle soit vraie ou fausse, mon opinion est que, **dans le monde de la connaissance, l'Idée du bien apparaît en dernier lieu, et n'est vue qu'avec un effort** ; et, une fois vue, on **en déduit** aussi **qu'elle est l'auteur universel de toutes les choses belles et justes**, le parent de la lumière et du seigneur de la lumière dans ce monde visible, et la source immédiate de la raison et de la vérité dans le monde intellectuel ; et que c'est la puissance sur laquelle celui qui veut agir rationnellement, soit dans la vie publique, soit dans la vie privée, doit avoir l'œil fixé.⁴⁴

Comme nous l'avons vu, il est plus facile de comprendre ce qu'est une table en comprenant d'abord la fonction qui définit la table. Il est plus difficile de saisir que notre compréhension de ce qu'est une fonction dépend de notre compréhension de ce qu'est le bien. Mais une fois que nous aurions compris cela, nous prendrions le chemin inverse : comprendre ce qu'est le bien, et grâce à cette compréhension, comprendre ce qu'est une table, serait la manière de construire de bonnes tables. Et les tables construites de cette manière seraient de meilleures tables que si nous n'avions pas compris ce qu'est le bien et comment et pourquoi il est important pour nous.

⁴⁴ Platon, *La République*, 517a.



Inversement, lorsque nous regardons des objets, nous pouvons maintenant déterminer dans quelle mesure ils sont plus ou moins proches de l'Idée, c'est-à-dire de la compréhension que nous avons formée de cet objet. Nous pouvons faire de même pour tout type d'actes humains, par exemple les lois de la cité, en demandant : quelle est leur proximité avec l'Idée de justice. Sans jamais oublier que la personne qui pense, tournée vers le bien, forme l'Idée de justice au moment même où elle la comprend : l'Idée est l'acte de comprendre, et présente dès lors des aspects (ou des visages) différents de moment en moment. L'acte de comprendre est toujours le même, mais ce qui est compris diffère par son aspect en raison de la variété des existences humaines.

Les deux "lieux"

Cela appelle une dernière remarque sur notre capacité à comprendre différents types de réalités : les réalités auxquelles nous pouvons accéder par les sens, et les réalités auxquelles nous pouvons accéder par l'intellect.

La philosophie de Platon l'a amené à distinguer **deux "lieux"** (grec : τόπος, τόπος) : le lieu sensible et le lieu intelligible⁴⁵. Le sensible est, comme dans la vision d'Héraclite, toujours changeant. Par conséquent, tout type de connaissance que nous pourrions acquérir par l'observation ne peut pas être absolument certain, mais seulement relatif et soumis au changement. Platon appelle ce type de connaissance l'opinion (*doxa*)⁴⁶.

En revanche, le lieu intelligible est immortel. C'est là qu'existent les Idées, qui d'après Platon sont en tant que telles immuables (c'est-à-dire que la véritable compréhension d'une chose s'applique à toute occurrence opportune de cette chose, par exemple l'Idée de cercle). Parce qu'elles sont toujours vraies, Platon pensait que les Idées devaient exister *indépendamment* des phénomènes changeants. Et si elles existent indépendamment, alors elles sont – pour ainsi dire – *quelque part*, dans un "lieu" auquel l'âme peut accéder. Lorsque l'âme y accède, elle peut "voir" les Idées, ce qui signifie qu'elle a une véritable compréhension intellectuelle des choses, c'est-à-dire une connaissance certaine.

⁴⁵ On parle souvent de la question des deux "mondes", mais une telle traduction fait apparaître les deux "lieux" comme totalement séparés, alors que Platon aurait pu utiliser ce mot comme une métaphore.

⁴⁶ Une opinion peut être vraie, mais ne serait telle que par un concours de circonstances, puisqu'un raisonnement dialectique n'en est pas à l'origine.

Une question se pose donc : Platon a-t-il pensé les Idées comme étant "plus réelles" que les choses sensibles ? Les formes véritablement compréhensibles ont-elles plus d'existence que les réalités sensibles toujours changeantes ? Le débat sur ce point demeure ouvert et se trouve en partie subordonné à l'idée que l'on veut se faire de Platon.

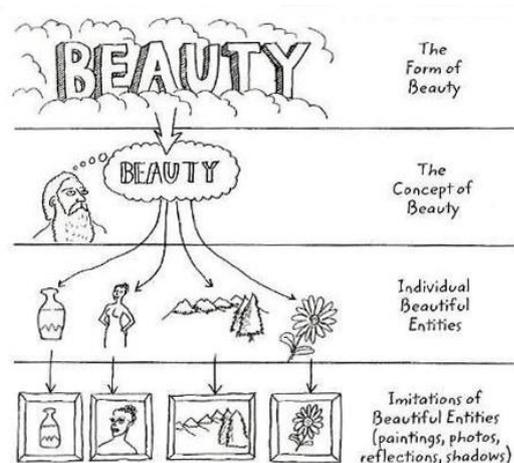
Platon ne dirait certainement pas que le sensible n'est pas réel, mais, selon la manière dont nous interprétons ses écrits, il aurait peut-être dit que le lieu sensible est moins réel que le lieu intelligible, et, pour cette même raison, qu'il peut être "mauvais", d'autant plus mauvais qu' éloigné des Idées. L'attitude de Platon à l'égard de l'intelligible, posant qu'il est le lieu d'où provient tout le reste, fait de sa philosophie un **idéalisme**.⁴⁷

Prenons un exemple. L'Idée de table est la véritable compréhension non seulement d'une table, mais de toutes les tables possibles. L'Idée de table est **universelle** et constitue l'essence de toutes les tables **particulières**.⁴⁸ Par conséquent, une table particulière sera toujours meilleure si elle est plus proche (plus conforme) de l'Idée de table, c'est-à-dire si la personne qui a conçu cette table particulière avait "l'œil fixé" sur l'Idée de table. Par conséquent, approcher l'Idée de table est la voie à suivre pour construire une bonne table, tout comme approcher l'Idée de justice (= comprendre comment la justice est bonne) est la voie à suivre pour atteindre l'excellence en matière politique. Mais cela implique également qu'une table particulière, ou une action politique particulière, ne sera jamais aussi bonne que l'Idée de table ou l'Idée de justice. Il y a toujours une perte dans le processus, selon la distance qui sépare les choses de la compréhension qu'on en a.

Pour illustrer ce point, prenons l'exemple d'un **peintre** qui déciderait de peindre quelque chose de beau.

Il ne peut pas peindre l'Idée de beauté, car une Idée ne peut pas être montrée, puisqu'elle est un acte de compréhension ; elle ne peut pas être vue avec le sens de la vue, mais seulement avec l'œil de l'âme.

Il peindrait donc une image de quelque chose de beau. Une chose particulière se présente à sa vue, et le peintre la re-présente ; sa peinture sera donc encore moins vraie (au sens intellectuel) que la chose qu'elle représente. L'image de la peinture est à deux degrés de la compréhension intellectuelle de ce qui est beau, parce que nous n'y accédons que par la vue d'une re-



⁴⁷ Il ne doit pas être confondu avec la notion courante d'idéaliste, "quelqu'un dont la conduite ou la pensée est influencée par des idéaux souvent en conflit avec des considérations pratiques". En philosophie, l'idéalisme signifie "prendre les Idées (ou toute entité abstraite ou intellectuelle) comme point de départ de la réalité".

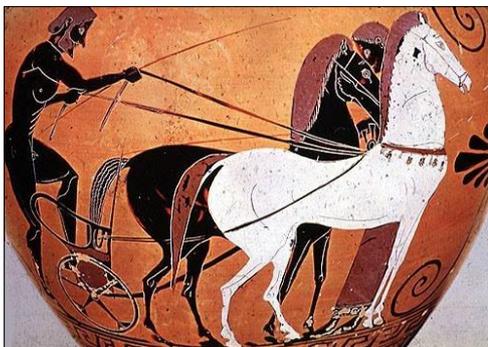
⁴⁸ Les expressions "universel" et "particulier" ne sont ni platoniciennes ni grecques, mais proviennent du début de la période médiévale en Europe occidentale, où d'intenses débats ont eu lieu - en latin - autour des héritages platonicien et aristotélicien.

présentation. On peut comprendre ici que cela ne fait pas du tableau quelque chose de "moins réel", mais seulement quelque chose en quoi l'idée de beauté est moins compréhensible. Pourtant, s'il s'agit d'un "bon" tableau, il pourrait aussi avoir le pouvoir de nous rapprocher de l'idée, en nous aidant à nous souvenir de ce qu'est l'idée de beauté, en nous montrant le chemin qui mène à la compréhension intellectuelle.

Concernant les deux "lieux", il est important de noter qu'une compréhension s'est dégagée au fil des siècles qui en fait deux "mondes" distincts (le monde intelligible et le monde sensible), ce qui ne semble pas être le cas chez Platon. Cette compréhension, influencée notamment par une lecture chrétienne (et plus tard par son rejet), a fini par dominer l'enseignement de Platon dans les écoles et les universités ; on peut pour cette raison la qualifier de *dogmatique* — autrement dit, elle est tenue pour vraie sans preuve à l'appui. Cette interprétation est également commode si l'on souhaite rejeter Platon et avec lui toute sa philosophie : en faisant de lui un philosophe dualiste (= séparant l'esprit et la matière), il devient facile de le placer du côté de la religion et du dogmatisme (= croire sans preuve). Or, comme nous l'avons montré tout au long de ce chapitre, une telle interprétation est incohérente relativement à de nombreux éléments de sa pensée. Une telle interprétation d'un Platon dogmatique apparaît donc elle-même dogmatique.

L'allégorie de l'attelage ailé

Pour conclure, mentionnons un autre mythe utilisé par Platon pour parler de la relation entre l'**âme humaine** et les Idées. L'âme est assimilée à une Idée : elle est l'essence de l'être humain. L'âme est éternelle : elle existe avant de prendre corps, et existe après la mort du corps. Lorsqu'une âme est associée à un corps, il lui est plus difficile de "voir" les Idées, car les sens perturbent sa capacité à "voir". À l'inverse, lorsque l'âme est plus indépendante du corps, elle peut alors mieux "voir" les Idées. De leur vivant, les philosophes s'efforcent alors de comprendre ce qu'est une âme, ce qu'est leur âme et les contraintes où elle se trouve, afin de favoriser cette indépendance et gagner en clarté.



Un char tiré par deux chevaux représenté sur une amphore. Exekias, Grèce, 530 avant notre ère.

Mais puisque, avant d'être associées à un corps, toutes les âmes ont été indépendantes du corps, alors les âmes ont toutes été capables de "voir" les Idées à un moment donné. Par conséquent, ce que nous faisons lorsque nous comprenons les Idées, est en fait davantage une réminiscence qu'une découverte. En effet, si les Idées sont immortelles, il nous serait impossible de les "découvrir" ou de les "inventer", puisqu'elles existent déjà.

Nous ne pourrions que les "re-découvrir". C'est ce que Platon appelle l'*ἀνάμνησις* (*anamnèse*) : l'action de se souvenir des vérités que nous avons vues alors que nos âmes n'étaient pas encore incarnées (et lorsqu'elles ne le seront plus).

Cela fait écho avec le mot grec pour *vérité* : *ἀλήθεια* [*aletheia*], composé de *ἀ-* (alpha privatif) et *λήθη* [*lethe*] qui signifie "oubli", "dissimulation". Connaître une vérité signifierait donc la sortir de l'oubli, c'est-à-dire *s'en souvenir*.

L'allégorie de l'attelage ailé dans le *Phèdre* de Platon (246a-254e) raconte, sous la forme d'un mythe, ce qui arrive à l'âme avant qu'elle ne s'incarne dans un corps et après la mort de celui-ci.

L'âme est représentée par un attelage ailé, composé d'un char tiré par un cheval blanc (*les émotions, la volonté*) et un cheval noir (*les appétits*) et conduit par un cavalier (*la raison*), qui doit gérer les deux chevaux afin de s'élever à travers le ciel, suivant les dieux sur le chemin de l'illumination. Au sommet du ciel se trouve le lieu des Idées (représenté comme une plaine céleste), et les cavaliers doivent maintenir le cap pour ne pas perdre la vision de la vérité ; mais le cheval noir tire vers le bas, car les *appétits* ne s'intéressent qu'à ce qui se trouve dans le lieu sensible, pour se satisfaire) et beaucoup d'âmes finiront par retomber sur terre et n'atteindront jamais le sommet.

Selon ce que l'âme a pu apercevoir du lieu intelligible au cours de sa procession, elle se réincarnera dans une existence humaine différente. Par ordre décroissant de vérité aperçue : (1) les philosophes, les amoureux de la beauté, les hommes qui se consacrent à l'amour ; (2) les rois respectueux des lois, les commandants militaires et les chefs civiques ; (3) les politiciens, les gestionnaires de biens et les hommes d'affaires ; (4) les athlètes et les médecins ; (5) les prophètes et les initiateurs de cultes à mystère ; (6) les poètes et les artistes imitateurs ; (7) les artisans et les fermiers ; (8) les sophistes et les démagogues ; et (9) les tyrans.

Bien que cette répartition puisse sembler statique, elle ne l'est pas. Platon pensait que toute âme peut, au cours de sa vie, faire l'expérience d'un changement d'attitude, ouvrir l'œil de son âme et le tourner vers la vraie compréhension.

Dans *Phèdre*, Platon écrit que l'**amour** est capable de créer une dynamique interne à tout ce système : lorsqu'une personne éprouve de l'amour pour une autre personne, les ailes de son âme commencent à pousser, lui permettant de penser non seulement en termes d'intérêt personnel, mais aussi au bien de la personne qu'elle aime. À partir de ce point de départ, l'âme peut commencer à s'élever plus haut, et pourra comprendre ce qui est bon pour tous les êtres humains, universellement. C'est ici que le mythe touche à la théorie des Idées, telles qu'on peut la lire dans *La République* ou *Le Banquet*.

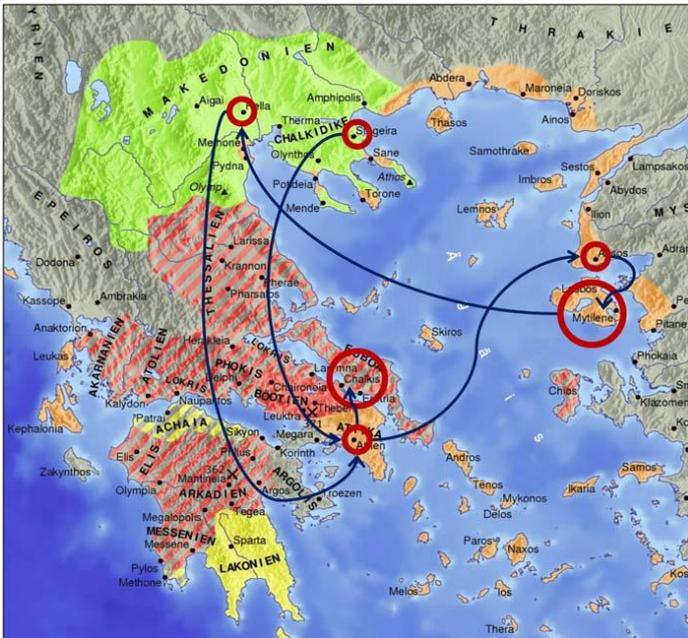
*

ARISTOTE

Un esprit curieux

Aristote (384-322 AEC) naquit dans la ville de Stagire, en Chalcidique, au nord-est de la Grèce. Son père, Nicomaque, était médecin et comptait parmi ses patients Amyntas, le roi de Macédoine. Dès l'âge de 17 ans, Aristote se rendit à Athènes pour étudier auprès de Platon ; il restera à l'Académie pendant près de vingt ans.

Considéré par Platon comme son meilleur élève, il commence bientôt à enseigner à l'Académie. Il s'intéresse également à la vie politique locale, mais ne peut y participer en raison de son statut (= il est considéré comme un "métèque", Grec non-athénien qui n'a pas les droits de citoyen). À la mort de Platon, en 348, c'est son propre neveu Speusippe qui lui succédera, ce qui précipitera probablement le départ d'Aristote.



Les lieux où Aristote a vécu sont entourés en rouge. Source : <http://www.marshallfarrier.com/aristotle/map.htm>, 15.02.2024.

la régulation thermique, le traitement de l'information, l'embryogenèse et l'hérédité.

À l'âge de 36 ans, Aristote s'installe d'abord à Assos, puis à Mytilène, sur l'île de Lesbos, et ouvre ici puis là une école, inspirée du modèle de l'Académie. Il y poursuit et approfondit ses recherches en biologie et en zoologie : il écrira plus tard les premiers livres connus de biologie, fondant ainsi cette nouvelle science.

En observant les animaux vivants, notamment la faune marine, et en pratiquant des dissections, il sera le premier à distinguer cinq processus biologiques : le métabolisme,

Quelques années plus tard, en 343, le roi Philippe II de Macédoine lui propose d'être le tuteur de son fils Alexandre, plus tard connu sous le nom d'**Alexandre le Grand**. En échange de ses enseignements, Philippe promet de reconstruire la ville natale d'Aristote, Stagire, qu'il avait rasée lors d'une de ses campagnes militaires, et de libérer les anciens citoyens qui avaient été faits esclaves, afin de la repeupler. Le lieu de cet enseignement, également décidé par le roi Philippe II, fut un temple, transformé en pensionnat pour Alexandre et les

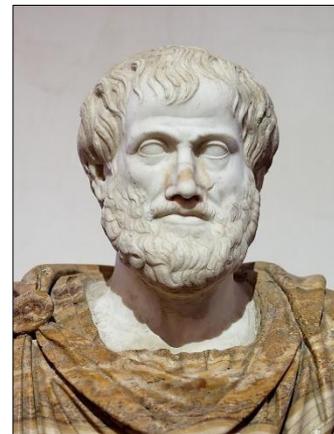
fils d'autres nobles macédoniens devenus les élèves d'Aristote. Parmi eux se trouvait notamment Ptolémée, qui deviendrait plus tard le souverain de l'Égypte (en prenant part à la succession d'Alexandre à la mort de ce dernier) et le fondateur de la Grande Bibliothèque d'Alexandrie. Aristote leur enseigne la philosophie, la politique, la médecine, la logique, la religion et les arts, jusqu'à ce qu'Alexandre, âgé de 16 ans, et tandis que son père fait la guerre aux régions voisines, soit nommé régent de Macédoine.

En 341, Aristote épouse Pythias d'Assos, elle aussi biologiste. On sait peu de choses sur elle, si ce n'est qu'ils ont collaboré à leurs recherches et eurent une fille.

Lorsque Philippe II est assassiné en 336, Alexandre monte sur le trône. L'une de ses premières actions en tant que roi sera d'envahir la Grèce, et c'est à sa suite qu'Aristote et sa famille retournent à Athènes. Âgé de 49 ans, il souhaite y ouvrir une école, mais étant métèque, il ne peut être propriétaire. C'est au Lycée qu'il finira par trouver le lieu approprié : le Lycée était un gymnase⁴⁹ situé à côté d'un temple dédié à Apollon, où plusieurs autres philosophes avaient enseigné avant lui, dont Socrate, Platon et Protagoras. C'est là, dit-on, qu'Aristote prit l'habitude de se promener sous l'allée couverte, habitude qui donna son nom à son école : l'école péripatéticienne, du mot grec περιπατητικός (*peripatētikós*) signifiant "se promener".

Entre-temps, Alexandre s'est lancé dans l'invasion de la Perse. Il est intéressant de noter qu'Aristote l'y avait encouragé, usant d'une rhétorique ethnocentrique : il aurait conseillé à Alexandre d'être « un chef pour les Grecs et un despote pour les barbares, de s'occuper des premiers comme de parents et d'amis, et de traiter les seconds comme des bêtes ou des plantes. »⁵⁰ Ce proto-racisme des Grecs de l'époque classique est également illustré par le mot "**barbare**", désignant tout étranger ne parlant pas Grec, les autres langues étant ainsi réduites à un son incompréhensible : "bar-bar".

Aristote partageait donc la *doxa* grecque sur ce point, et ce n'est pas le seul. Son point de vue sur les enfants handicapés – d'après lui, ils devaient être abandonnés⁵¹ – et sur les femmes, dont il pensait qu'elles devaient être soumises aux hommes, vont dans le même sens. On se souvient que Platon proposait que les femmes soient éduquées aux côtés des hommes en vue de devenir des gardiennes, ce qui ne l'empêchait pas de penser qu'elles étaient plus faibles en termes de capacités intellectuelles. Platon a écrit (dans le *Timée*) que les âmes faibles se réincarnent dans le corps d'une femme, alors qu'Aristote, qui ne croyait pas à la *métempsychose* (=réincarnation),



Buste d'Aristote. Marbre, copie romaine d'un original grec en bronze réalisé par Lysippos en 330 AEC.

⁴⁹ C'est-à-dire un centre d'entraînement pour l'athlétisme et la recherche intellectuelle, que seuls les hommes étaient autorisés à fréquenter. Le nom dérive du grec *gymnos*, "nu", car les athlètes concouraient nus, pour encourager l'appréciation esthétique du corps masculin.

⁵⁰ Peter Green, *Alexander of Macedon*, University of California Press, 1991, p. 58.

⁵¹ Dans *Politique*, VII, 1335 b : "En ce qui concerne l'éducation des enfants, qu'il y ait une loi interdisant d'élever tout enfant difforme." Cette pratique était courante à Athènes et à Sparte.

considérerait la différence comme biologique. Toutefois, ce que nous savons du premier mariage d'Aristote peut nuancer ce point, de même que sa déclaration selon laquelle aucune société ne peut être heureuse si les femmes ne le sont pas aussi.⁵²

Sa femme Pythias mourut à Athènes en 326, assassinée par des opposants d'Alexandre ; Aristote fut semble-t-il dévasté par cette perte. Il ne se remariera jamais, mais partagera sa vie avec une femme de Stagire, nommée Herpyllis, avec laquelle il aura un fils, Nicomaque. Le nom de son fils restera célèbre grâce au titre de l'un de ses livres – *l'Éthique à Nicomaque* – basé sur les notes de ses cours au Lycée.

Aristote travailla encore douze ans à Athènes – composant ses œuvres majeures, dont la *Physique*, la *Métaphysique*, la *Politique*, *Sur l'âme*, *Sur la rhétorique*, et la *Poétique* – jusqu'à la mort d'Alexandre en 323. Ce dernier, tout au long de ses conquêtes, envoya de nombreux spécimens d'animaux et de plantes à son ancien professeur, lui permettant ainsi de développer un zoo et un jardin botanique pour ses recherches. Alexandre aurait également apporté un financement important à l'école péripatéticienne. Si cette manne a assuré la survie de l'école, il convient de noter que le Lycée était géré par les étudiants eux-mêmes, et que l'ensemble de l'institution était pensé comme une œuvre collaborative, où la recherche se faisait collectivement. Si Aristote prend ses distances avec les théories de Platon, il reste ainsi fidèle à l'esprit de son maître : philosopher, c'est être un amoureux de la sagesse, une quête qui commence par un sentiment d'émerveillement, une émotion complexe où se mêlent la surprise, la curiosité et le partage.

Après la mort d'Alexandre, de nombreux Athéniens commencèrent à adopter une attitude fortement anti-macédonienne et, en raison des liens étroits qu'il entretenait avec lui, la vie d'Aristote en fut menacée. En outre, un prêtre l'accusa formellement d'impiété, comme cela avait été le cas pour Socrate. Aristote s'enfuit dès lors à Chalcis, où il mourra de mort naturelle l'année suivante, à l'âge de 62 ans.

Son école lui survivra jusqu'en 47 AEC, un siècle après l'invasion romaine de la Grèce. Cependant, en 88 AEC, l'armée romaine sous le commandement du général Sulla dévasta Athènes et une partie importante de la bibliothèque du Lycée fut volée ; elle aurait été expédiée à Rome, où l'on perdit sa trace. C'est Andronicus de Rhodes, le onzième et dernier chef de l'école, qui a rassemblé, classé et édité les œuvres d'Aristote, à partir des restes de la bibliothèque. Les livres d'Aristote furent ensuite traduits et largement diffusés, avec un impact considérable des deux côtés de la Méditerranée, de la philosophie perse et islamique jusqu'à la scolastique chrétienne au Moyen-âge.

⁵² "Dans le cas des enfants de sexe féminin, l'excellence du corps signifie la beauté et la stature, l'excellence de l'esprit signifie la tempérance et l'industrie, sans servilité. Dans la vie privée comme dans la communauté, chez les hommes comme chez les femmes, il faut rechercher l'existence de ces qualités. Chez ceux qui, comme les Lacédémoniens, ont une condition féminine médiocre, le bonheur n'est qu'à moitié présent" (Aristote, *De la rhétorique*, livre I, chapitre 5, § 6).

Zoon Politikon

Dans un célèbre passage de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote écrit que « l'être humain est par nature un animal politique ». ⁵³ En grec ancien ζῷον πολιτικόν (*zoon politikon*), le sens de cette expression est à nuancer.

Ce qu'Aristote entendait par "politique" et ce que nous comprenons aujourd'hui par ce mot diffèrent. Pour nous, la politique est la sphère des législateurs et des hommes d'État, alors qu'Aristote disposait d'une définition beaucoup plus large du terme, considérant la politique comme le fait de **vivre ensemble au sein d'un ensemble organisé de relations** (sur le modèle d'une ville = *polis*). En ce sens, on pourrait dire que tout ce que font les humains est politique, qu'*être politique* fait partie de la nature humaine.

Dans sa *Politique* (I,2), Aristote affirme que « les formes antérieures d'organisation (famille, village, etc.) étant naturelles, l'État l'est aussi ». Les abeilles ou d'autres animaux grégaires sont également "politiques", pourrait-on dire, puisqu'ils sont organisés. Mais « l'être humain est davantage un animal politique », dit Aristote, car son degré d'organisation est supérieur, grâce à la capacité des êtres humains à parler (*logos*) :

Car la nature, comme nous le déclarons, ne fait rien sans but ; et l'humain seul des animaux possède la parole. La simple voix, il est vrai, peut indiquer la douleur et le plaisir, et les autres animaux la possèdent aussi (car leur nature s'est développée au point d'avoir des sensations de ce qui est douloureux et agréable, et de s'indiquer ces sensations les uns aux autres), mais la parole est destinée à indiquer l'avantageux et le nuisible, et par conséquent aussi le bien et le mal. Ainsi, l'humain se distingue des autres animaux par le fait qu'il est le seul à percevoir le bien et le mal, le juste et l'injuste, ainsi que les autres qualités morales, et c'est l'association de ces qualités qui constitue un foyer et une cité-État.

Pour Aristote, la parole est à la base du développement de l'intelligence humaine. Grâce à l'utilisation active de son langage, l'être humain est capable d'améliorer ses formes d'organisation, de se projeter dans l'avenir ("l'avantageux et le nuisible") et de juger ses actions d'un point de vue moral ("le bien et le mal"). Cependant, pour Aristote, l'humain est un animal, doté d'une capacité particulière certes, mais un animal.



Une colonie de chimpanzés au Libéria. Photographie : AFP/Getty

Contrairement à Platon qui nous invitait à croire que l'âme humaine est immortelle, Aristote postule que l'âme est un système complexe, composé de trois potentiels ou *capacités* qui s'articulent aux différents organes du corps. Comme nous le verrons, deux d'entre elles sont partagées

⁵³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1097b.

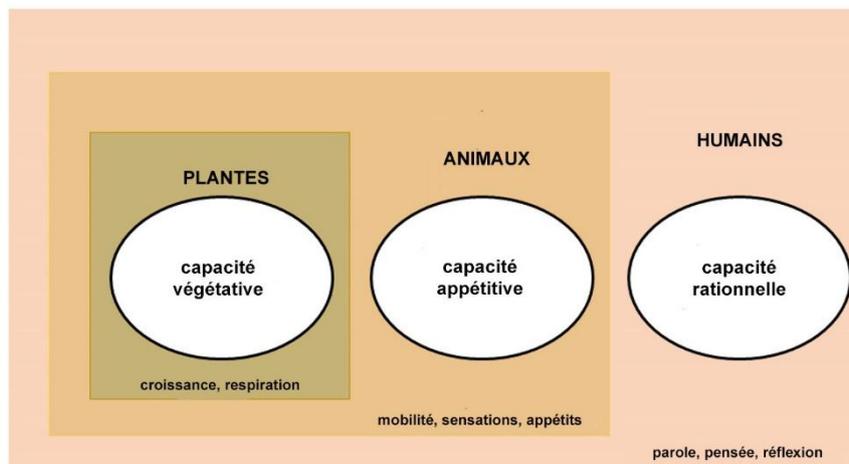
par les humains avec d'autres animaux, et une seule est spécifique aux êtres humains : la capacité de parler et de penser rationnellement.

C'est la vision d'un biologiste. Là où Platon était idéaliste, Aristote est un **empiriste**. Là où Platon croyait aux Idées immortelles, Aristote pense que la connaissance ne peut être atteinte que par des raisonnements fondés sur l'expérience sensible.

Les trois capacités humaines

Les études d'Aristote pourraient être qualifiées de biopsychologiques : une étude de la psyché humaine dans une perspective biologique. Elles apparaissent dans un certain nombre d'ouvrages, notamment dans son traité systématique *Sur la nature de l'âme*⁵⁴ et dans *l'Éthique à Nicomaque*.

Aristote distingue trois "parties" de l'âme, chacune d'entre elles n'étant connue que par son action dans le corps humain. On peut donc parler de ces trois éléments comme de capacités. Et comme ils ne sont pas toujours actifs au même degré, il est également correct de parler de trois potentiels (grec *dynamis*), dont l'actualisation peut varier.



L'humain a en commun avec les autres êtres vivants des caractéristiques essentielles. Comme les plantes et les autres animaux, il possède tout d'abord une capacité **végétative et nutritive**, qui lui assure de vivre et de croître. C'est la capacité de respirer, de se nourrir et de se régénérer, active à tout moment, de jour comme de nuit : « cette capacité sont considérées plus que d'autres comme actives pendant le sommeil » (*E. à N.*, 1102b).

Deuxièmement, l'être humain possède, non pas comme les plantes mais comme les autres animaux, une **capacité appétitive** (ou sentiente). Il s'agit de la vie des sens (grec : *aesthesia*) qui se développe « dans l'appétit et le désir ». Ce potentiel est divisé par Aristote en deux parties : l'une sans raison (semblable à *l'epithumia* de Platon) et l'autre obéissant à la raison (semblable au *thumos* de Platon). Bien que les autres animaux la possèdent également, cette capacité est toute aussi essentielle à l'humain, puisque toutes les

⁵⁴ Περὶ Ψυχῆς, *Peri Psychēs*, signifiant " Sur l'âme ", plus connu sous son titre latin : *De Anima*.

informations qui lui permettront de faire ultérieurement des choix rationnels et moraux nous parviennent par le biais de notre expérience sensorielle.

Le troisième potentiel que les humains – et eux seuls – possèdent est la **capacité rationnelle**. La "raison" est la seule des trois capacités qui soit « concernée par la vie pratique », c'est-à-dire une vie faite de choix. C'est la capacité de parler et de penser (*logismos kai dianoia*). Aristote distingue également deux parties dans la raison : l'une passive (la capacité à écouter les idées ou les conseils de quelqu'un d'autre), l'autre active (la capacité de raisonner et de réfléchir par soi-même). Cette dernière est, selon Aristote, celle que l'être humain doit surtout exercer, en « s'engageant dans la pensée » afin d'accomplir pleinement sa nature.

Si le corps meurt, il n'y a plus rien pour soutenir la vie. Nous pourrions d'abord perdre notre capacité à parler et à penser, puis éventuellement notre capacité à ressentir, mais lorsque notre potentiel végétatif et nutritif meurt, l'être meurt tout entier.

Bonheur ≈ eudaimonia

C'est dans ce cadre qu'Aristote réfléchit à la meilleure façon de mener une vie humaine. Bien que les premières lignes de l'*Éthique à Nicomaque* semblent tout à fait platoniciennes, il traite de la question de l'excellence (*areté*) différemment de Platon :

On pense que toute compétence et toute recherche, de même que toute action et tout choix rationnel, visent un certain bien ; c'est pourquoi le bien a été décrit à juste titre comme ce vers quoi tout tend. Mais il est clair qu'il y a une différence entre les fins [...]

Aristote admet une orientation générale vers le bien, mais, jugeant la vision de Platon trop abstraite, évacue l'Idée du bien. Il remarque que « le bien semble varier selon les actions et les compétences » et pose la question suivante : « Qu'est-ce que le bien dans chaque cas ? » (*E. à N.*, 1097a)

Il résout cette question en introduisant le concept de **fin** (grec : *τέλος, télos*). La fin – d'une action ou d'un être – est son but, sa finalité. En vue de quoi cette action est-elle faite, en vue de quoi cet être est-il fait ? Par exemple, quel est le *télos* d'un cordonnier ? Réponse : faire des chaussures. Cette finalité, inhérente à sa maîtrise de son métier, est alors le point de départ organisationnel (= le principe) de sa vie de cordonnier.

La fin n'est donc pas seulement d'atteindre son but, puisqu'elle est potentielle (grec : *dynamis*) à chaque étape de l'activité du cordonnier.⁵⁵ Ainsi l'on trouve d'une part toutes les différentes **activités** (grec : *energeia*) qui participent à la fabrication d'une paire de

⁵⁵ Un indice supplémentaire de cette dynamique peut être trouvé dans cette célèbre citation de Goethe : "Il ne suffit pas de faire des pas qui peuvent un jour conduire à un but ; chaque pas doit être lui-même un but et un pas de même.

chaussures, et d'autre part la **production** d'une paire de chaussures considérée comme un processus global (grec : *ergon*), une œuvre, ces deux aspects s'articulant mutuellement.

Revenons à notre première question : qu'est-ce qu'une vie bonne, et donc : quelle est notre fin, et, à travers chacune de nos activités, notre *œuvre*, notre *tâche* ?

Pour parvenir à une conclusion, nous devons savoir non seulement ce qu'est une vie humaine bonne en particulier, mais aussi ce qui est commun à toutes les vies humaines bonnes. Existe-t-il un bien commun à toutes les vies humaines, dont la poursuite pourrait être considérée comme la **fin principale** ?

Dans la première démonstration de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote établit un parallèle avec nos compétences (grec : *techné*), qu'il différencie en compétences subordonnées et compétence maîtresse (grec : *architekton*, c'est-à-dire la compétence qui est au point de départ [= arché] des autres⁵⁶). Si le cordonnier fabrique des chaussures, c'est pour que les humains puissent marcher, et s'il fabrique de bonnes chaussures, ses clients marcheront bien ; mais la marche n'est pas la finalité d'une vie humaine. Si nous considérons les choses de cette manière, il existe ainsi de nombreuses compétences subordonnées, puisque nous avons besoin de nourriture, de vêtements, d'outils, etc. pour bien vivre. Dès lors, conclut Aristote, s'il existe une compétence qui organise toutes les autres, c'est bien la politique, la compétence (ou l'art) de bien vivre ensemble et qui en fait une œuvre commune.

Pour exercer cet art, il faut comprendre la finalité humaine, qui doit être non seulement le bien d'une activité parmi d'autres, mais le **bien suprême** (grec : *agiston*, "le meilleur"). Ce bien n'est ni le plaisir, ni la richesse, ni l'honneur, parce que les humains poursuivent ces choses non seulement pour elles-mêmes, mais aussi parce qu'ils pensent que cela les rendra plus heureux. La plus grande fin, le bien suprême, conclut Aristote, pour les êtres humains, c'est donc le **bonheur** (grec : *eudaimonia*). Il s'agit d'un bien que l'humain ne poursuit pas pour obtenir quelque chose d'autre, mais qu'il poursuit pour lui-même, comme l'œuvre de toute une vie. En tant que fin, il est complet et autosuffisant, et toutes les autres activités et tous les autres buts lui sont subordonnés.

Comment vivre heureux ? En développant toutes les potentialités de notre nature. Et comme *être* humain dépend de notre capacité à raisonner – capacité propre uniquement à l'âme humaine – nous devons nous engager activement dans son exercice.

C'est pour nous le seul moyen d'**atteindre l'excellence dans chacune de nos actions**. Pour Aristote, une telle affirmation concerne aussi bien le joueur de flûte que l'homme politique, l'étudiant que le professeur, etc. Leurs "biens" sont différents, donc le concept de bien est multiple, mais ils se rejoignent tous dans la fin principale qu'est le bonheur.

L'habileté et le savoir politiques doivent donc viser le bonheur de la communauté, en général et en particulier, selon la nature de cette communauté (1097b).

⁵⁶ Du grec *architekton* dérive le mot "architecte" : la personne chargée d'organiser le travail des différents métiers actifs dans la construction d'une maison : charpentier, électricien, etc.

Le pouvoir de l'habitude

Pour comprendre la politique, dit Aristote, l'**expérience** est nécessaire (*E. à N.*, 1095a). Les personnes « jeunes » (soit par l'âge, soit par le caractère) ne sont pas aptes à l'étudier, car elles n'ont pas l'expérience des « actions de la vie » et ont tendance à suivre leurs passions (*pathos*) plutôt que leur raison (*logos*). Ici encore, Aristote se révèle être un empiriste, valorisant l'expérience concrète par rapport à la connaissance abstraite.

Il souligne : « la connaissance de [...] la science politique sera très utile à ceux qui suivent la raison tant pour former leurs désirs que pour agir » (*E. à N.*, 1095a). Cette *formation* est au cœur de la vie éthique : pour Aristote nos comportements déterminent notre **ethos**, c'est-à-dire notre attitude dans la vie :

Nous devons vraisemblablement partir de choses que nous connaissons. C'est pourquoi quiconque veut être un étudiant compétent dans les domaines de la noblesse et de la justice – en un mot, de la politique – doit être bien élevé dans ses habitudes [= *ethos*].

Comme chez Platon, une bonne éducation est celle qui permet à l'enfant de mieux faire la différence entre ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas — et puisque la politique s'occupe des activités humaines, l'éducation dans ce domaine consistera à différencier en outre "ce qui doit être fait" et "ce qui ne doit pas être fait". Dans cette perspective, prendre des habitudes signifie donner une forme à notre être. De la naissance à l'adolescence puis à l'âge adulte, il s'agit de prendre des habitudes qui conviennent à ce que nous voulons devenir, qui soient chacune partie prenante de l'œuvre globale que nous sommes.

Ainsi, faire un choix éthique – choisir une attitude et une ligne de conduite – est lié **1)** à notre habitude de faire de tels choix et de différencier les options (*choisir* est comme un muscle qui s'exerce), et **2)** à notre conscience du développement de nos potentiels.

L'habitude est en outre un outil politique puissant : une nouvelle loi devient rapidement une habitude, une habitude se transforme en coutume, de telle sorte que les gens se comportent après un certain temps comme s'il s'agissait d'une seconde nature. Chaque génération naît dans un nouvel environnement politique, imitant et s'adaptant à un tel ensemble de conventions. L'objectif d'Aristote est de nous montrer comment nous devrions engager notre raison dans la réflexion sur les meilleures formes à donner à nos désirs, afin d'atteindre notre *télos* : le bonheur de la communauté humaine.

Le juste milieu

Pour nous aider à mener une vie heureuse, Aristote propose une méthode devant permettre d'évaluer nos attitudes. Plutôt que de juger les actions elles-mêmes, il invite à questionner nos mouvements intérieurs pour tester le motif de nos actions. Ce mode de raisonnement pourrait donc être qualifié de psychologique.

Sa méthode consiste à examiner chacune de nos attitudes et à nous demander : s'agit-il d'une *carence*, d'un *excès*, ou d'un milieu entre les deux ? Si notre attitude au moment d'agir est soit une carence, soit un excès, alors elle est potentiellement nuisible. À l'inverse, les attitudes qui tiennent le milieu entre ces extrêmes sont bénéfiques, et ce sont celles qu'il faudrait cultiver. Elles sont le "juste milieu" ou la "juste rapport" entre les extrêmes.

Carence (-)	Milieu	Excès (+)
lâcheté	courage	témérité
insensibilité	tempérance	complaisance
humilité excessive	ambition	vanité vide
indolence	patience	irascibilité
impudeur	pudeur	timidité

Toute attitude qui se situe dans le juste milieu est appelée "vertu éthique" ou "excellence éthique". Elle indique la voie à suivre pour réaliser notre œuvre en tant qu'humain : participer à l'harmonie de la communauté en développant notre potentiel rationnel. En effet, la raison est la seule capacité qui nous permette de nous comprendre psychologiquement, c'est-à-dire de réfléchir sur notre attitude et nos désirs.

Mimesis et Catharsis

Comme Platon, Aristote observa que les êtres humains apprennent par **imitation** (*mimesis*) et qu'ils acquièrent de nombreuses habitudes de cette manière. Ils imitent l'attitude et le comportement de leurs parents, de leurs amis et de leurs professeurs ; et lorsque l'on veut apprendre une nouvelle compétence, les premières étapes consistent à observer et à reproduire les actions d'un maître. La tâche du maître consiste donc à superviser le processus d'imitation et à différencier la bonne imitation de la mauvaise.

L'imitation occupe une place importante dans les arts, en particulier dans la poésie et le théâtre. Aristote pense que la *mimesis* a pour but de révéler ce qui est commun à tous, des traits de caractère ou des comportements communs. Cependant, pour être efficaces, ces motifs doivent toujours être liés à des situations concrètes particulières.

Son étude de la **tragédie** indique que sa finalité est de permettre la *κάθαρσις* (*kátharsis*), c'est-à-dire la purge des émotions, en particulier celles qu'il juge les plus négatives : la peur et la pitié. À cet égard, il est intéressant de noter que dans la Grèce antique les théâtres étaient situés dans le voisinage des temples. Le théâtre le plus célèbre se trouvait à Epidaure, un sanctuaire dédié à la guérison et qui était considéré comme le lieu de naissance d'Asclépios, le dieu de la médecine. L'une des fonctions du théâtre antique serait donc à chercher du côté d'une thérapeutique des affects sociaux.

Pour purger les émotions négatives, Aristote pensait qu'une pièce devait atteindre un haut degré de ressemblance avec le réel, afin que les spectateurs puissent 1) y croire, 2) compatir aux émotions des personnages, et 3) identifier leur propre expérience avec les

actions montrées. Pour Aristote, les émotions, situées dans le corps, peuvent être extraites du corps en étant exprimées, comme le ferait un médecin pour extraire un poison.



Le théâtre d'Epidaure, construit au 4^e avant notre ère et toujours en usage aujourd'hui.

En ce qui concerne l'action de la *mimesis* en général, et la possibilité de l'utiliser dans un cadre éthique en particulier, lisons quelques lignes de l'article de John Baxter dans l'*Encyclopedia of Contemporary Literary Theory* (1993) :

L'action de la *mimesis* peut être considérée comme morale dans deux sens très larges. Tout d'abord, l'acte d'observer la réalité implique qu'elle vaut la peine d'être observée et respectée en tant qu'elle est différente de celui qui la perçoit, même si elle n'est pas nécessairement sans rapport avec lui. Deuxièmement, les textes littéraires explorent les implications ou les conséquences des actions et des perceptions humaines. Au mieux, la *mimesis* est une méthode de renforcement et d'approfondissement de la compréhension morale, tout comme elle est aussi une méthode d'exploration et de remise en question des notions reçues du réel. Le processus ne se limite pas à ce qu'un lecteur ou un écrivain sait ; il peut repousser les limites du réel en considérant le concevable comme au moins provisoirement réel, ou comme offrant une perspective sur des aspects du réel qui ne peuvent pas être vus autrement. La réalité est parfois définie par opposition à l'imaginaire. Mais Aristote a une vision plus complète de la réalité que cette distinction ne le permet, comme le montre sa remarque pleine d'esprit sur le fait qu'une impossibilité probable est supérieure à une possibilité invraisemblable. (L'un des grands exemples d'impossibilité probable est la cité idéale dans la *République* de Platon).⁵⁷

L'ontologie logique d'Aristote

Puisque l'activité humaine consiste à développer notre potentiel rationnel, il est nécessaire de disposer d'un instrument permettant de l'utiliser efficacement. Cet instrument est la **logique** : un ensemble de règles formelles pour un raisonnement correct qui peut être appliqué à n'importe quel domaine de la connaissance. La logique d'Aristote

⁵⁷ John Baxter, "Mimesis", dans Irena Makaryk (éditeur), *Encyclopedia of contemporary literary theory*, University of Toronto Press, 1993, p. 592.

sera largement utilisées par les philosophes du Moyen-Orient, d'Afrique du Nord et d'Europe jusqu'au 19^{ème} siècle, et elle imprègne le langage ordinaire.

Aristote vise à décrire ce qui existe dans le monde. Il décompte dix façons différentes de produire du sens : ce sont les **catégories** (grec : *kategoria*, "signification"). Elles comprennent 1) la substance, 2) la quantité, 3) la qualité, 4) la relation, 5) le lieu, 6) le moment, 7) la position, 8) la possession, 9) l'action et 10) l'affection.

Par exemple, un petit cheval blanc mangeant de l'herbe dans un pré en été, est 1) un cheval, 2) seul, 3) blanc, 4) presque aussi petit qu'un poney, 5) dans un pré, 6) à 14 heures, 7) debout, 8) avec un ruban dans sa crinière, 9) tandis qu'il mange de l'herbe, et 10) souffre de la chaleur. Ceci permet bien sûr d'innombrables variations.

La première catégorie, celle de la **substance** (*ousia*), mérite qu'on s'y attarde. Le monde, selon Aristote, est composé de substances, qui sont de deux sortes :

- Une substance première est un être individuel, composé de matière et caractérisé par une forme : cet enfant, cet arbre, ce cheval, etc.
- Les substances secondaires sont des groupes plus vastes (*espèce* et *genre*) auxquels appartiennent chacun des êtres individuels : par exemple, *cet* enfant est un humain (*espèce*) et un animal (*genre*).

Le but de la logique est alors d'attribuer des **propriétés** aux substances. Selon qu'elles sont relatives à la substance première ou à la substance seconde, on dit qu'elles sont :

- Accidentelles, lorsque les propriétés peuvent appartenir ou non au sujet, sans en affecter l'essence. Ex : *Antonio a de longs cheveux noirs*.
- Essentielles, lorsque les propriétés sont inhérentes à la substance secondaire à laquelle appartient un individu. Ex : *Les êtres humains ont des cheveux*.

La théorie d'Aristote s'avère très différente de la théorie des Idées de Platon, car Aristote, prenant comme point de départ les choses connues par l'expérience sensible, cherche toujours à comprendre les propriétés (essentielles et accidentelles) des instances *particulières*, plutôt que les universaux pour eux-mêmes comme le fait Platon.

Ainsi, Aristote conçoit les êtres spécifiques (*ousia*) comme un composé de matière et de forme. La **matière**, en grec ancien ὕλη (*húlē*) est un terme relatif : une table est faite de bois, une syllabe est faite de lettres, une phrase est faite de mots, etc. Cette conception est utile pour étudier les modifications des êtres particuliers, qui sont tous constitués de matière et de forme. La **forme**, en grec ancien μορφή (*morphē*), peut changer dans une certaine mesure, selon qu'elle est accidentelle ou essentielle⁵⁸.

Prenons un exemple tiré de la *Physique* d'Aristote : « l'art de faire des statues, et le bronze, sont tous deux causes de l'existence statue, [...] le second est cause en tant que matière, et le premier en tant que ce à partir de quoi le changement s'opère. » (195a)

⁵⁸ Au 19^{ème} siècle, cette théorie a reçu le nom d'hylomorphisme.

Pour Aristote, la forme agit comme une cause (qu'il appelle la *cause formelle*)⁵⁹ et définit l'être spécifique (*ousia*) d'une chose. Ainsi, ce qui est composite est subsumé dans la forme. « La matière est apte à être façonnée par la forme, et la forme est apte à imposer une structure à la matière. C'est dans cette adaptation mutuelle que consiste l'unité du composite et de sa définition ». ⁶⁰ Quant aux êtres humains, c'est leur *psychés* qui est leur cause formelle, leur principe organisateur.

Une autre série de concepts importants inventés par Aristote consiste à faire la distinction entre le potentiel et l'actuel :

- Le mot français "potentiel" traduit le grec *δύναμις* (*dunamis*), dont le mot "dynamique" est dérivé. "Potentiel" indique la capacité à être modifié, par exemple il y a potentiellement une statue dans un bloc de bronze, elle n'est pas encore réelle mais il est possible de la réaliser avec le bronze. Ce qui est potentiel n'est pas encore actuel, pas encore réalisé, mais pourrait l'être.
- Le mot français "actuel" est utilisé pour traduire le couple conceptuel *ἔργον/ἐνέργεια* (*ergon/energeia*), dont notre mot "énergie" est dérivé. "Actuel" indique l'avènement de la forme, par exemple la statue est actualisée par le sculpteur, par de nombreuses actions (*energeia*) convergeant au sein de l'œuvre considérée dans sa globalité (*ergon*).

"Essentiel", "accidentel", "potentiel" et "actuel" sont des termes hérités des traductions et commentaires latins d'Aristote à l'époque médiévale. Ils ont été utilisés à un point tel qu'ils font désormais partie de notre langage quotidien. Dans l'œuvre d'Aristote, ils s'inscrivent dans un effort de **pensée systématique** : chaque élément est pensé comme lié aux autres, tous sont interdépendants et l'ensemble se veut être cohérent.

La philosophie d'Aristote est la première tentative historique d'un tel degré de formalisation, et elle reflète son intention : rendre ses définitions identiques à l'être spécifique des choses (*ousia* en grec, *essentia* en latin). Notre effort, en tant qu'humains, est d'exprimer le **sens véritable** de l'existence des choses et de leurs relations.

En effet, une règle préside éthiquement à toutes les descriptions : elles doivent être vraies. Dans la *Métaphysique*, Aristote en donne une définition qui semble inspirée de Parménide : « Dire de ce qui est qu'il est, et de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, est vrai » ; et « dire de ce qui est qu'il n'est pas, ou de ce qui n'est pas qu'il est, est faux » (1011b). Aristote en déduit deux lois : la loi d'identité et la loi de non-contradiction.

De toute évidence, l'énoncé "l'eau est humide" n'est vrai que si l'eau est humide. Mais la **loi d'identité** permet quelque chose de plus : si l'on considère que "humide" est une qualité *essentielle* de "l'eau", on peut conclure que tout ce qui est aqueux est humide.

⁵⁹ Aristote distingue quatre types de causes différentes. Examinons-les très brièvement, en prenant l'exemple de la table. Une table a 1) une *cause matérielle*, le bois dont elle est faite ; 2) une *cause formelle*, son dessin ; 3) une *cause efficiente*, l'être humain qui l'a fabriquée ; et 4) une *cause finale*, sa finalité. La cause formelle est la seule à s'identifier à l'essence (*ousia*).

⁶⁰ Aristote, *Métaphysique*, trad. par H. Lawson-Tancred, Penguin, 1998, p. 248.

La deuxième loi aristotélicienne est la **loi de non-contradiction**, qui stipule qu'aucune proposition ne peut être à la fois vraie et fausse. Le but de toute proposition est en effet de décrire la réalité ; la logique d'Aristote exclut donc de définir une chose comme étant à la fois "X" et "non X". Cette loi va à l'encontre du relativisme de Protagoras, ainsi que de l'immutabilité de Parménide : pour Aristote, en tant qu'empiriste, les choses ne sont pas toujours ce qu'elles sont, mais, parce que la vie est une force génératrice, elles changent et subissent des modifications de leurs propriétés. Grâce à ses catégories et à sa théorie des causes, Aristote a pu conjuguer l'essentialité et l'accidentalité de la substance.

Une méthode de déduction

Grâce au cadre logique des catégories, Aristote a ouvert une nouvelle voie pour la formation de la connaissance. Les choses peuvent être étudiées puis organisées selon des définitions complexes, et hiérarchisées. Pour ce faire, Aristote utilise la déduction, une technique déjà utilisée avant lui mais jamais formalisée. Il s'agit d'une analyse du fonctionnement du langage, qui aboutit à une méthode pour produire le "vrai".

La première étape consiste à créer une **proposition catégorielle**. Elle est composée d'au moins trois termes : un sujet (un mot désignant une substance, par exemple "le cheval"), une copule (un verbe de liaison, par exemple "est") et un prédicat (un mot désignant une propriété, par exemple "un animal").

La deuxième étape consiste à ajouter des **déterminations**, en utilisant "tout" (universel), "certains" (particulier) et "aucun" (négation), afin d'exprimer la quantité, et "est" ou "n'est pas" pour exprimer la qualité.

La troisième étape consiste à combiner des propositions pour permettre la déduction. Le mot grec pour "déduction" est *συλλογισμός* (*sullogismós*, composé de *sun*, "ensemble", et *logos*, "discours"). On appelle aujourd'hui "syllogistique" la méthode déductive formalisée par Aristote.

Une déduction est un discours [*logos*] dans lequel, certaines choses étant supposées, quelque chose de différent de ces suppositions résulte de la nécessité de leur existence.⁶¹

Un syllogisme est un argument composé d'au moins trois propositions catégoriques, dont deux prémisses (qui exposent les preuves) et une conclusion (qui découle nécessairement des prémisses). En voici l'exemple canonique : "**Tous les humains sont mortels, Socrate est humain, donc Socrate est mortel**". Un syllogisme peut être vrai ou faux, selon la vérité des prémisses et des liens logiques, qui doivent donc être vérifiés. Ensuite, si un syllogisme est valide de bout en bout, il peut être qualifié de démonstration.

La logique d'Aristote permet de travailler sur des notions universelles par déduction, de la même manière qu'en géométrie, on peut déduire de 1) la loi selon laquelle tous les

⁶¹ Aristote, *Analytique préalable*, 24b18-20.

angles d'un triangle sont égaux à 180°, et 2) la connaissance de la valeur de deux angles, 3) quelle est la valeur du troisième. C'est la base de la **connaissance scientifique**

Le mot "science" est dérivé du latin *scientia* (≈ connaissance), qui traduit le mot grec *epistêmê* (cf. chapitre 2). La connaissance scientifique est une connaissance pour laquelle il faut connaître « la cause pour laquelle la chose est, qu'elle est la cause de ceci, et qu'il ne peut en être autrement ». C'est tout l'objet des démonstrations.

*

Aristote a appliqué cette méthode à de nombreux domaines, écrivant des traités de physique, d'astronomie, de géologie, de biologie, de zoologie, de psychologie, mais aussi de philosophie pratique, dans les domaines de la politique, de l'économie et de l'éthique.

Il pensait cependant que la méthode syllogistique n'est pas toujours la meilleure approche, et recommandait l'utilisation de la rhétorique ou de la dialectique selon les circonstances et le but poursuivi. La dialectique est très polyvalente et peut être utilisée dans de nombreux domaines, tandis que la rhétorique est particulièrement utile pour les questions pratiques et les débats publics ; la dialectique s'intéresse à des questions générales, tandis que la rhétorique s'applique principalement à des sujets particuliers ; la dialectique est plus utile pour tester la cohérence d'un ensemble d'arguments, tandis que la rhétorique vise à persuader un public donné. Quel outil choisir ?

Pour Aristote, un tel choix dépend de la **fin** que nous visons. Un cordonnier, un poète, un commandant d'armée, un infirmier, une enseignante ou un banquier agissent chacun pour un *télos* qui leur est propre, et tout à la fois, parce qu'ils sont tous humains, partagent avec tous les autres le télos propre à leur espèce. C'est ainsi qu'ils peuvent se comprendre.

*

RENÉ DESCARTES

Un penseur européen

René Descartes (1596-1650 EC) est né à La Haye, une ville du centre-est de la France, troisième enfant d'une famille catholique appartenant à la petite noblesse. Sa mère meurt lorsqu'il a 13 mois – après avoir donné naissance à un autre fils, qui mourra peu après – et il est élevé par son père et ses grands-parents. Comme il est de constitution fragile, ils s'occupent beaucoup de lui. Le père de Descartes, membre du Parlement de Bretagne, assure l'éducation de son fils. À l'âge de 11 ans, il est envoyé dans un collège dirigé par les Jésuites, le *Collège royal Henri-le-Grand* à La Flèche.

Sept ans plus tard, en 1614, formé à la physique, aux mathématiques et à la philosophie scolastique (= le principal type de philosophie enseigné au Moyen-Âge et à la Renaissance, mêlant les influences d'Aristote et du christianisme), il entre à l'université de Poitiers. Il y obtient une licence en droit ; son père souhaitait qu'il suive ses traces, mais les véritables intérêts de Descartes s'avéreront différents.

À l'âge de 22 ans, après avoir passé quelque temps à Paris, il rejoint l'armée protestante néerlandaise en 1618, ce qui lui permet d'entreprendre une étude formelle de l'ingénierie militaire, incluant des enseignements en physique et en mathématiques. La même année, il rencontre le médecin et mathématicien Isaac Beeckman, avec qui il entretiendra une importante correspondance au fil des ans. Le destin de Descartes dans le domaine des sciences ne s'est pas encore révélé, mais il profite de son temps libre pour pratiquer les mathématiques avec passion.

En 1619, il se rend au Danemark, puis en Allemagne, où il assiste au couronnement de l'empereur Ferdinand II. L'année suivante débute la guerre de Trente Ans, une longue période de conflits armés liés aux luttes religieuses entre catholiques et protestants, qui fera plus de 8 millions de morts (de la guerre elle-même mais aussi de ses conséquences : peste, famine...) et qui brisera le Saint Empire romain germanique. Descartes, mercenaire dans l'armée hollandaise, participe à la bataille de la Montagne-Blanche près de Prague. Mais il ne restera pas soldat très longtemps.



Portrait de René Descartes par Frans Hals (1649).

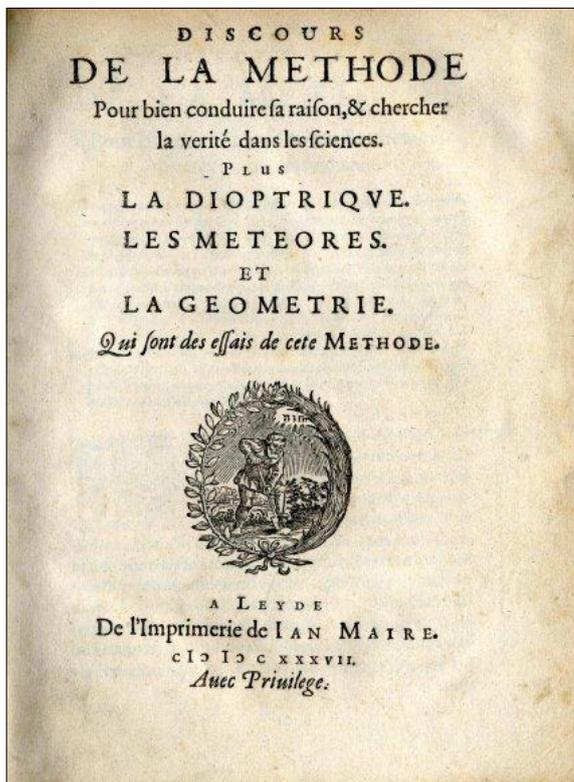
En novembre 1619, pendant la trêve hivernale de la guerre, il fait au cours d'une nuit trois rêves consécutifs qui vont changer sa vie. Descartes en parle comme on parlerait d'une révélation divine. Dès lors, il mettra tout son enthousiasme à la tâche : son but sera de donner un **nouveau fondement aux sciences**, en introduisant le raisonnement mathématique dans la philosophie. Comme nous le verrons, il s'éloignera ainsi de la théologie et de la religion qui dominaient alors la philosophie.

Il quitte l'armée, vend tout ce dont il a hérité de sa mère et peut vivre un temps de ce revenu, voyageant à travers l'Europe au cours des années suivantes, de l'Allemagne à l'Italie et de la France aux Pays-Bas. Il ne reste jamais longtemps au même endroit, de peur d'être dérangé ou distrait de sa tâche. Dans les recoins de sa vie solitaire, il rencontre plusieurs scientifiques importants de l'époque, avec lesquels il s'entretient et échange des lettres concernant ses recherches, parmi lesquelles d'importantes découvertes en géométrie, en algèbre, en optique et en anatomie.

En 1633, après plus de dix ans d'immersion totale dans son travail, Descartes est prêt à publier son premier grand livre, intitulé *Traité du monde et de la lumière*. Il apprend alors

que Galilée vient d'être condamné, par le Saint-Office catholique, pour avoir défendu la thèse héliocentrique de Copernic. Descartes jugera dès lors prudent de retarder la publication de sa propre défense de la même thèse.

Il opte pour une autre voie et publie quelques années plus tard, en 1637, ce qui deviendra son livre le plus célèbre : le *Discours de la méthode*, écrit en français. Il s'agit d'un ouvrage composé d'éléments de son précédent *Traité du monde*, mais retravaillés dans le cadre d'une narration qui raconte son processus de réflexion. Le sous-titre du livre le dit bien : *Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*.



Page de titre de la première édition du *Discours de la méthode*.

Au cours de ces années d'intense activité intellectuelle, Descartes vit principalement à Stanpoort, aux Pays-Bas, et entretient une relation avec une femme nommée Hélène Jans, son ancienne domestique. En 1635, elle donne naissance à une fille, Francine, que Descartes reconnaîtra, mais Francine meurt cinq ans plus tard, en 1640, de fortes fièvres. Un mois plus tard, le père de Descartes meurt à son tour, un autre coup dur.

En 1635, elle donne naissance à une fille, Francine, que Descartes reconnaîtra, mais Francine meurt cinq ans plus tard, en 1640, de fortes fièvres. Un mois plus tard, le père de Descartes meurt à son tour, un autre coup dur.

L'année suivante, il s'installe dans le petit château d'Endegeest, où il tente quelques expériences d'alchimie avec un ami, tout en travaillant à son deuxième grand ouvrage :

Meditationes de Prima Philosophia (= Méditations sur la philosophie première), rédigé en latin. L'ouvrage – qui sera publié en français en 1647 sous le titre **Méditations métaphysiques** – renforce et développe les arguments métaphysiques que Descartes avait déjà défendus dans le *Discours de la méthode*. Le choix d'écrire et de publier en latin cette fois-ci pourrait être considéré comme une tentative d'obtenir la reconnaissance de l'intelligentsia. Pari réussi, puisque Descartes aura désormais de nombreux ennemis.

Outre une controverse avec le philosophe anglais Thomas Hobbes, il est violemment attaqué par des membres du clergé catholique qui l'accusent de défendre l'héliocentrisme de Copernic, de penser que l'âme n'est qu'un accident et, bien sûr, d'être athée. Cette polémique s'éteindra, mais de nombreuses autres surgiront au cours du 17^{ème} siècle, entre d'autres philosophes rationalistes (Leibniz, Spinoza) et les pouvoirs religieux.

Durant les dernières années de sa vie, Descartes continue d'écrire des lettres à d'autres scientifiques et philosophes, défendant ses positions, voyageant pour rencontrer certains d'entre eux (par exemple Pascal en France), et s'intéresse à l'éthique, publiant son *Traité des passions* en 1649. Entre-temps, ses livres ont voyagé et convaincu de nombreuses personnes dans toute l'Europe. La même année, il est invité par Christine, reine de Suède, pour qu'il devienne son précepteur. Il accepte et s'installe à Stockholm.

Les circonstances de sa mort demeurent obscures. La version officielle indique qu'il contracte une pneumonie au début du mois de février 1650, dont il meurt dix jours plus tard. Cependant, une autre théorie affirme qu'il aurait été assassiné : un prêtre catholique lui aurait donné une hostie empoisonnée à l'arsenic, craignant que Descartes n'empêche la reine Christine de se convertir au catholicisme...

Un autre mystère entoure sa mort. Lors du rapatriement de son corps en France par un émissaire de Louis XIV, le crâne de Descartes a été perdu. Ce qui donna lieu à de nombreuses hypothèses quant au destin de ce morceau d'os, berceau de la révolution scientifique...

Écrire en français, dire "je", prouver Dieu

Le *Discours de la méthode* est remarquable à plusieurs égards. Tout d'abord, il a été **écrit en français**, alors qu'à l'époque la langue courante pour la philosophie, comme pour les sciences en général, était le latin. Descartes se décide à écrire en français pour marquer son opposition à la philosophie scolastique et donner un accès plus large à son livre : une rébellion contre l'*establishment* de son époque.

En effet, Descartes est considéré comme l'un des principaux architectes de la révolution intellectuelle du XVII^e siècle – connue sous le nom de **rationalisme** – qui a déstabilisé les doctrines de la scolastique médiévale. Selon lui, la connaissance scientifique ne peut pas être l'apanage de l'élite de langue latine, mais réside plutôt dans le partage des connaissances. Il pense que toute personne dotée d'une bonne méthode pour conduire sa raison est capable de distinguer la vérité de l'erreur :

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée [...] et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. **Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal est de l'appliquer bien.**⁶²

Cela va de pair avec l'autre nouveauté stylistique remarquable du *Discours de la méthode* : Descartes l'écrit d'un **point de vue subjectif assumé**. Descartes écrit ce qu'il pense, en disant "je", et en appelant ses lecteurs à ne pas lui faire confiance mais à douter de lui, à être critiques à l'égard de ce qu'ils lisent et à ne rien prendre pour acquis. Après des siècles de **dogmatisme** religieux, assumer sa subjectivité est une libération. Qui plus est, après des siècles de **pensée spéculative** (c'est-à-dire de théories sans preuves physiques), Descartes ouvre une nouvelle ère pour l'empirisme. Si, en tant que courant philosophique, l'empirisme est souvent opposé au rationalisme (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley et Hume *contre* Descartes, Leibniz et Spinoza), il est important de rappeler que Descartes a défendu **l'expérience plutôt que le dogme**, bien qu'il s'agisse de l'expérience de la raison plutôt que celle des sens.

Pourquoi alors Descartes a-t-il cherché à prouver l'existence de Dieu ? Il faut garder à l'esprit que, pour un esprit religieux, l'existence de Dieu n'a pas à être prouvée ; c'est une question de foi. Penser que l'on peut prouver l'existence de Dieu est potentiellement une **hérésie**⁶³.

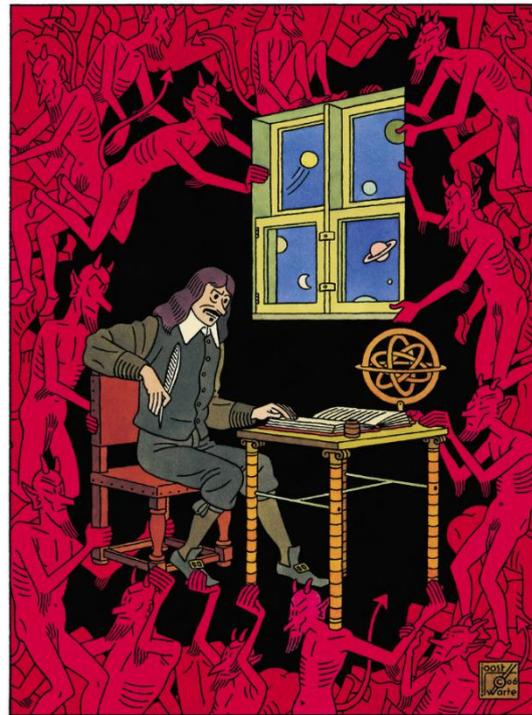


Illustration de Joost Swarte pour *The New Yorker*, 2006.

Descartes ne cherchait pas à prouver l'existence d'un Dieu religieux, mais plutôt l'idée de Dieu, plus proche de l'Idée du bien de Platon. Le dieu de Descartes n'est pas le résultat de sa foi ou de spéculations sur les textes bibliques, mais le produit de sa pensée logique et déductive (en bref, ce raisonnement que nous développerons plus loin est le suivant : "Je suis capable de penser à quelque chose de parfait, or je suis imparfait, donc l'idée de perfection ne peut pas venir de moi, mais nécessairement de quelque chose qui soit vraiment parfait, c'est-à-dire Dieu ; et comme on ne peut conceptualiser la perfection sans l'existence, Dieu existe").

La conception rationaliste de Dieu de Descartes portera, avec le temps, un coup considérable au dogme chrétien. Était-ce pour autant la fin de tout dogmatisme ? On pourrait affirmer au contraire qu'on assiste avec Descartes à la création d'un nouveau dogme, voire d'une nouvelle religion, **la religion de la science**, fondée sur la foi en

⁶² Incipit du *Discours de la méthode*.

⁶³ Les livres de Descartes ont été interdits aux lecteurs catholiques par la Curie romaine en 1663.

l'existence de "faits rationnels", et mettant au pouvoir une nouvelle classe sociale, celle des personnes ayant les moyens de mener des études supérieures.

Une expérience de pensée pour trouver la vérité dans les sciences

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes procède à la démonstration d'**une expérience de pensée** qui consistera à **douter de tout** — mais avant de procéder à l'expérience elle-même, Descartes nous donne les moyens de la répéter en dévoilant sa méthode et les différentes étapes qu'il a suivies. Le fait que d'autres puissent la répéter avec succès serait la preuve que ses conclusions sont correctes ; si elles ne l'étaient pas, d'autres seraient capables de trouver où le faux pas a eu lieu et de le corriger.

Descartes est souvent accusé de **solipsisme** (= ses conclusions ne seraient valables qu'à l'intérieur de son processus de pensée) ; mais nous devons également considérer que son invitation à répéter son expérience reflète l'habitude scientifique émergente (= *ethos*) d'exiger que la connaissance soit toujours vérifiée par des répétitions valides de ses conditions de possibilité, tout au long de son processus d'acquisition.

Après une introduction portant sur la raison et la science (*Première partie*), Descartes commence par donner les conditions de l'expérience de pensée : A) sa méthode (*Deuxième partie*) et B) sa morale provisoire (*Troisième partie*).

A) Les quatre préceptes de la méthode :

Il s'agit de règles pour bien mener sa raison. Si nous entreprenons cette expérience, nous devons les suivre, afin d'éviter les préjugés et la conduire à son terme.

- 1) « Ne recevoir jamais une chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment telle », c'est-à-dire ne jamais accepter comme vrai ce que l'on ne sait pas être vrai à 100 %. Ce qui est vrai avec certitude doit nous apparaître *clairement* et *distinctement*.
- 2) « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. »
- 3) « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ».
- 4) « Faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, (...), que je fusse assuré de ne rien omettre. »

B) Les quatre maximes de la morale provisoire :

Bientôt, nous douterons d'absolument tout, mais l'expérience peut prendre un certain temps pendant lequel nous aurons encore besoin de manger et d'avoir un toit (Descartes parle de reconstruire la maison de la connaissance : pendant que nous détruisons les murs de l'ancienne maison, nous aurons besoin d'un logement provisoire). La morale provisoire

est un code de conduite sociale et personnelle que Descartes se propose de suivre aussi longtemps que durera l'expérience. Il est composé de quatre maximes :

- 1) « D'obéir aux lois et aux coutumes » du pays où l'on vit (y compris sa religion), afin de ne pas entrer en conflit avec la société. Descartes nous conseille de faire profil bas, car nous aurons besoin de tranquillité d'esprit et de temps devant nous.
- 2) « Être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais », car nous nous perdrons à changer de direction en cours de route.
- 3) « Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées ».
- 4) Choisir la meilleure occupation en fonction de nos objectifs, afin d'avancer dans la direction que nous voulons suivre et d'être heureux.

► Nous sommes maintenant prêts à commencer l'expérience proprement dite (*Quatrième partie*). Elle se déroulera en quatre étapes, chacune devant nécessairement suivre la précédente.

1) Le doute radical :

La première étape consiste à rejeter « comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable ».

Descartes observe tout d'abord que **nos sens** nous trompent parfois ; il doutera donc de tout ce qui vient des sens. Il constate ensuite que **nos raisonnements** nous trompent parfois ; il doutera donc de toutes les démonstrations qu'il tenait auparavant pour vraies. Enfin, considérant que ce qui nous apparaît en **rêve** n'est jamais réel (rêves = illusions), et que parfois nous rêvons de choses que nous croyons vraies à l'état de veille (par exemple je peux rêver de l'opération $2+2 = 4$), Descartes conclut qu'il y a raison de douter de ces choses et – c'est le doute *radical* – de penser que « toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes ». En d'autres termes, pouvons-nous prouver que nous ne rêvons pas en ce moment même ?

2) La preuve de l'existence de la subjectivité :

Alors qu'il doute de tout, Descartes prend conscience qu'il ne peut pas douter du fait qu'il doute ; cette pensée prouve qu'il existe **en tant que subjectivité pensante**.

Je pense, donc je suis.

En latin : *Cogito, ergo sum.*

Descartes en est certain (cela lui apparaît clairement et distinctement) et décide de prendre ce constat « pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ».

3) Les deux substances (dualisme esprit/matière) :

Descartes met ensuite ce constat à l'épreuve. S'il cessait d'être conscient (il s'agit d'une spéculation, puisqu'il ne peut pas le tester), il n'aurait plus aucune certitude quant à son existence. Il en conclut (fallacieusement) « que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encre qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est. » Cette conclusion est le point de départ du dualisme de Descartes. Désormais, il affirmera l'existence de deux substances distinctes : **la substance pensante** (en latin : *res cogitans*) et **la substance étendue** (en latin : *res extensa*), c'est-à-dire le monde matériel, non pensant.

4) Les preuves de l'existence de Dieu :

Outre ces deux substances, une troisième va maintenant apparaître dans l'**ontologie** de Descartes : Dieu. En voici les trois démonstrations.

Première preuve, Descartes considère qu'il peut concevoir **l'idée de perfection**, mais qu'il est lui-même un être **imparfait** ; il en conclut que cette idée a nécessairement été mise dans son esprit par un **être parfait** ; c'est la preuve qu'un être parfait existe (Dieu).

Deuxième preuve, Descartes affirme que ce qui est imparfait dépend nécessairement de ce qui est parfait ; étant lui-même imparfait, et existant, il dépend donc de l'existence d'un être parfait, dont dépend l'existence de tout ce qui est imparfait.

Troisième preuve, Descartes affirme que l'idée de perfection inclut nécessairement l'existence, car ne pas exister est moins parfait que d'exister ; puisque l'existence fait partie de l'idée de perfection, Dieu existe.

Ces trois preuves permettent à Descartes de passer à l'étape suivante : puisque Dieu existe – en tant que substance qui permet à tout ce qui existe d'exister – et que Dieu est parfait, **il lui est impossible de nous tromper** (tromperie = imperfection) ; on peut donc faire confiance aux informations que nous recevons de nos sens, et l'existence de la substance étendue (le monde matériel), après avoir mise en doute, est réaffirmée.

Dans les années et les siècles suivants, plusieurs penseurs montreront les faiblesses des arguments de Descartes. Pierre Gassendi, philosophe français contemporain de Descartes, souligna par exemple que « la seule affirmation indubitable [dans le *cogito ergo sum*] est l'affirmation qu'il y a une activité cognitive »⁶⁴. En d'autres termes, il est fallacieux de dire que c'est la subjectivité, le "je", qui pense. Une meilleure formulation serait, par exemple, "la pensée se produit", ou, comme Nietzsche l'a proposé, "ça pense" (comme on dirait "il pleut"). De nombreuses critiques ont été adressées par ailleurs au dualisme cartésien : Descartes aurait tiré de prémisses épistémologiques une conclusion d'ordre ontologique, en affirmant deux réalités là où on ne devrait constater que deux moyens de connaître la réalité. Les sciences du comportement puis les neurosciences critiqueront elles aussi l'interprétation cartésienne, en ce qu'elle rend impossible de comprendre les

⁶⁴ Saul Fisher, "Pierre Gassendi" (2005), Stanford Encyclopaedia of Philosophy.

interactions entre l'esprit et le corps. La question reste ouverte à ce jour : la conscience humaine peut-elle théoriser ce qu'est la conscience humaine ?

Comme maîtres et possesseurs de la nature

Pour Descartes, l'être humain est le seul être à posséder la raison, le seul – hormis Dieu – à participer à la substance pensante. **Les animaux** ne pensent pas et sont considérés par le scientifique français comme des **machines** complexes. Cette vision mécaniciste de la nature n'est pas sans conséquences : les êtres humains y sont considérés comme supérieurs aux animaux, et le concept d'évolution est impossible. Ce dernier aspect de la théorie cartésienne sera donc abandonné, balayé au cours du 19^{ème} siècle.

Mais la supériorité humaine est demeurée ancrée dans la culture occidentale, renforcée par le christianisme et le succès des sciences. Rappelons l'objectif de Descartes : donner des bases solides aux sciences nouvelles, envisagées comme bénéfiques à l'humanité. Dans le *Discours de la méthode (Sixième partie)*, il dit rechercher « le bien général de tous les hommes » et voit dans ses découvertes des bienfaits pour le développement humain. « Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et **ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature** ».

Parce qu'ils seraient les seuls à penser, Descartes attribue aux êtres humains une légitimité : celle de se comporter comme les maîtres et les possesseurs de tout ce qui ne pense pas. Quatre siècles plus tard, la fausseté d'un tel raisonnement est tristement évidente, et ses conséquences terrifiantes.

Dans le même ordre d'idées, on peut observer que Descartes ne considère plus Dieu comme l'autorité morale par excellence, mais seulement comme la substance – dans cette immense machinerie qu'est le monde – dont dépendent toutes les autres. **L'espérance du salut** commencera par conséquent à se déplacer elle aussi, délaissant le Paradis promis à celles et ceux qui obéiraient à l'autorité morale de Dieu, pour se tourner vers l'inventivité propre à l'être humain dans sa capacité de maîtriser le monde qui l'entoure.

Avec la Réforme protestante en 1519, la thèse héliocentrique de Copernic publiée en 1543 et l'invention de l'imprimerie par Gutenberg vers 1550, Descartes est à l'origine de ce que nous appelons aujourd'hui **la Modernité**, une époque qui a révolutionné nos conceptions du sujet et de la place de l'être humain dans l'univers.

*

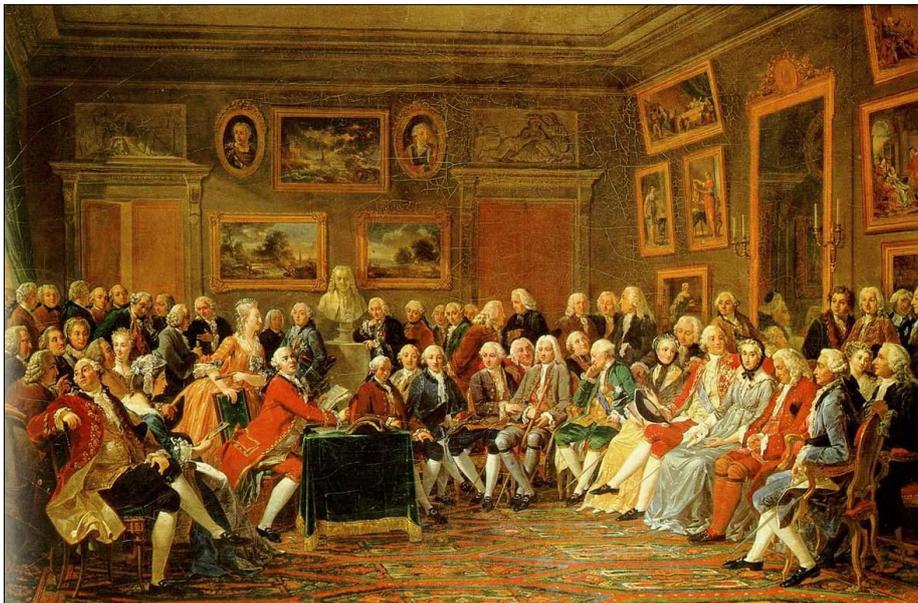
LES LUMIÈRES

Nouvelle clarté, anciennes ombres

Si de nombreux penseurs suivront les pas de Copernic, Galilée et Descartes, les fondements des "nouvelles sciences" demeuraient fragiles. Si, depuis la Renaissance, un glissement du centre de gravité moral et spirituel s'était amorcé de Dieu vers l'humain, les attaques contre l'humanisme resteront puissantes tant que le christianisme trouverait à s'appuyer sur les pouvoirs politiques.

Dans la seconde moitié du 17^e siècle naquit le mouvement des **Lumières**. Littéralement, il était question de "faire la lumière" sur le monde, dans les domaines de la connaissance, de la morale et de la politique. Au cours du 18^e siècle, de nombreux scientifiques et philosophes soutiendront ainsi l'idée de progrès contre le dogmatisme, de liberté contre l'autoritarisme. Ils pensaient mener **un combat contre l'obscurantisme**. Le mot "obscurantiste" était appliqué par les Lumières à toute personne ou pouvoir qui s'opposait délibérément au progrès et tentait de restreindre la diffusion des connaissances.

Grâce à l'invention de Gutenberg, la censure perd du terrain et de nombreux livres interdits circulent désormais de main en main à travers l'Europe. Les hommes se rencontrent dans les écoles, les universités et les académies – partout en Europe et dans le "Nouveau Monde" –, ils discutent dans les cafés, les loges maçonniques et les sociétés de débat. Mais le "progrès" exclut les femmes, qui sont tenues à l'écart de presque tous ces lieux et se voient refuser l'accès aux outils scientifiques. Seule une poignée d'entre elles, appartenant à la bourgeoisie, peut participer à ce mouvement en organisant des salons, invitant des hommes de science à échanger des idées.



Lecture de la tragédie de Voltaire, dans le salon de Marie Thérèse Rodet Geoffrin en 1755, par Lemonnier, vers 1812.

Entre-temps, le monde politique connaît d'importants changements. La guerre de Trente Ans s'achève en 1648 par la **paix de Westphalie**, une série de traités qui mettent fin aux guerres de religion et placent catholiques et protestants sur un pied d'égalité devant la loi. En outre, cette paix donne naissance aux premières ébauches de ce qui va devenir, une centaine d'années plus tard, l'État-nation moderne. À l'époque, l'Europe est encore dirigée par des monarques, auréolés de la légitimité du droit divin. Mais les idées républicaines gagnent du terrain. L'influence des philosophes des Lumières – en Angleterre (Locke, Hume), en France (Montaigne, Montesquieu, Voltaire, Rousseau), en Allemagne (Kant), en Italie (Vico) – est déterminante dans cette évolution. C'est un tournant qui verra peu à peu la raison l'emporter sur la foi, et l'égalité sur la servitude. L'équilibre des pouvoirs sera finalement renversé au cours de la seconde moitié du 18^e siècle, avec la Déclaration d'indépendance des États-Unis en 1776 et la Révolution française en 1789. Néanmoins, leurs premières constitutions commencent toutes deux par une invocation à Dieu, toujours considéré comme l'origine de tout pouvoir légitime.

Dans le même ordre d'idées, l'obscurantisme ne disparaît que pour se transformer en quelque chose d'autre. **L'information, c'est le pouvoir ; celui qui contrôle l'information dispose toujours d'un avantage important**. Aux mains des nouveaux gouvernements – et aux mains des premières grandes entreprises privées apparues au cours du 19^{ème} siècle – elle portera le nom d'idéologie, de propagande, de désinformation et de marketing ciblé. En effet, l'ignorance peut être obtenue par un accès restreint à l'information ou, dans une société libérale, par la production de fausses connaissances⁶⁵. Le but peut être de vendre du shampoing ou des engrais, ou de susciter la haine (généralement d'un "ennemi" désigné ou d'une minorité), d'instiller la crainte et de forcer l'obéissance.

Les penseurs des 17^{ème} et 18^{ème} siècles avaient une maxime, en latin : *Sapere aude*, c'est-à-dire **Ose savoir**. Ils exigeaient d'eux-mêmes de sortir de leur zone de confort, de douter, de repenser tout ce qui avait été pensé auparavant. Comment savons-nous ? Que savons-nous ? Jusqu'où pouvons-nous savoir ? **L'épistémologie** allait prendre une grande importance dans le nouveau monde scientifique, tandis que les inventions réalisées grâce au développement des sciences allaient connaître un essor spectaculaire, et à bien des égards dévastateurs, transformant les rapports sociaux en profondeur.

Rationalisme et empirisme

Les questions épistémologiques majeures de l'époque visent à déterminer dans quelle mesure notre connaissance dépend de notre expérience sensible. Deux positions s'opposent : les rationalistes pensent que la raison est première, que nos notions des choses sont **innées** et n'ont pas besoin des sens pour être réelles ; les empiristes pensent quant à eux que les sens sont premiers et que toutes nos idées et notions sont **acquises**, qu'elles sont des conséquences de l'expérience sensible.

⁶⁵ La science qui étudie la production de l'ignorance s'appelle l'*agnostologie*.

Les rationalistes s'appuient sur le constat que la raison semble parfois dépasser les informations que nos sens peuvent nous fournir. Par exemple, Descartes, avec sa première preuve de l'existence de Dieu dans le *Discours de la méthode*, laisse entendre que l'idée d'un être parfait lui est innée (il dit qu'elle a été "mise" dans son esprit par Dieu). Les sens seuls ne peuvent nous donner accès à cette idée, puisqu'ils sont imparfaits, et que les choses matérielles auxquelles les sens nous donnent accès sont également imparfaites. L'idée de perfection ne peut donc être atteinte que par l'intuition (= une intuition rationnelle, *claire* et *distincte*). Mais une fois que Descartes a trouvé une "idée vraie" grâce à cette méthode inductive, il s'autorise à utiliser le raisonnement déductif. Il a eu l'intuition que Dieu existe, et en a déduit que, puisque Dieu est parfait, il ne peut pas vouloir nous tromper ; notre expérience sensorielle est donc valable...

Les empiristes soutiennent le contraire : les sens sont à l'origine de nos notions et de nos idées. C'est l'expérience des sens qui fournit l'information ; ce que nous pouvons penser n'est donc pas inné, mais acquis. Ils sont d'accord avec les rationalistes sur le fait que l'expérience ne semble pas fournir la matière de toutes les idées que nous avons, mais leur conclusion est différente. Au lieu de dire que ces idées doivent être innées, ils optent pour le **scepticisme**⁶⁶ : la validité de ces idées pouvant être mise en doute, ils ne peuvent pas les prendre pour les premiers principes de leur philosophie.

Une partie importante de cette discussion concerne les mathématiques et le statut des diverses sciences qui les utilisent. Qu'en est-il tout d'abord des nombres ? Nous savons



David Hume, par Allan Ramsay, 1766.

intuitivement que 3 est plus grand que 2, et nous savons que $2 + 2 = 4$ parce que, bien sûr, nous pouvons les compter sur nos doigts, mais $2111 + 4340$? Cette opération est plus facile à réaliser dans notre esprit qu'avec nos doigts. Cette opération semble donc appartenir à un type particulier d'objet mental.

Au lieu de dire qu'ils sont innés, **David Hume**⁶⁷, un empiriste écossais, soutient que 1) nous recevons des impressions par l'intermédiaire de nos sens, 2) ces impressions forment dans notre esprit les idées des nombres. Passant à l'étape suivante, il affirme que toutes nos **idées simples** proviennent directement d'impressions simples (par exemple les nombres de 0 à 10), tandis que les **idées complexes** (par exemple le nombre 6451) ne proviennent pas nécessairement d'impressions complexes, mais peuvent être formées par la combinaison d'idées simples. Cela conduit Hume à différencier deux types d'objets mentaux :

⁶⁶ Du grec *σκεπτικός*, *skeptikos*, "qui considère, examine attentivement". En français courant, on appelle *sceptique* quelqu'un qui n'accepte rien pour vrai sans preuves solides.

⁶⁷ David Hume (1711-1776) était un philosophe, historien et économiste écossais. Il est né à Édimbourg, où il a notamment reçu l'enseignement de disciples de Newton.

Tous les objets de la raison humaine ou de la recherche peuvent naturellement être répartis en deux genres, à savoir les *Relations d'Idées* et les *Choses de Fait* [ou plus simplement : les faits]. Du premier genre sont les sciences de la Géométrie, de l'Algèbre et de l'Arithmétique et, en un mot, toute affirmation intuitivement ou démonstrativement certaine. "Le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux côtés" est une proposition qui énonce une relation entre ces figures. "Trois fois cinq est égal à la moitié de trente" énonce une relation entre ces nombres. Les propositions de ce genre sont découvertes par la seule activité de l'esprit, indépendamment de tout ce qui existe dans l'univers. Quand bien même il n'y aurait jamais eu de cercle ou de triangle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide conserveraient pour toujours leur certitude et leur évidence.

Les Choses de fait, qui sont les seconds objets de la raison humaine, ne sont pas connues de la même façon. L'évidence que nous avons de leur vérité, si grande qu'elle soit, n'est pas de même nature que la précédente. Le contraire d'une chose de fait est malgré tout possible, car il n'implique jamais contradiction et il est conçu par l'esprit avec la même facilité et la même netteté que s'il correspondait à la réalité.⁶⁸

A) Par exemple : nous savons comme **un fait** que les licornes n'existent pas. Mais nous pouvons penser aux licornes, les concevoir, sans difficulté et avec netteté. Il s'agit là pour Hume du résultat d'impressions provenant des sens (nous avons vu un cheval + nous avons vu un narval ou un autre animal avec des cornes) et nous avons formé la notion de licorne dans notre imagination en combinant divers éléments ; cependant, cet objet de l'esprit n'entretient pas de relations cohérentes avec d'autres éléments.

B) En ce qui concerne les **relations d'idées**, Hume indique que, même si elles sont complexes, nous obtenons toujours nos idées en premier lieu par les impressions de nos sens. Elles se présentent à notre imagination, dynamiques et en corrélation avec d'autres idées. De plus, elles semblent cohérentes, ce qui nous les rend compréhensibles (et parfois évidentes). Les relations d'idées naissent alors de la pensée conceptuelle et des opérations logiques. Hume identifie sept types de relations, qu'il sépare en deux types : 1) celles qui peuvent être objets de connaissance et de certitude : la ressemblance, l'opposition, les degrés dans la qualité et les proportions dans la quantité ; 2) celles qui sont plutôt incertaines : l'identité, les relations de temps et d'espace, et la causalité.

Les relations du second type, bien qu'elles ne nous apportent pas de certitude, sont importantes car elles nous donnent les bases du **raisonnement probable**, c'est-à-dire d'un raisonnement sur les faits. Or c'est bien là ce qui va poser problème.

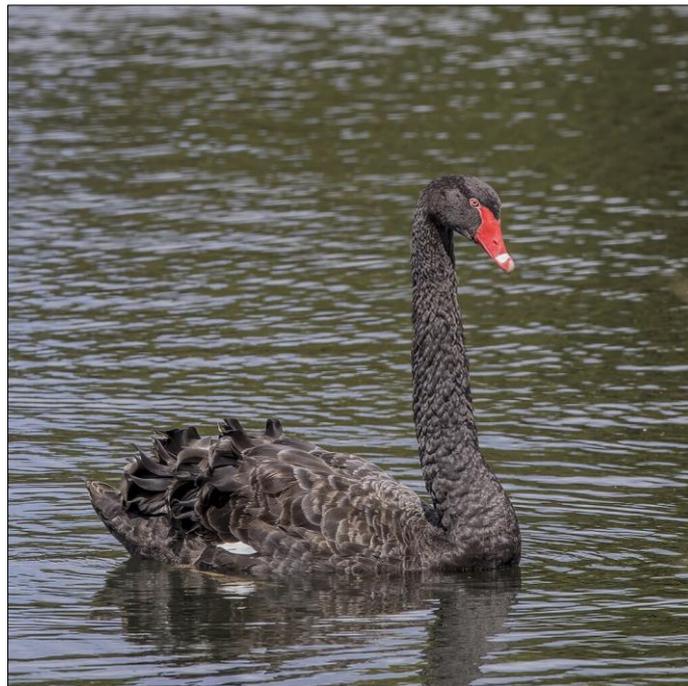
Si la causalité n'est que probable, c'est-à-dire peut-être une croyance, voire un résultat de nos habitudes mentales, cela signifie que nous ne savons pas pourquoi nos équations dans le domaine de la physique fonctionnent réellement. Nous sommes habitués à ce qu'elles fonctionnent, mais leur "vérité", en fin de compte, ne peut être attribuée qu'à l'expérience que nous avons des conjonctions répétées d'événements.

C'est la **métaphore du cygne noir**. Juvénal, un auteur romain du 2^{ème} siècle de notre ère, parlait d'un « oiseau aussi rare sur la terre qu'un cygne noir », car à l'époque les Européens n'avaient jamais vu un tel oiseau, de sorte que parler d'un cygne noir

⁶⁸ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain* (1748), section IV, partie 1. Traduction française de Philippe Folliot, 2002.

s'apparentait à l'évocation d'une créature impossible. Pourtant, un cygne noir fut aperçu, semble-t-il pour la première fois par un Européen, en 1697, en Australie... Depuis lors, le "cygne noir" est utilisé comme métaphore pour souligner la fragilité de tout système de pensée. Telle théorie affirme que tous les cygnes sont blancs, et nous continuons d'y croire aussi longtemps que tous les cygnes que nous voyons sont effectivement blancs (c'est une conjonction répétée d'événements) ; mais lorsqu'on aperçoit un cygne noir, alors cette théorie est réfutée, et ce que nous tenions pour vrai semble... bancal.

Le scepticisme de Hume va profondément marquer un philosophe allemand, Immanuel Kant, que nous allons étudier à présent. Comment s'assurer que ce que nous connaissons nous le connaissons réellement ? *Sans l'ombre d'un doute ?*



Cygne noir (*Cygnus atratus*), près de Scottsdale, Tasmanie (Australie).

*

IMMANUEL KANT

L'horloge de Königsberg

Immanuel Kant (1724-1804 CE) est né au sein d'une famille modeste à Königsberg, ville située à l'époque en Prusse orientale (aujourd'hui Kaliningrad, en Russie). Son père était sellier. Sa mère, qui donna naissance à onze enfants (Kant était le quatrième), était très croyante : une protestante piétiste.

Durant toute sa vie, Kant n'a jamais quitté sa province natale : il va étudier à Königsberg, enseigner à Königsberg et mourir à Königsberg. Cela semble en partie dû à sa constitution fragile, ainsi qu'à un mode de vie rigoureux, si ce n'est rigide.

En 1740, il commence à étudier à l'université dans le but d'obtenir un diplôme en théologie. Parallèlement, il découvre la physique et devient un admirateur des travaux d'Isaac Newton. Parmi les philosophes, Kant a surtout étudié Leibniz et Wolff, deux rationalistes, anti-dualistes allemands de la seconde moitié du 17^{ème} siècle.

En 1746, son père meurt et Kant doit travailler. Il commence à enseigner en tant que professeur particulier dans de riches familles de la région, une activité qui ralentira considérablement ses études. Ce n'est qu'en 1755 qu'il obtient son diplôme et son accréditation. À partir de cette année-là, il devient professeur à l'université de Königsberg, d'abord comme *Privatdozent* (c'est-à-dire professeur qualifié de haut niveau), puis comme professeur titulaire, à partir de 1770.

Il commence à rédiger son œuvre majeure, la *Critique de la raison pure*, qu'il publiera en 1781. Dans cet ouvrage, Kant s'interroge sur ce que nous pouvons connaître par la seule raison — dans le titre, le mot "critique" (du grec *krinein*, "séparer, juger") signifie discuter des limites de la connaissance que nous pouvons atteindre par la raison.

Dans les années qui suivent, il rédige et publie de nombreux autres ouvrages, témoignant d'une ambition encyclopédique et systématique : *Les fondements de la*



Cathédrale luthérienne historique à Kaliningrad (Russie), anciennement Königsberg, construite au 14^e siècle.

métaphysique des mœurs en 1785 (célèbre pour le concept éthique d'impératif catégorique), la *Critique de la raison pratique* en 1788 (continuation et clarification de la précédente), la *Critique du jugement* en 1790 (dans laquelle Kant analyse la question de la finalité, en particulier de la beauté dans la nature et les arts), *Vers la paix perpétuelle* en 1795 (projet politique à mettre en œuvre par les gouvernements républicains) et la *Métaphysique des mœurs* en 1797, parmi d'autres⁶⁹.

Tout au long de ces années, Kant a gardé des habitudes si strictes qu'on l'a surnommé "l'horloge de Königsberg". Il ne s'est jamais marié, préférant une vie solitaire, et il organise tout autour de lui afin de vivre longtemps et en bonne santé. Chaque matin, Lampe, un ancien militaire devenu son domestique, vient le réveiller à 4h55 en criant "*Es is Zeit !*". Cinq minutes plus tard, Kant est assis à son bureau et commence à travailler. Il consacre une partie de la journée à l'étude et à l'enseignement, mange à des heures précises et se couche toujours à 22h. Chaque jour, il fait une promenade, suivant toujours le même



Portrait d'Emmanuel Kant par J. G. Becker, 1768.

chemin et toujours à la même heure. La légende veut que seuls deux événements aient perturbé la régularité de sa promenade : en 1762, il fit un détour parce qu'il voulait acheter un exemplaire du *Contrat social* de Rousseau ; et en 1789, pour acheter le journal qui rendait compte de la Révolution française.

Cependant et contre toute attente, Kant était aussi un amateur de déjeuners, de bonne chère et de discussions animées. En 1827, l'écrivain britannique Thomas de Quincey publia un récit basé sur les témoignages de plusieurs disciples et amis de Kant, régulièrement invités aux déjeuners organisés par le philosophe de Königsberg. Il n'invitait que des hommes, et c'était pour Kant un moment de détente et

de plaisir : « Les sujets de conversation à la table de Kant étaient principalement tirés de la philosophie naturelle, de la chimie, de la météorologie, de l'histoire naturelle et surtout de la politique. » Les déjeuners se prolongeaient parfois jusque tard dans l'après-midi...

Ce n'est pas seulement en tant que compagnon que Kant brillait, mais aussi en tant qu'hôte très courtois et libéral, qui n'avait pas de plus grand plaisir que de voir ses invités heureux et joviaux, et se retrouver en compagnie d'esprits exaltés par les plaisirs mixtes – intellectuels et généreusement sensuels – de ses banquets platoniciens. C'est peut-être surtout pour maintenir ce ton d'hilarité géniale qu'il se montrait quelque peu artiste dans la composition de ses dîners. Il y avait deux règles qu'il observait manifestement, et je dirais même invariablement : la première était que la compagnie devait être diverse, afin d'assurer une variété suffisante à la conversation, et par conséquent ses dîners présentaient autant de variété

⁶⁹ La liste ci-dessus permet de repérer les trois grandes branches de la philosophie de Kant : théorique (que puis-je savoir ?), pratique (que dois-je faire ?) et esthétique (de quoi puis-je jouir ?).

que le monde de Königsberg en offrait, puisqu'ils étaient composés d'hommes de tous les modes de vie, hommes de bureau, professeurs, médecins, ecclésiastiques et marchands éclairés. Sa deuxième règle était de convier un bon nombre de jeunes hommes, souvent de très jeunes hommes, choisis parmi les étudiants de l'université, afin d'imprimer un mouvement de gaieté et d'espièglerie juvénile à la conversation (...).⁷⁰

Si les livres de Kant sont d'un sérieux et d'une minutie extrêmes, gardons à l'esprit cette figure d'un homme sociable, heureux de recevoir, mais toujours maître de ses plaisirs.

Lus par ses contemporains, ses ouvrages reçoivent une grande attention de la part de penseurs allemands comme Fichte, Schelling, Hegel et Novalis, rejoints plus tard par de nombreux autres, de Schopenhauer (19^{ème} siècle) à Michel Foucault (20^{ème} siècle) pour n'en citer que deux. L'influence de sa *critique* sera considérable.

Trente ans après sa mort, en 1804, le poète Heinrich Heine écrivait : « Quel étrange contraste entre la vie extérieure de cet homme et ses pensées destructrices, qui bouleversent le monde ». Le comparant à Robespierre, il observe que les deux hommes « représentaient au plus haut point le type du bourgeois de province. La nature les avait destinés à peser du café et du sucre, mais le destin voulut qu'ils pèsent d'autres choses, et a mis sur la balance de l'un un roi, de l'autre un dieu. »⁷¹

Que pouvons-nous savoir ?

{sujet, phénomène}

En 1783, Kant écrit que c'est la **charge de Hume contre le dogmatisme** qui l'a incité à suivre la voie des Lumières et à trouver des solutions pour le développement de la pensée philosophique⁷². Comment philosopher sans se perdre dans des querelles métaphysiques sur Dieu, au sujet duquel tant de penseurs ont écrit tant de choses contradictoires ?

Kant pensait que le scepticisme de Hume devait être loué pour sa prudence ; mais en même temps, un scepticisme trop radical pourrait affirmer qu'une connaissance certaine est impossible, ce qui s'avérerait négatif pour le développement des sciences. Par

⁷⁰ Thomas de Quincey, *Les derniers jours d'Emmanuel Kant*, 1827.

URL : https://ebooks.adelaide.edu.au/d/de_quincey/thomas/last-days-of-immanuel-kant/

⁷¹ Heinrich Heine, *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, 1934.

URL : <http://www.stephenhicks.org/2014/11/19/heine-on-kant-and-robespierre-as-terrorists/>

⁷² Kant a écrit dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future* : "J'avoue franchement que c'est la suggestion de David Hume qui, il y a de nombreuses années, a interrompu mon sommeil dogmatique et donné à mes recherches dans le domaine de la philosophie spéculative une orientation tout à fait nouvelle. J'étais loin de le suivre dans les conclusions auxquelles il était parvenu en considérant, non pas l'ensemble de son problème, mais une partie qui, à elle seule, ne peut nous donner aucune information. Si nous partons d'une pensée bien fondée, mais non développée, qu'un autre nous a léguée, nous pouvons espérer, par une réflexion continue, avancer plus loin que l'homme aigu à qui nous devons la première étincelle de lumière. "

conséquent, la question pour Kant sera de savoir où situer la limite, afin de ne pas compromettre la possibilité de trouver des connaissances certaines.

Le rationalisme et l'empirisme n'avaient pas réussi à résoudre le problème du lien entre le sujet connaissant et ses objets. Le rationalisme ne parvenait pas à prouver le lien entre les certitudes de la raison et les réalités matérielles, tandis que l'empirisme ne parvenait pas à prouver la nécessité logique des lois déduites de l'expérience sensible (ce qui amena Hume à considérer la *causalité* comme incertaine).

Pour surmonter cette difficulté, Kant commence par distinguer deux aspects de la raison, **penser** et **connaître** : tout ce que nous pensons n'est pas, à proprement parler, une connaissance. Autrement dit, nous pensons à des choses qui dépassent les limites de ce que nous pouvons connaître. Dans sa *Critique de la raison pure*, Kant met ainsi en scène un procès dans lequel la RAISON est à la fois l'accusée et le juge. De cette critique de la raison, il conclut que si nous pouvons penser à tout, nous ne pouvons connaître – véritablement connaître – que ce qui nous apparaît dans les limites de la **raison pure** (pure = indépendante de l'expérience des sens). Non pas parce que les sens pourraient nous tromper – Kant affirme que le monde matériel existe et que nous n'avons pas besoin d'en douter, il est tout à fait empiriste à cet égard – mais parce que la seule façon de produire une connaissance objective est de comprendre la raison elle-même.

En effet, pour Kant, nous ne connaissons jamais une chose en soi, mais **seulement telle qu'elle apparaît à notre raison**. Par conséquent, notre connaissance est toujours déterminée par la relation entre un sujet connaissant et son objet. Kant appelle l'objet tel qu'il nous apparaît un phénomène⁷³.

Nous comprendrons mieux comment Kant en est arrivé à cette conclusion par l'analogie suivante : a) je ne *peux* voir que ce qui *peut* m'apparaître, cela ne m'apparaît que parce que j'ai des yeux pour le voir, et la manière dont cela m'apparaît est conditionnée par la nature de mes yeux ; b) je ne *peux* connaître que ce qui est *compréhensible*, cela n'est compréhensible que parce que j'ai la faculté de raisonner, et la manière dont cela m'apparaît est donc conditionnée par la nature de la raison.

En d'autres termes, notre structure mentale détermine la manière dont nous nous rapportons à des expériences qui semblent parler, au moins en partie, le même langage qu'elle. La question est donc la suivante : **quelles sont les conditions** – dans le sujet connaissant, dans la raison pure – **de notre manière de comprendre ?**

Kant distingue deux conditions principales inhérentes à la raison : **1) les formes de l'intuition pure** : l'espace et le temps, et **2) les formes de l'entendement pur** : les catégories logiques (qualité, quantité, relations et modalités, cf. Aristote). Parce que tout ce que nous pouvons comprendre nous le comprenons dans l'espace, le temps et dans les limites des catégories logiques, ces deux ensembles de conditions sont nécessairement inhérents à toute connaissance certaine.

⁷³ Du grec ancien φαίνόμενον, "chose apparaissant à la vue".

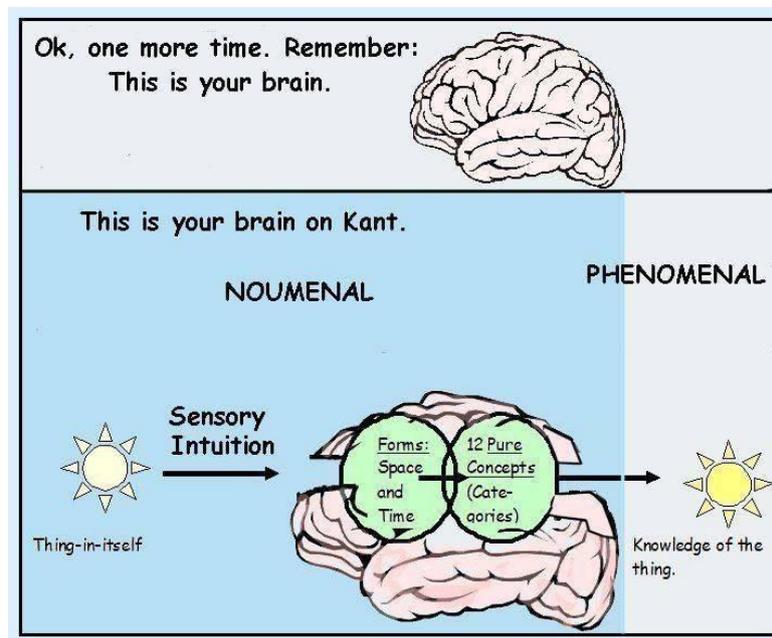
Qu'est-ce que nous ne pouvons pas savoir ?

{chose en soi, noumène}

Cela signifie également que nous ne pouvons pas connaître un objet en dehors de notre relation avec lui – nous ne pouvons pas connaître la **chose-en-soi** (en allemand : *Ding an sich*). Alors pourquoi en parler ? Parce que, dit Kant, la chose-en-soi est, pour la raison, le fondement du phénomène : bien que nous ne puissions pas prouver qu'elle existe, nous avons besoin de penser qu'il y a une chose-en-soi pour penser sa manière de nous apparaître, i.e. pour penser son phénomène⁷⁴.

Quel bruit fait un arbre qui tombe dans une forêt si personne n'est là pour l'entendre ?
Réponse : aucun, car le son est un phénomène qui nécessite un sujet pour le percevoir.

Conséquence : de la chose-en-soi, nous ne connaissons jamais que certains aspects ; les autres aspects nous demeurent invisibles, inconnus, parce qu'ils ne nous apparaissent pas, ne nous sont pas compréhensibles. Kant appelle **noumène** tout ce que nous ne connaissons pas d'un objet. Pour connaître le noumène, il faudrait hypothétiquement pouvoir passer à d'autres conditions de possibilité, et ainsi changer nos formes d'intuition et d'entendement comme on changerait de lunettes. Puisque cela est impossible, nous devons reconnaître qu'il y a des limites à ce que nous pouvons connaître, tout en étant conscients que ce qui nous limite est aussi ce qui nous permet de comprendre ce qui est compréhensible pour nous ici et maintenant⁷⁵.



⁷⁴ Nietzsche, célèbre anti-kantien, écrit que le philosophe de Königsberg a ce faisant réintroduit la division platonicienne entre l'apparence et la réalité. Cf. *Crépuscule des idoles*, IV. Pour Nietzsche, il n'y a absolument aucun "besoin" d'une chose-en-soi pour penser le phénomène ; de plus, pour lui, le concept de chose-en-soi se dresse comme un nouveau juge moral (une nouvelle "vraie" réalité) au-dessus du monde des apparences. Cf. TI, IX, 29.

⁷⁵ La question de savoir s'il est possible de changer certaines conditions reste ouverte.

Considérons d'abord un objet de notre expérience quotidienne : un arbre. Ce que je peux savoir d'un arbre, c'est son phénomène, la façon dont il m'apparaît, à travers l'espace, le temps et les catégories de la raison. Si je change ma façon de penser à l'arbre, cela changera ma compréhension de l'arbre, la façon dont il est compréhensible pour moi, dans une certaine mesure. Mais comme je ne peux pas ouvrir mon esprit à toutes les façons de comprendre l'arbre en même temps – et que certains aspects (je ne peux pas savoir lesquels ni combien ils sont) sont étrangers à la structure même de ma raison – il y aura toujours quelque chose de l'arbre que je ne pourrai pas saisir. Conclusion : je suis incapable de connaître l'arbre en soi ; mais je dois supposer que l'arbre en soi existe, puisque c'est le fondement de ma compréhension de l'existence de cet arbre.

Considérons maintenant un objet qui n'appartient pas à notre expérience sensorielle, mais seulement à la raison : Dieu. Dieu, par définition, existe au-delà du temps et de l'espace ; or nous ne pouvons connaître que ce qui se trouve dans le temps et l'espace, car notre raison existe dans l'espace et le temps ; nous ne pouvons donc pas connaître Dieu. L'existence ou la non-existence de Dieu ne peut donc pas être prouvée.

Comment savons-nous ?

{a priori, a posteriori / analytique, synthétique}

Penser n'est possible que sous les **conditions de possibilité** de la raison ; nous ne pouvons pas dépasser ces formes pures d'intuition et de compréhension, elles conditionnent complètement notre connaissance possible. Kant dit qu'elles sont transcendantales (= indépassables). Mais le savoir et se limiter aux phénomènes ne suffirait pas à nous empêcher de nous tromper. Revenons à la distinction penser/connaître.

Les **croyances** constituent un type important de pensées : elles varient d'un individu (ou d'un groupe, d'une société ou d'une culture) à l'autre et sont le résultat de l'expérience sensible, de l'éducation, etc. Or si les croyances ne sont pas le produit de la raison pure, elles peuvent néanmoins être vraies. Pour savoir si elles le sont effectivement, nous devons les tester dans les conditions de la raison pure. En effet, une erreur serait de prendre nos croyances pour des conditions de la raison pure⁷⁶, au lieu de mettre les croyances à l'épreuve des formes transcendantales. C'est en faisant cela que nous ouvrirons des possibilités de connaissance dans de vastes domaines des sciences expérimentales.

Avec la notion de *croyance*, nous voyons comment Kant a recyclé les points de vue des rationalistes et des empiristes : en ce qui concerne le débat *inné/acquis*, Kant a rejeté tout recours à la métaphysique (Dieu) et a conclu que ce que nous faisons en réalité, c'est penser les phénomènes à travers différents modes. Il en identifie deux couples sur lesquels nous allons nous pencher à présent : a priori/a posteriori, et analytique/synthétique.

⁷⁶ C'est une erreur que Kant a lui-même commise : il a postulé que le temps est une condition homogène, ce que la théorie de la relativité d'Einstein a prouvé être faux.

La première distinction entre *a priori* et *a posteriori* est d'ordre **épistémologique** et répond à la question suivante : sur quelle base savons-nous ce que nous affirmons ? Est-ce par la raison pure ou par l'expérience sensible ?

Une proposition *a priori* est une proposition valable avant toute expérience sensible. Elle relève de la raison pure. Par exemple, lorsque nous disons "un mur est un mur", l'identité entre les deux termes de la proposition la rend nécessaire et indépendante de l'expérience. Il en va de même pour Kant du temps et de l'espace : ils sont nécessaires, universels et indépendants de notre perception. L'équation $2 + 2 = 4$ est également une proposition *a priori*, puisqu'elle ne repose pas sur l'expérience sensible ; la répéter ne la rendra pas plus vraie qu'elle ne l'était déjà *a priori*.

Une proposition *a posteriori* est à l'inverse une proposition qui tient sa validité d'une expérience sensible. Il s'agit, en d'autres termes, d'un énoncé empirique. Par exemple, lorsque nous disons "le mur est blanc", le concept de "blanc" n'est pas inhérent au concept de "mur", ce qui implique que nous avons utilisé nos sens pour associer l'un à l'autre. Il en va de même pour "il pleut dehors", etc.

La deuxième distinction entre *analytique* et *synthétique* est d'ordre **logique et sémantique**. Elle répond à la question : qu'est-ce qui fait d'une proposition donnée une proposition vraie ? La proposition dépend-elle uniquement de la définition de ses termes ou dépend-elle de la réalité empirique ?

Une proposition *analytique* est une proposition dont le prédicat est contenu dans le concept du sujet. Par exemple, "tous les corps sont étendus" est une proposition analytique, puisque le concept d'*extension* est inhérent au concept de *corps* (par définition, un corps occupe un espace). Autres exemples : "tous les triangles ont trois angles", "l'eau est humide", etc.

En revanche, une proposition *synthétique* est une proposition dont le prédicat amplifie le sujet. "Tous les corps sont lourds" est une proposition synthétique, car le concept de *lourdeur* n'est pas inhérent au concept de *corps* (un corps peut être lourd ou léger). Autres exemples : "cet angle fait 67°", ou "l'eau est boueuse".

Ces quatre modes de pensée se combinent entre eux, de sorte que les propositions *a priori* sont soit *analytiques*, soit *synthétiques*, tandis que les propositions *a posteriori* ne peuvent être que *synthétiques* :

	a priori	a posteriori
analytique	Le mur est le mur L'eau est humide Tous les corps sont étendus $3 < 5$	∅
synthétique	L'eau est H ² O $2 + 2 = 4$ Cet angle fait 67° (si on le déduit des autres angles)	Le mur est blanc L'eau est boueuse Cet angle fait 67° (si on utilise un rapporteur)

Soulignons l'importance des propositions *synthétiques a priori*, puisque ce sont elles qui nous permettent, selon Kant, d'amplifier nos connaissances en travaillant dans les limites de la raison pure. C'est là que nous pouvons tester les résultats des expériences scientifiques et réélaborer les conditions de possibilité qu'ils impliquent.

Prenons l'exemple de la découverte de Copernic. L'astronome italien a fait des observations (synthétiques a posteriori), puis a utilisé les mathématiques (synthétiques a priori) pour prédire quand il pourrait observer les planètes dans d'autres positions ; comme ses prédictions se sont avérées correctes (synthétiques a posteriori), cela a prouvé la validité de ses équations, et incidemment que la Terre tourne autour du Soleil (une nouvelle définition du concept de "Terre", analytique a priori).

À rebours, cela prouve aussi, aux yeux de Kant, que les mathématiques sont valides non seulement par une conjonction répétées d'événements (cf. Hume) mais parce qu'elles sont de nature transcendantales. Les mathématiques sont *synthétiques* et *a priori* – c'est-à-dire qu'elles sont vraies non seulement pour la raison, mais aussi relativement à la réalité des phénomènes – si bien qu'en les utilisant nous pouvons démontrer des propositions *synthétiques a posteriori* qui seront vraies elles aussi.

*

Là où Hume affirmait que toute idée se ramenait en fin de compte à l'expérience des sens, Kant affirme que certains de nos raisonnements (cf. croyances vs connaissances) partagent avec la réalité les mêmes conditions de possibilité, ce qui nous permet de former une connaissance certaine. Kant a ouvert le champ du transcendantalisme : quelles sont les conditions de possibilité communes à nous et aux phénomènes que nous observons ?

Au cours du 19^{ème} siècle, ce débat sera largement transformé par la réintroduction du concept de devenir en philosophie, notamment dans les écrits de Hegel, la théorie de l'évolution de Darwin, et à travers l'essor des théories sociologiques et psychologiques. Ce que Kant a déterminé comme *a priori* sera alors réévalué à travers le prisme du développement humain, qu'il s'agisse de l'espèce (phylogénie) ou de l'individu (ontogénie). Le débat sur nos conditions de possibilité communes et/ou particulières va alors s'étendre à d'autres caractéristiques humaines (comportements, économie, politique, etc.) et se mêler au débat nature/culture qui opposera biologistes et sociologues. Le caractère universel de ces conditions s'en trouvera fortement critiqué, puisque nombre d'entre celles qui avaient été tenues jusqu'alors pour telles se sont révélées non pas universelles, mais plutôt culturelles et paradigmatiques.

Comment devons-nous agir ?

1) LA RAISON PRATIQUE ET L'IDÉE RÉGULATRICE DE LIBERTÉ

À la suite des philosophes grecs (*theoria* et *praxis*) et latins (*vita contemplativa* et *vita activa*), Kant distingue deux types de raison : la raison théorique et la raison pratique. Le but de la première est d'atteindre la connaissance, celui de la seconde est d'agir en fonction

du bien. Or pour Kant, dans la droite ligne de ce que nous avons vu précédemment, nous ne pourrions savoir ce qui est "bien" qu'en nous plaçant dans les limites de la raison.

La raison pratique est tournée vers la vie quotidienne, c'est celle que nous utilisons lorsque nous nous demandons **ce que nous devons faire, quelles sont nos priorités et comment prendre des décisions**. Mais puisque Dieu a été jugé inconnaissable, qu'est-ce qui peut garantir la morale, vers quelle autorité nous tourner ? Kant a également conclu que le concept de "libre arbitre" est une hypothèse dont on ne peut prouver ni la véracité ni la fausseté. Or comment pourrions-nous prendre des décisions morales sans libre arbitre ? La voie prise par Kant ne conduit-elle pas à une impasse ?

Kant résout le problème par une astuce. Il est vrai que nous ne pouvons pas savoir objectivement que les humains ont la liberté de choisir entre une action et une autre, et tout pourrait bien être régi uniquement par une causalité mécanique, sans que le libre arbitre n'intervienne d'aucune manière... mais cela, nous ne le savons pas non plus avec certitude ! Par conséquent, la meilleure attitude (la plus rationnelle) à adopter à l'égard des questions morales est de poser la liberté comme une hypothèse de travail. Affirmer que la liberté est réelle servira beaucoup plus notre vie morale que d'affirmer qu'elle ne l'est pas — en effet, si elle n'est pas réelle, pourquoi *s'efforcer* de faire le bien ?

La liberté de la volonté apparaît donc dans la philosophie morale de Kant comme une **idée régulatrice**. Nous ne pouvons pas savoir (théoriquement) si nous sommes libres ou non, mais comme notre problème dans la vie pratique n'est pas de savoir *pour savoir* mais de savoir *comment agir*, nous utiliserons la liberté comme une prémisse qui nous permettra de raisonner. Pour Kant, le choix humain est donc fondé.

2) ÊTRE MORAL = AUTONOMIE HUMAINE + BONNE VOLONTÉ

La liberté de la volonté étant désormais au cœur de toutes les actions morales, elle est également devenue ce qui définit l'homme. Kant postule qu'en chaque être humain existe cette capacité par laquelle nous pouvons nous gouverner nous-mêmes selon la raison. Et c'est précisément ce qui importe : pour Kant, nous n'avons pas le choix entre le bien et le mal, comme dans de nombreux systèmes moraux, mais un choix n'est un choix libre que lorsque nous agissons selon la raison transcendante.

Si nous ne suivons pas l'ordre de la raison pratique — si nous n'agissons pas en fonction du bien tel qu'il est prouvé dans les conditions de la raison pure — alors nous ne sommes pas libres. Nous pouvons très bien faire la bonne chose par hasard, ou parce que nous avons été forcés ou éduqués à le faire (par des codes religieux ou moraux par exemple, ou des lois, des parents, etc.), faisant ce qui est juste sans comprendre pourquoi cela est juste. Mais pour Kant cela ne constitue pas une action morale. En effet, ce n'est que lorsque nous agissons selon l'ordre de la raison pure **en toute connaissance de cause** que nous exerçons notre liberté, faisant de nos actions des actions véritablement morales.

Cela conduit Kant à distinguer deux types de règles :

1) Les règles **hétéronomes** comprennent toutes les lois étatiques, commandements religieux, codes de conduite sociaux, coutumes, règles éducatives, etc. dont la légitimité n'existe qu'*a posteriori*, en tant que produit de l'expérience ou en tant que croyance. Ces règles sont toujours relatives (à un pays, une culture, une famille, etc.) et jamais universelles. Pour Kant, les règles de ce type relèvent de la **prudence** ("je devrais" = impératif hypothétique), et non de la morale.

2) Les **règles autonomes**, en revanche, sont des règles qui sont connues *a priori* par la raison. Elles sont donc valables pour tous et toutes, en tous lieux et en tous temps. Elles sont universelles et s'imposent à nous de manière inconditionnelle à partir des catégories de la raison pratique ("je dois" = impératif catégorique), quels que soient nos croyances et nos intérêts personnels.

Il résulte de cette distinction que les lois de certains États ou certains commandements religieux peuvent être contredits par les règles autonomes de la raison pratique. Si cela se produit, il faut alors suivre ces dernières, même si cela doit mettre notre existence en danger. Il est facile de comprendre que cela ne plaira pas à tout le monde... ce qui nous amène à nous demander *pourquoi* nous déciderions d'agir ainsi.

Quelle est notre motivation ? Kant a fondé son raisonnement sur la notion de **bonne volonté**. Agir en bonne volonté, c'est agir parce qu'une action donnée *est* la bonne chose à faire, et non en raison d'une quelconque récompense ou pénalité.

L'action véritablement morale est donc **désintéressée**. Elle n'est pas égoïste, mais elle n'est pas non plus altruiste. Cela sera critiqué par de nombreux philosophes ultérieurs : quelqu'un qui agit parce que son action est moralement juste aura quand même la satisfaction de l'avoir fait ; cela peut lui donner une certaine tranquillité d'esprit ; cela peut même être une opportunité. D'un autre côté, gardons à l'esprit qu'agir moralement peut conduire à perdre son emploi, ses amis, voire sa vie.

*

Pour approfondir cette question, il est intéressant de comparer la théorie de Kant avec celle de Lawrence Kohlberg (1927-1987), qui a étudié le développement psychologique du sens moral :

Niveau	Stade	Description
Pré-conventionnel	1. Hétéronome (2-6 ans) 2. Instrumental et individualiste (5-9 ans)	Eviter la punition en obéissant à l'autorité Recherche de l'intérêt personnel
Conventionnel	3. Normatif et interpersonnel (7-12 ans) 4. Système social (10-15 ans)	Préserver les règles/conventions du groupe Se conformer aux règles/conventions de la société
Post-conventionnel	5. Droits humains et bien commun (dès 12 ans) 6. Principes universels (certains adultes)	Recherche de consensus librement choisi Suivre des principes moraux universels

3) L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE

Kant a proposé différentes formulations de la raison pratique, afin de nous montrer comment l'utiliser au jour le jour. Chaque formulation est une tentative pour « rapprocher la raison de l'intuition (au moyen d'une certaine analogie) et donc du sentiment »⁷⁷.

Comment savoir quelle règle est une règle autonome ? Comment pouvons-nous tester une ligne de conduite ? Comment pouvons-nous créer des lois qui seraient véritablement morales, et donc universelles ? Les trois formulations de l'impératif catégorique ont été créées par Kant pour répondre à ces questions.

1) Universaliser :

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

→ La formule indique une procédure de raisonnement moral :

- I. Décidez d'une maxime pour l'action (ex : il est juste que je rompe une promesse).
- II. Formulez-la en tant que loi universelle (ex : il est juste pour tout le monde de rompre ses promesses).
- III. Examinez alors si un monde régi par cette loi est concevable (ex : dans un monde où tout le monde rompt ses promesses, la moralité peut-elle exister ? Non, elle ne peut pas, donc un monde régi par cette loi n'est pas moralement concevable).
- IV. Demandez-vous si vous souhaiteriez donner suite à votre maxime dans un tel monde (ex : si tout le monde rompt ses promesses, tenir la mienne me serait préjudiciable, la réponse est donc négative).
- V. Si vous avez répondu positivement aux deux questions ci-dessus, votre action est moralement juste (dans l'exemple ci-dessus, elle ne l'est pas, puisque la maxime universalisée se contredit elle-même et ne peut être voulue).

→ Cette approche permet à Kant, premièrement, de se débarrasser de l'impasse morale du "je suis une exception" (ex : "je vais rompre une promesse que j'ai faite, mais je suis le seul à le faire, donc ce n'est pas grave") ; deuxièmement, l'universalisation peut faire apparaître des contradictions et place le sujet directement dans la sphère de la raison pure (où les conditions qui sont universelles s'appliquent).

→ Exemples :

a) La proposition "il est juste de voler" peut-elle passer le test de l'universalisation ? La notion de *vol* présuppose l'existence de la propriété privée ; or, si la proposition était universalisée, il n'y aurait plus de propriété privée ; la proposition s'est donc logiquement niée elle-même, il ne peut donc s'agir d'un impératif catégorique.

b) La proposition "il est juste de prendre tout ce que je désire" peut-elle alors passer le test ? Les *désirs* sont déterminés par des impulsions et des inclinations ; par conséquent, prendre "tout" ce que l'on désire ne pourrait pas être qualifié d'action morale, puisque cela ne serait pas fondé sur la raison pratique, mais seulement sur des appétits (égoïstes ou altruistes, peu importe).

⁷⁷ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 4:435.

c) Qu'en est-il de la proposition "il est juste de dire la vérité" ? Elle passe le test de l'universalisation, puisqu'un monde dans lequel tout le monde dit la vérité est moralement concevable. Dans un tel monde, nous appliquerions également cette règle et dirions la vérité, puisque ce serait la chose rationnelle à faire et que cela garantirait notre propre position dans ce monde. **Oui, mais... attendez une minute...** Et si vous hébergez un ami poursuivi par des assassins... les assassins frappent à votre porte et vous demandent si cette personne s'est réfugiée chez vous : devez-vous alors dire la vérité et ainsi livrer votre ami aux assassins ? Kant, qui a inventé ce scénario, répond OUI, dire la vérité est toujours un devoir moral (c'est un impératif : "je dois"). Mais une fois que vous avez dit la vérité, rien ne dit que vous devriez laisser votre ami se faire assassiner !

2) Toujours traiter l'humanité comme une fin :

« Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen. »

- ➔ Puisque la liberté est au cœur de toute action morale, se servir de soi-même ou d'une autre personne uniquement comme d'un moyen impliquerait que l'on ne se reconnaisse pas et/ou que l'on ne reconnaisse pas cette autre personne comme étant capable de liberté, c'est-à-dire également comme étant capable d'user de sa raison pour faire un choix véritablement moral ; il y a une contradiction à agir de la sorte tout en prétendant être soi-même moral. Au contraire, l'impératif catégorique implique que les êtres humains doivent toujours être traités en même temps comme des fins en soi, c'est-à-dire comme capables de faire des choix autonomes.
- ➔ La précision "toujours en même temps" est importante, car l'intention de Kant ici n'est pas de dire que nous ne devons pas traiter les autres comme un moyen (nous le faisons tous les jours), mais de dire que nous ne devons jamais les traiter uniquement comme un moyen.
- ➔ Cette formule ne concerne pas les êtres humains en tant que personnes (Judith, Alphonse, Joanna, etc.), mais en tant qu'humains (en tant qu'êtres rationnels). C'est généralement ce que l'on entend par la notion de dignité humaine.
- ➔ Cette formule peut être appliquée efficacement à la question de l'esclavage : un propriétaire d'esclaves affirmant son droit de posséder une autre personne violerait l'impératif catégorique, puisqu'en niant la capacité morale de "son" esclave, il nierait également sa propre moralité, qui est la seule source possible du droit.
- ➔ Kant ne résout pas la question des êtres humains qui ne disposent pas d'une capacité de raisonner égale aux autres ou reconnue comme égale par les autres. Qu'en est-il des personnes souffrant d'un handicap mental ? Qu'en est-il des enfants ? Qu'en est-il des personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer ? Devrait-il y avoir un âge à partir duquel on devrait être considéré comme "moralement capable", alors que l'on sait que le développement de l'individu varie d'une personne à l'autre ?

3) Faire partie de la république des volontés :

« Ainsi, le troisième principe pratique découle [des deux premiers] comme condition ultime de leur harmonie avec la raison pratique : l'idée de la volonté de tout être rationnel comme *une volonté universellement législatrice*. »

- ➔ Le résultat des deux premières formulations est que nous devons adopter des maximes qui doivent être universelles et qui n'empiètent pas sur notre propre liberté ni sur celle des autres. Il en découle nécessairement que nous reconnaissons nos actions morales ainsi que les actions morales d'autrui comme "une volonté universellement législatrice".
- ➔ Avec ce troisième principe, Kant exprime l'arc de toute la structure : elle ne fonctionne complètement que lorsque tous les êtres rationnels y participent et sont reconnus par les autres ce faisant. Lorsque cela se produit, les actions morales d'une personne produiront des effets qui bénéficieront nécessairement à toutes les autres – puisqu'elles sont fondées sur la raison pratique – et ainsi de suite avec les actions morales de chacun dans un cercle vertueux. Cela n'est pas sans rappeler la notion de justice comme *harmonie* chez Platon (version transcendantale).

*

Pour conclure cette étude de la morale de Kant, rappelons que les "vertus" comme la sagesse, le courage et la modération de Platon – et il en va de même pour le juste milieu d'Aristote – ne sont pas considérées par Kant comme produisant des actions qui seraient plus ou moins morales, puisque toute action doit passer le test de la raison pratique, indépendamment de l'attitude ou des caractéristiques d'une personne. La morale de Kant est une **déontologie**, c'est-à-dire à un ensemble de règles normatives fondées sur le fait que les actions sont bonnes ou mauvaises en elles-mêmes (*a priori*).

*

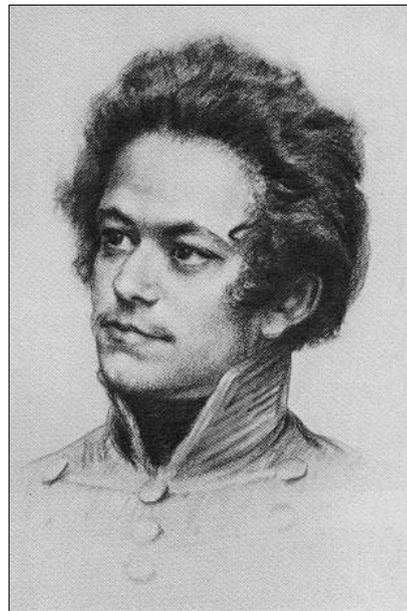
KARL MARX

Cologne, Paris, Bruxelles, Londres

Karl Heinrich Marx (1818-1883) est né à Trier, en Allemagne, d'une famille relativement aisée d'origine juive (ses deux grands-pères étaient rabbins). Troisième d'une famille de neuf enfants, il devient le fils aîné à la mort de son frère en 1819.

Le père de Marx est le premier de sa lignée à recevoir une éducation laïque, intéressé par les idées des Lumières. Face aux restrictions qui opprimaient les Juifs à cette époque, il se convertit au protestantisme afin de travailler comme avocat dans le royaume de Prusse. Le jeune Karl Marx est d'abord éduqué par son père, puis, à l'adolescence, sera envoyé au lycée local, dirigé par un ami de ce dernier. Cependant, le gouvernement prussien ne tarde pas à destituer ce directeur aux idées jugées trop libérales, qui aurait distribué de la littérature "séditieuse" à ses élèves.

C'est également pendant son adolescence que Marx rencontre la femme avec laquelle il va partager sa vie. De quatre ans son aînée, **Jenny von Westphalen** (1814-1881) et Karl partagent les mêmes intérêts pour la littérature et la philosophie. Son père – également ami du père de Karl – était baron et appartenait à l'ancienne classe dirigeante prussienne. Jenny était fiancée à un jeune aristocrate mais, en 1836, elle décide de rompre ces fiançailles pour se rapprocher de Marx, et les voici bientôt fiancés. Son père appréciant le jeune homme, cela ne posa pas de problème au sein de sa famille, bien que la rupture de fiançailles n'était pas chose courante à l'époque.



Portrait du jeune Karl Marx.

En 1835, Marx obtient son diplôme et entre à l'université avec le désir d'étudier la philosophie, tandis que son père le pousse vers des études plus concrètes. Il commence donc à étudier le droit à Bonn, puis à Berlin, tout en essayant de trouver un moyen de se rapprocher de la philosophie. L'année suivante il a 18 ans, et Karl et Jenny se marient. Marx aurait également dû faire son service militaire, mais il en est dispensé en raison d'une faiblesse à la poitrine. Durant le reste de sa vie, les problèmes de santé seront ses compagnons, et si les conditions de vie confortables de sa jeunesse lui facilitent la tâche, il vivra bientôt dans des conditions beaucoup plus âpres. L'année suivante, en 1838, le père de Marx meurt, laissant la famille avec un revenu réduit.

Entre-temps, Marx a trouvé le chemin de la philosophie. À cette époque, les universités allemandes ne juraient que par Hegel, dont la philosophie était considérée comme l'apogée de l'idéalisme allemand, né dans la foulée du transcendantalisme de Kant. Marx, entré à l'université peu après la mort de Hegel, rejoint un groupe philosophique, les Jeunes Hégéliens, en 1837. Il y rencontre **Ludwig Feuerbach**, un des disciples de Hegel qui s'est retourné contre son maître et propose une vision matérialiste de la philosophie de Hegel. Marx a jusqu'alors écrit quelques récits et petits essais, il a étudié l'histoire de l'art, fait des traductions du latin et participé à l'édition d'un livre de Hegel. Son objectif : devenir enseignant pour gagner sa vie. Mais le gouvernement prussien n'apprécie pas la nouvelle orientation des Jeunes Hégéliens, trop progressistes pour la sécurité de la monarchie ; Feuerbach paie le prix de cette inimitié, il est licencié de son poste à l'université. D'autres penseurs libéraux subissent le même sort. Ces événements auront une influence déterminante sur Marx. Lorsqu'il obtient son doctorat en 1841, il a renoncé à l'idée d'obtenir un poste d'enseignant et se tourne de plus en plus vers la politique.

En 1842, Marx devient journaliste dans un journal de Cologne. Le *Rheinische Zeitung*, d'abord plaque tournante pour les bourgeois radicaux de la région rhénane⁷⁸, prend au cours des années suivantes une tournure de plus en plus subversive. Le gouvernement prussien le censure, puis l'interdit complètement. Il est à nouveau temps de partir.

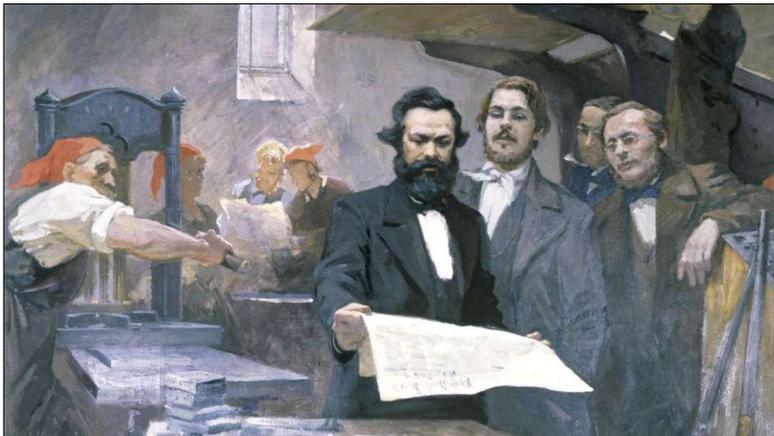


Illustration montrant Karl Marx tenant un exemplaire fraîchement imprimé du *Rheinische Zeitung*.

Karl et Jenny Marx décident de se rendre à Paris et se mêlent aux cercles radicaux de la capitale française. Marx y rencontre l'écrivain allemand Heinrich Heine, l'anarchiste collectiviste russe Mikhaïl Bakounine et, plus tard, **Friedrich Engels**, avec qui il se lie d'amitié. Engels est le fils d'un industriel allemand prospère, doublé d'un philosophe autodidacte. Il s'était installé en 1842 à Manchester, un important centre industriel de fabrication de textiles, et y étudie les conditions de vie de la classe ouvrière.

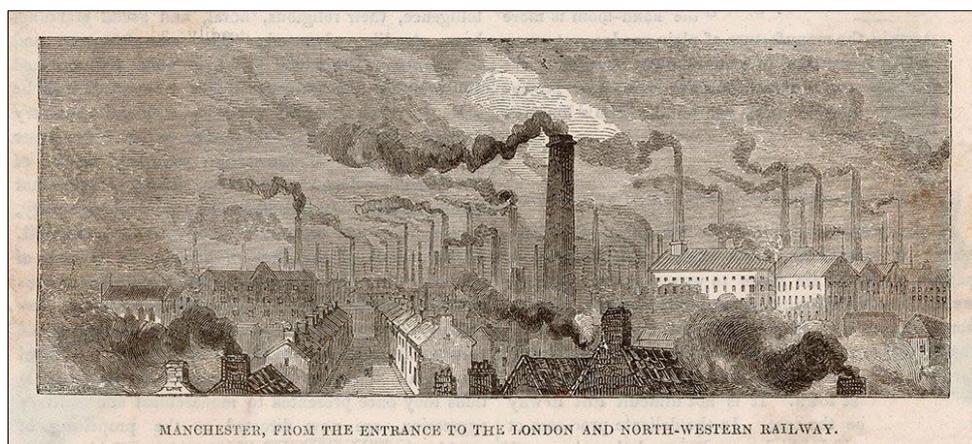
C'est au cours de cette période à Paris que Marx commence à s'intéresser à l'économie politique et au développement du capitalisme. Avec Engels, ils sont convaincus que la classe ouvrière – le prolétariat – est la force de l'avenir. Sa première formulation de la notion de *travail aliéné* date de 1845, de même que son concept de *matérialisme*

⁷⁸ À l'époque, les radicaux sont des personnes, généralement issues de la bourgeoisie, très attachées à l'héritage de 1789. Ils sont anticléricaux et défendent le suffrage universel.

historique : le point de vue selon lequel le monde n'est pas modifié par les idées, mais par l'évolution des conditions matérielles et des rapports de force au sein d'une société.

Marx continue d'écrire des articles et devient finalement co-rédacteur en chef d'un journal parisien de gauche radicale. Mais, en usant de pressions diplomatiques, le gouvernement prussien réussit à faire bannir Marx de la France. La famille part alors s'installer à Bruxelles, où Marx va intensifier ses activités politiques. Il rejoint la *Ligue des Justes*, une organisation révolutionnaire communiste chrétienne créée par des émigrés allemands, et, avec Engels, se rend en Angleterre pour rencontrer d'autres groupes politiques. Au cours de ces années, ils écrivent ensemble leur premier livre important, ***L'idéologie allemande***, qui contient la version la plus aboutie de la théorie du matérialisme historique. Le livre sera aussitôt censuré et interdit de vente.

En étudiant l'évolution du capitalisme bourgeois, Marx et Engels parviennent à la conclusion que les crises sont inhérentes à ce système économique. Depuis le début de la révolution industrielle, de multiples crises ont en effet eu lieu (1797, 1810, 1825, 1836) et les deux philosophes prévoient qu'une autre doit se produire en 1847, avec ses conséquences habituelles pour les prolétaires : faillites multiples créant un chômage énorme, famine, révoltes, répression sanglante. À leurs yeux, la domination de la bourgeoisie ne peut pas durer puisque les bourgeois sont minoritaires face à un nombre croissant d'ouvriers qui, après avoir perdu leurs ressources propres suite à la révolution industrielle, doivent se déplacer massivement vers les villes et les grands centres où se trouvent les usines.

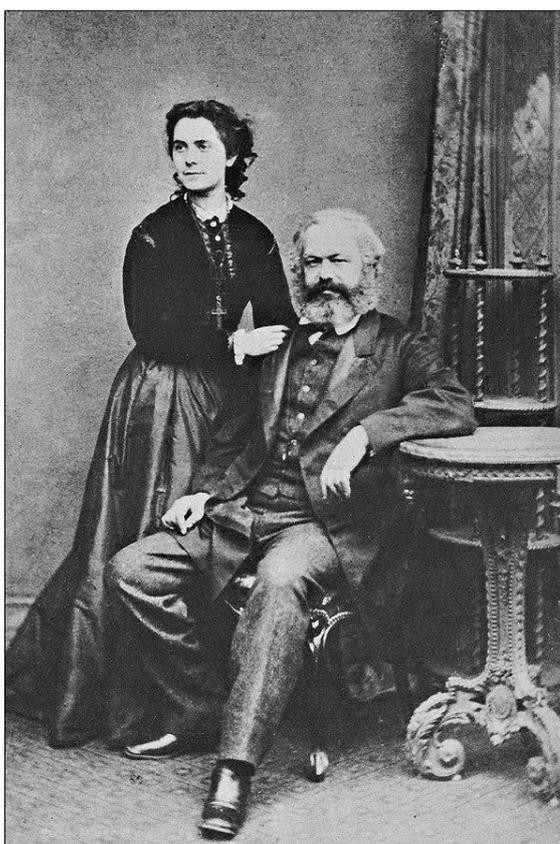


Vue de Manchester en 1870, une forêt dense de cheminées fumantes domine l'horizon.

Marx et ses compagnons se rendent compte qu'ils ont besoin d'une autre stratégie. Afin d'organiser la classe ouvrière en un mouvement révolutionnaire (et pas seulement de révoltes spontanées), la *Ligue des Justes* se transforme d'un groupe clandestin en un parti politique, et prend le nom de *Ligue communiste*. Rédigé en 1847 et publié en 1848, le ***Manifeste du parti communiste*** a été écrit pour soutenir sa création et recueillir des soutiens. Comme l'avait écrit Marx dans ses *Thèses sur Feuerbach* :

Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer.⁷⁹

Comme prévu, un krach massif se produit en 1848, donnant naissance à ce qu'on appellera plus tard les révolutions de 1848. En France, elles conduisent au renversement de la monarchie et à l'instauration de la Deuxième République. Quant à Marx, à la suite d'allégations selon lesquelles il aurait fourni de l'argent (après avoir hérité de son père) pour armer un groupe d'ouvriers belges, il est contraint de fuir la Belgique et se réfugie en France, où, compte tenu du récent changement de gouvernement, il pense que lui et sa famille seront en sécurité. De Paris, ils retournent rapidement à Köln, où Marx lance un nouveau journal. Mais il est régulièrement harcelé par la police et subit plusieurs procès pour ses publications. C'est qu'à la suite des révolutions de 1848, le roi de Prusse, craignant des révolutions sur son propre territoire, pousse à la création d'un nouveau gouvernement



Karl Marx et sa fille Jenny, journaliste de gauche et secrétaire de son père, en 1869.
et secrétaire de son père, en 1869.

qui prendra rapidement des mesures contre-révolutionnaires pour expulser tous les démocrates radicaux et les éléments révolutionnaires du pays. Le journal de Marx est bientôt interdit et il reçoit l'ordre de quitter le pays. Il retourne à Paris. Mais là aussi les autorités l'expulsent, le considérant comme une menace. La famille Marx – Jenny et Karl ont trois enfants et elle est enceinte du quatrième – décide alors de s'installer à Londres, dans l'un des quartiers les plus pauvres de la capitale britannique.⁸⁰

À Londres, Marx se concentre sur les activités révolutionnaires et surtout sur la compréhension de l'évolution historique du capitalisme, afin d'être prêt pour la révolution lorsque les conditions en seront réunies. Les mouvements révolutionnaires de 1848 n'ont pas produit les résultats escomptés, et Marx est déterminé à en comprendre les raisons. Il se plonge dans l'étude de tous les grands économistes qui l'ont précédé, d'Adam Smith (connu pour

⁷⁹ Cf. la onzième thèse de Marx sur Feuerbach, rédigée en préparation de *L'idéologie allemande*.

⁸⁰ Ils vivaient à Soho, dans le centre de Londres, à l'époque un quartier ouvrier pauvre mais qui s'est transformé depuis en un pôle culturel à prix élevé de la capitale britannique. Ce processus connu sous le nom de *gentrification* (de "gentry", mot qui désignait la petite noblesse) consiste à rénover une zone urbaine afin de créer un afflux d'habitants plus riches. Les prix des loyers augmentent, poussant les plus pauvres à quitter le quartier.

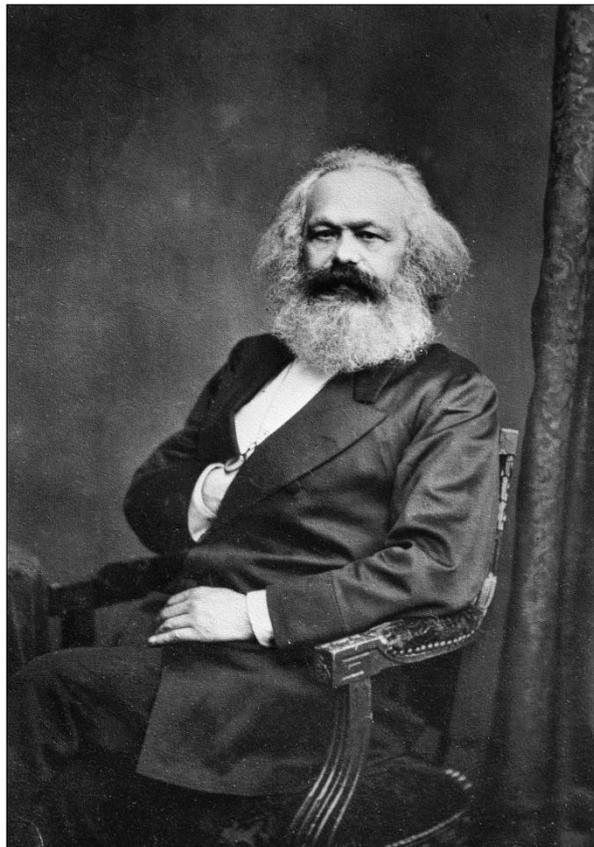
sa théorie de la *main invisible*, le marché libre qui s'organise de lui-même) à David Ricardo (et sa théorie de la valeur du travail).

La famille, pendant cette période, vit sous la contrainte de conditions de vie précaires⁸¹. Marx gagne un peu d'argent en écrivant pour différents journaux d'Angleterre, d'Allemagne, d'Autriche, d'Afrique du Sud et des États-Unis, mais cela lui permet néanmoins de gagner un public considérable. A partir de 1852, il devient le correspondant européen du New-York Daily Tribune, à l'époque le journal le plus distribué aux États-Unis et tenant des positions progressistes et anti-esclavagiste⁸². Mais en 1862, à l'aube de la guerre civile américaine, le comité éditorial plaide en faveur d'une conciliation entre l'Union et la Confédération, adoptant une position qui laisserait l'esclavage intact. Marx met alors un terme à cette collaboration.

Marx aime travailler dans la salle de lecture du British Museum et, en 1859, dix ans après son arrivée, il est prêt à publier sa *Contribution à la critique de l'économie politique*. Entre-temps, en 1864, la première *Association internationale des travailleurs* voit le jour, au sein de laquelle Marx va assumer plusieurs responsabilités.

Mais il lui faudra encore dix ans pour achever, en 1867, le premier des trois volumes de son œuvre majeure, *Le Capital*, une étude approfondie du fonctionnement du système capitaliste. Marx crée sa propre théorie de la valeur du travail et invente les concepts de plus-value, d'aliénation et de lutte des classes, qui seront utilisés par des générations d'économistes, mais aussi d'historiens, de sociologues, de philosophes et, bien sûr, de révolutionnaires. À l'époque, le livre connaît un petit succès, et Marx continuera à travailler sur les deux autres volumes jusqu'à sa mort.

En 1881, Jenny meurt et, à la suite de son décès, Marx développe un catarrhe durable qui dégénère en



Karl Marx vers 1875.

⁸¹ Pendant cette période, l'un des cousins de Jenny, devenu ministre conservateur du gouvernement prussien, les a soutenus en leur envoyant de l'argent. Engels a également été d'une grande aide.

⁸² Les États-Unis offrent à Marx d'autres opportunités de publication. En 1852, il publie dans *Die Revolution*, une revue allemande publiée à New York, son ouvrage intitulé *Le dix-huitième Brumaire de Louis Napoléon*, dans lequel Marx analyse le coup d'État français de 1851 au cours duquel Louis-Napoléon Bonaparte a assumé la dictature.

bronchite. Il meurt le 14 mars 1883, à l'âge de 64 ans, et sera enterré au cimetière de Highgate, à Londres, en petit comité.

Son ami Engels assurera la publication des deux derniers volumes de *Das Kapital*, en 1885 et 1894. Tous les livres et articles écrits par Marx, censurés par le gouvernement prussien ou d'autres, seront finalement publiés au cours des 50 années suivantes.

Le matérialisme historique

Pour comprendre l'évolution de la philosophie moderne, il est utile d'adopter un point de vue historique, en partant de Descartes et Kant pour passer à Hegel et Feuerbach, et ainsi en venir jusqu'aux positions de Karl Marx.

Commençons par un exemple : le concept de Dieu. Pour Descartes, l'existence de Dieu était une nécessité logique : puisque je peux concevoir Dieu, l'être parfait, sans être parfait moi-même, il s'ensuit que ce concept ne peut pas provenir de moi, mais seulement de l'être parfait lui-même, prouvant ainsi l'existence de Dieu. Kant développa un point de vue différent : suite à ses enquêtes épistémologiques, il affirma que la raison n'a pas le pouvoir de déterminer si Dieu existe ou non. Mais alors que les idées des Lumières progressaient partout en Europe et en Amérique du Nord, que les pouvoirs cléricaux perdaient partout du terrain – et avec eux, la légitimité des rois et des empereurs – la question de l'existence de Dieu demeurait un enjeu de taille, avec tout ce que cette idée avait justifié jusqu'alors.

G. W. F. Hegel (1770-1831 CE) va tenter la synthèse ultime, en posant la question suivante : comment Dieu est-il réel pour nous (et pas seulement une idée abstraite) ? Il répond que Dieu, concept de l'infini, a dû devenir *fini* pour que nous puissions le concevoir comme *infini* ; autrement dit, que c'est par nécessité absolue que Dieu a créé le monde, qui est fini, afin de se révéler en tant que Dieu. Le monde (fini) apparaît donc comme l'antithèse de Dieu (infini). Mais il y a un dernier pas à franchir pour atteindre la synthèse finale : par le culte, c'est-à-dire par la reconnaissance de l'existence de Dieu par les êtres humains, le monde s'unit à nouveau à Dieu. Dieu est donc infini, mais aussi *concret*, car désormais il fait un avec le monde à travers la réunification du monde avec Dieu.⁸³

L'erreur de Descartes aurait été de croire que Dieu existe avant la raison humaine, ce qui est impossible à concevoir, "Dieu" demeurant alors une pure abstraction ; pour que Dieu soit réel, il doit nécessairement passer par la création du monde et la réunification du monde avec l'Idée. Comme il ressort de ce développement, le concept de Dieu est désormais lié à la raison humaine : car pour penser l'infini, alors que nous sommes finis, la seule possibilité est d'inclure dans l'idée d'infini la négation de l'infini par lui-même.

⁸³ Cela a permis à Hegel de proposer une interprétation de la Sainte Trinité : le Père est l'Idée pure, infinie ; le Fils est l'Idée incarnée dans le monde fini ; le Saint-Esprit est l'Idée réunie avec elle-même à travers le processus de son évolution vers la pleine conscience de soi. Tout au long de ce processus, la conscience humaine se rapproche de plus en plus de l'infini, se libérant de sa finitude.

L'objectif de Hegel est ainsi de comprendre le développement de la raison humaine tout au long de ce processus **historique**, au terme duquel la raison rencontre l'infini.

Rappelons maintenant que, pour Kant, la raison humaine partage des propriétés fondamentales avec les phénomènes : ils partagent des conditions de possibilité communes, ce qui permet à la raison de connaître – c'est l'idéalisme transcendantal – les phénomènes. La critique de Hegel à l'égard du système de Kant est qu'il est trop statique et trop formel. Il ne permet pas d'étudier la manière dont la raison humaine s'est développée et continue de le faire. Il s'oppose donc au dualisme kantien (noumène/phénomène) en affirmant que ce que nous connaissons n'est pas un phénomène, mais bien la chose en soi, telle qu'elle existe **aujourd'hui**. Ce que nous connaissons est ce qui existe, et la réalité du monde que nous connaissons est le processus de l'infini prenant conscience de lui-même à travers son antithèse (le monde) et sa synthèse (la réunification à travers la religion, la science, la politique et la philosophie).

Hegel s'est inspiré de l'unité des contraires d'Héraclite pour créer cette nouvelle dialectique. Le terme *dialectique* ne se réfère donc pas ici à la méthode argumentative de Socrate, mais au mouvement de la raison dans son rapport à la réalité. Selon Hegel, la raison fonctionne toujours selon trois mouvements : 1) la **thèse** (affirmation), 2) l'**antithèse** (négation) et 3) la **synthèse** (négation de la négation). Prenons un autre exemple, plus ordinaire que celui de l'existence de Dieu. Si nous considérons un tableau, nous pourrions commencer par 1) l'affirmation que "les tableaux sont des œuvres qui cherchent à atteindre la beauté esthétique" ; puis 2) analyser plusieurs tableaux et essayer de comprendre les conditions qui nous poussent à les apprécier comme beaux ou non ; pour 3) arriver à la synthèse qu'un tableau n'est beau que dans l'esprit de quelqu'un qui est capable d'apprécier sa propre interprétation de ce tableau comme étant beau. Dans ce processus, le deuxième mouvement coïncide avec la réalité du tableau : grâce à la compréhension qu'en produit la raison, le tableau acquiert de nouvelles potentialités, de nouvelles valeurs, et le tableau lui-même s'en trouve transformé. Hegel considère que le mouvement de l'esprit ne fait donc qu'un avec le mouvement du monde, et conclut que « le réel est le rationnel, le rationnel est le réel »⁸⁴. Là où Kant devait reculer devant certaines idées qu'il pensait inconnaissables, Hegel crée un système où tout peut être rationnel, parce que la raison peut devenir tout, et se libérer ainsi de ses limites pour accroître ses potentialités, et, avec elles, celles du monde.

On comprend alors que, pour Hegel, la raison humaine existe au sein du processus de développement de l'Esprit, chaque étape historique n'étant qu'une étape dans ce processus. Le mouvement de l'histoire a pour point de départ l'Idée – ce qui fait de la philosophie de Hegel un idéalisme – et c'est aussi son but : la finalité du processus est que l'infini se libère, que l'esprit ne soit plus soumis qu'à lui-même. Hegel reconnaît trois grandes étapes historiques : 1) l'impérialisme oriental, âge de l'obscurantisme moral et politique, 2) la démocratie grecque, phase d'expansion de la liberté mais aussi d'instabilité

⁸⁴ "D'où l'effort de reconnaître dans le temporel et l'éphémère la substance, qui est immanente, et l'éternel, qui est présent. Le rationnel est synonyme d'idée, parce qu'en se réalisant il passe à l'existence extérieure" dans G.W.F. Hegel, *Philosophie du droit*, Queen's University Canada, 1896, Préface xxvii-xxviii.

et de démagogie, 3) la monarchie constitutionnelle chrétienne, où la liberté est intégrée dans un gouvernement via le parlement. Bien que dans l'État moderne l'esprit soit toujours limité par d'autres esprits⁸⁵, il s'agit pour Hegel de la meilleure forme de gouvernement vers laquelle chaque nation devrait essayer de progresser.

Ludwig Feuerbach (1804-1872 CE), disciple de Hegel, sera aussi l'un de ses premiers critiques. Selon Marx, Hegel avait renversé le développement de l'histoire en affirmant que tout provenait de l'Esprit ; ce que Feuerbach va faire, c'est remettre ce développement « sur ses pieds », transposant la philosophie de Hegel dans une perspective matérialiste et non religieuse. Il affirme en effet que "Dieu" n'est rien d'autre que la projection de la nature intérieure de l'être humain. Selon Feuerbach, les humains projettent dans la figure de Dieu toutes leurs aspirations, y condensent toutes les qualités positives, ainsi que leur désir de liberté absolue. Selon lui, c'est précisément ce que la philosophie de Hegel est venue révéler : que c'est la raison qui a conçu l'infini – que *l'infini* est en fait une étape dans le développement de la raison – rendant ainsi la figure de Dieu caduc, obsolète.

Marx va encore plus loin, puisque c'est toute la dialectique de Hegel qu'il va transposer en termes matérialistes. Selon lui, le point de départ de Hegel est une mystification qui obscurcit la capacité humaine de comprendre comment nos actions remodelent le monde dont nous faisons partie. Selon Marx, le point de départ ne devrait pas être le développement de la raison, mais le développement des conditions matérielles de la vie humaine. Cela nous permettrait de comprendre le développement de la raison, des idées et de toutes les productions politiques et culturelles des différentes sociétés humaines, auxquelles elles ont cru et qu'elles ont utilisées pour gouverner et prospérer (et parmi elles, l'idée de Dieu, qui n'est qu'une expression de la nature humaine parmi d'autres).

Le matérialisme historique est né : une conception matérialiste de l'histoire, nécessaire pour parvenir à une connaissance scientifique et à une évaluation objective des développements de la raison, à partir de fondements physiques et sociaux.

*

Pour conclure cette trajectoire dans l'histoire des idées, soulignons l'importance de la pensée de Hegel pour les sciences en général. En réintroduisant **le devenir** dans la philosophie, il a rendu possible la théorie de l'évolution par sélection naturelle de Darwin, telle qu'elle est présentée dans son livre *De l'origine des espèces*, publié en 1859.

Hegel était également un défenseur de l'idée de progrès : il croyait que les sociétés humaines évoluaient vers quelque chose de meilleur, i.e. vers une plus grande liberté de l'esprit. Mais ne s'est-il pas lui-même oublié dans ce processus ? Il semble tout à fait instinctif, pour un être vivant, de penser que demain sera meilleur qu'aujourd'hui, que le "progrès" existe objectivement et que nous contribuons à le faire advenir.

⁸⁵ Pour Hegel, il s'agit d'une véritable réciprocité, dans un processus appelé *intersubjectivité* : la conscience de soi de quelqu'un ne peut être réellement conscience de soi que lorsqu'elle a accepté d'être conscience de soi pour la conscience de soi d'un autre.

Cette critique doit également être adressée à Marx. Lorsqu'il affirme que l'étude du matérialisme historique est la seule base scientifique pour comprendre le développement des idées et des sociétés humaines, sa propre position philosophique, nécessairement incluse dans ce processus, pourrait se trouver en contradiction avec elle-même.

Nous devons alors nous demander si, tout comme l'idéalisme de Hegel peut être interprété dans les termes de sa propre dialectique comme n'étant qu'un moment dans le développement de l'esprit, le matérialisme de Marx pourrait à son tour n'être qu'une étape dans le développement des forces productives.

Forces productives et relations de production

Le matérialisme historique entreprend l'analyse des sociétés humaines en différenciant les forces spécifiques qui déterminent la formation de l'économie, considérée comme la base du développement de toute société. Par conséquent, le projet de Marx n'est pas une philosophie pour l'individu, et son projet ne se veut pas un projet moral qui nous donnerait des indications sur la manière de nous comporter, etc. Ce qu'il cherche à comprendre c'est comment les individus sont mus par des forces plus grandes qu'eux, des **forces sociales**. Ainsi, selon Marx, chaque individu en tant que personne est relativement peu important, ou ne l'est qu'en ce qu'il incarne des forces sociales plus grandes que lui.⁸⁶

Quelles sont ces forces ? Ce sont les forces productives (ou forces de production) d'une part, toujours en mouvement, évoluant toujours vers plus de puissance, et les relations de production d'autre part, qui organisent les forces productives au profit de la vie humaine, étape après étape. Les forces productives sont dynamiques/croissantes, tandis que les relations de production sont en quelque sorte statiques, puisqu'ils freinent la croissance des forces productives en les organisant. Entrons dans le détail.

I. Les forces productives désignent la combinaison de la **force de travail et des **moyens de production**.**

→ Le terme force de travail⁸⁷ désigne la capacité d'effectuer un travail et a donc existé de tout temps, dans toutes les sociétés humaines.

⁸⁶ Cela peut être considéré comme l'une des faiblesses de sa philosophie, car un certain nombre de réformes du capitalisme se sont produites grâce à la ruse des individus, par exemple l'invention du système de retraite par Bismarck, ou l'idée de Ford de payer à ses employés un salaire suffisant pour leur permettre d'acheter l'une des voitures qu'ils travaillaient à produire. En suivant cette critique, on pourrait dire que Marx a également contourné la question des jugements moraux, les négligeant comme de simples effets statistiques.

⁸⁷ La "force de travail" est différente de la "main-d'œuvre", expression qui désigne tout ou partie de la population active.

Marx la définit ainsi : "Par force de travail ou capacité de travail, il faut entendre l'ensemble des capacités mentales et physiques existant chez un être humain, qu'il exerce chaque fois qu'il produit une valeur d'usage de quelque nature que ce soit. »
(*Capital*, Vol. 1, Ch. 6)

La force de travail est donc affectée par tous les changements pouvant intervenir dans la population humaine, tant quantitatifs que qualitatifs (reproduction, guerres, épidémies, nutrition, santé, utilisation de médicaments, de drogues, éducation, etc.) Elle inclut la division du travail, c'est-à-dire la manière dont les tâches sont séparées afin que les individus acquièrent un degré de connaissances et d'efficacité plus élevé dans une activité spécifique (= spécialisation).

Pendant la majeure partie de l'histoire de l'humanité, la force de travail et les moyens de production ont très peu évolué et à un rythme très lent – à l'exception des périodes de guerres et d'épidémi – par rapport à l'ampleur des changements survenus entre 1760 et aujourd'hui. Au début du 19^{ème} siècle, la population mondiale dépassait à peine 1 milliard d'habitants ; elle a dépassé les 8 milliards en 2022.

→ Les moyens de production comprennent la terre, les matériaux (bruts ou transformés), les technologies (tout type d'outil ou de machine, de la charrue à l'ordinateur) et tous les types d'infrastructures et d'installations.

Les ressources utilisées par les êtres humains ont connu de profonds changements au cours des deux derniers siècles, d'abord avec les combustibles fossiles (charbon, pétrole et gaz naturel), puis avec l'invention de la technologie nucléaire. Mais il ne s'agit là que d'une petite partie de tous les matériaux anciens et nouveaux que l'industrie des 20^e et 21^e siècles utilise (les minéraux, les silicates et les terres rares, toutes les espèces de bois, de plantes, le bétail, etc.) Dans ce processus, l'importance du développement de la chimie ne peut être sous-estimée.

Les technologies ont également évolué de manière spectaculaire au cours de la même période, qu'elles soient directement liées à la production (machines, ordinateurs, etc.) ou à la communication (télégraphe, imprimerie, téléphone, internet, satellites, etc.), au transport (chemins de fer, voitures, cargos, pétroliers, avions, fusées, etc.) et à la distribution (services postaux, commerce de détail, invention des supermarchés vers 1930 aux États-Unis, etc.). Mais que sont les technologies, si ce n'est des savoirs ? Les différents savoirs (et donc aussi les moyens d'y accéder) font partie des plus forces de production, et parmi les plus importantes de notre époque.

La monnaie est également considérée comme un moyen de production, bien que la monnaie physique ne soit que la partie émergée de l'iceberg des valeurs monétaires en circulation dans les sociétés capitalistes. Le mot "capital" lui-même désigne, dans le langage courant, l'ensemble des moyens de production en général (= capital de machines, de bâtiments, etc.). Néanmoins, les économistes font aujourd'hui la différence entre les moyens déjà produits (= biens d'équipement) et la richesse qui résulte du processus de circulation (= capital financier).

→ Les conditions naturelles peuvent être considérées comme un troisième élément.

À l'exception des sécheresses et autres catastrophes naturelles, les conditions naturelles sont restées relativement stables jusqu'à la seconde moitié du 20^e siècle,

et n'étaient donc pas un facteur aussi important à prendre en considération que la force de travail et les moyens de production. Cependant, de nombreuses activités ont toujours dû s'aligner sur le cycle des saisons (agriculture, construction, etc.).

Au jour d'aujourd'hui, les conséquences de la destruction directe et indirecte des écosystèmes par l'être humain et son impact sur la géologie et le climat de la Terre (diminution massive de la biodiversité, désertification, dégradation des ressources et migrations massives) jouent un rôle déterminant. Les ressources naturelles étant limitées (combustibles fossiles, eau potable, métaux, etc.), ces transformations ont et auront des effets de plus en plus importants sur la vie humaine.

II. Les relations de production désignent l'ensemble des relations qui organisent les forces productives, créant un ordre qui est projeté à travers le temps.

Ces relations sont, par définition, sociales : par exemple, la relation entre les hommes libres et leurs esclaves dans l'Antiquité, ou entre les aristocrates et leurs serfs à l'époque féodale, ou encore entre les employeurs et leurs employés à l'ère capitaliste.

Selon Marx et Engels, les relations de production sont caractérisées par la **domination** d'un ou de plusieurs groupes sur un ou plusieurs autres. Qui sont les décideurs ? Qui possède quoi ? Qui a la légitimité de gouverner et de créer des lois ? Qui sont les dépositaires de l'art, de la langue et de la culture ?

À l'intérieur de ces macro-relations de pouvoir, le concept de relations de production englobe également tous les types de micro-relations existant au sein d'une société au sens large : entre des groupes déterminés par leur genre, leur appartenance ethnique, leurs qualifications, leurs spécialisations, etc. La détermination des genres/groupes ethniques/milieus sociaux fait elle-même partie de ces relations de pouvoir.

Les forces productives (dynamiques/croissantes) et les relations de production (statiques/organisatrices) cohabitent donc toujours, tout en étant toujours en tension les unes avec les autres⁸⁸. Les équilibres momentanés qu'elles forment ensemble – lorsqu'elles "s'emboîtent" – sont appelés **modes de production**. Un mode de production peut se maintenir durant des siècles ou des millénaires ; en théorie, un mode de production dure aussi longtemps que les relations de production qui le caractérisent parviennent à articuler, à structurer les forces productives présentes. Marx en a analysé plusieurs, qui se sont succédés chronologiquement comme suit : mode tribal, mode antique, mode féodal, mode capitaliste ; et dans un futur pressenti : mode communiste.

Les relations de production pourraient être comparées aux vêtements d'un enfant : d'abord bien adaptés, ils deviennent trop petits lorsque l'enfant grandit. De même, des relations de production bien adaptées à un certain degré de développement des forces productives finiraient par devenir trop petites, inadaptées, mal ajustées, ce qui entraînerait une série de **conflits** et rendrait nécessaire le changement.

⁸⁸ Ce qui n'est pas sans rappeler l'allégorie du Chariot de Platon : le cheval noir pousse toujours en avant, pure force désirante, tandis que le cheval blanc écoute la raison, qui a pour mission de contenir et de guider l'ensemble de l'attelage.

→ La société entre alors en **crise**, avec l'une de ces deux conséquences :

- 1) Une **destruction** massive des forces productives, qui permet de maintenir les relations de production existantes. C'est ce qui se produit régulièrement dans l'économie capitaliste : une "épidémie" de surproduction conduit à une crise économique, qui sera "résolue" par plusieurs faillites et démantèlements d'industries, provoquant un chômage massif. La Grande Dépression de 1929, ou la crise des *subprimes* de 2008, illustrent ce type de processus. C'est généralement l'occasion pour les capitalistes survivants de racheter les banques, les industries et les entreprises qui ont fait faillite, entraînant une concentration croissante du capital entre les mains d'un nombre toujours plus réduit d'individus (= oligarchie).
- 2) Une **révolution** par laquelle les forces productives en excès amènent une transformation des relations de production. Le terme "révolution" n'a ici rien de romantique ou d'héroïque : c'est le concept du changement social, de la destruction de l'ancien et de la création du nouveau. C'est ce qui s'est passé en 1789 : les forces productives avaient changé à un point tel que les relations de production féodales ne pouvaient plus les contenir ; une crise a donc éclaté, qui s'est transformée en une révolution, apportant de nouvelles relations de production cette fois-ci dominées par la bourgeoisie.

Bourgeois, prolétaires, révolutions

Dans le mode de production capitaliste, **tous les moyens de production sont détenus par la bourgeoisie, tandis que les travailleurs n'ont d'autre choix que de vendre leur force de travail en échange d'un salaire**. Ces relations de production sont, tout comme pour les modes précédents, caractérisées par la domination et l'oppression.

Au début du 19^{ème} siècle, l'immense majorité des ouvriers, bien que travaillant entre 12 et 14 heures par jour, pouvait à peine survivre avec le salaire qui leur était versé. La crise et les dépressions successives du capitalisme naissant laissaient tant de gens sans emploi et affamés que les révoltes qui en résultaient étaient violentes, la répression davantage encore. Le caractère *oppressif* des relations de production du capitalisme apparaissait alors beaucoup plus frappant que dans les pays dits "développés" d'aujourd'hui. Pourtant, les conditions de travail oppressives n'existent pas seulement dans les pays les plus pauvres : les travailleurs non qualifiés et/ou migrants sont gravement exploités dans plusieurs pays européens (par exemple, les travailleurs saisonniers dans le sud de l'Europe). En outre, des inégalités durables subsistent à l'intérieur de tous les pays du monde, fondées sur le genre (conséquence de la division patriarcale du travail par la bourgeoisie), sur la nationalité (conséquence de l'impérialisme et du colonialisme), sur la couleur de peau, sur l'orientation politique, etc.

Les bourgeois (= capitalistes, propriétaires) sont décrits comme les exploités, dont l'**objectif** est le profit, qui leur permet d'accumuler (= capitaliser) de plus en plus de moyens de production. C'est cette recherche sans fin du profit qui aboutit à l'exploitation de la main-d'œuvre et aux cycles d'accumulation/destruction/concentration du capital.

Au fur et à mesure qu'elle prospère, la bourgeoisie connaît une ascension politique. De plus en plus d'individus issus de cette classe occupent bientôt des postes importants au sein des gouvernements, des institutions, etc. où leur objectif sera de protéger les intérêts de leur classe. La classe dirigeante s'assurera également un accès privilégié à l'enseignement supérieur, aux soins de santé, etc.

La loi étatique qui est à la base du capitalisme est celle qui protège la **propriété privée**. Il est donc naturel que les bourgeois qui participent au gouvernement s'emploient à renforcer cette loi. A l'époque féodale, la terre était la propriété du seigneur local et c'est lui qui était responsable de la défendre ; à l'époque capitaliste, la terre appartient aux propriétaires capitalistes, mais ils ne la protègent pas eux-mêmes : c'est l'Etat qui assure la protection de la propriété privée, par l'action de plusieurs institutions (tribunaux, forces de police, armée⁸⁹).

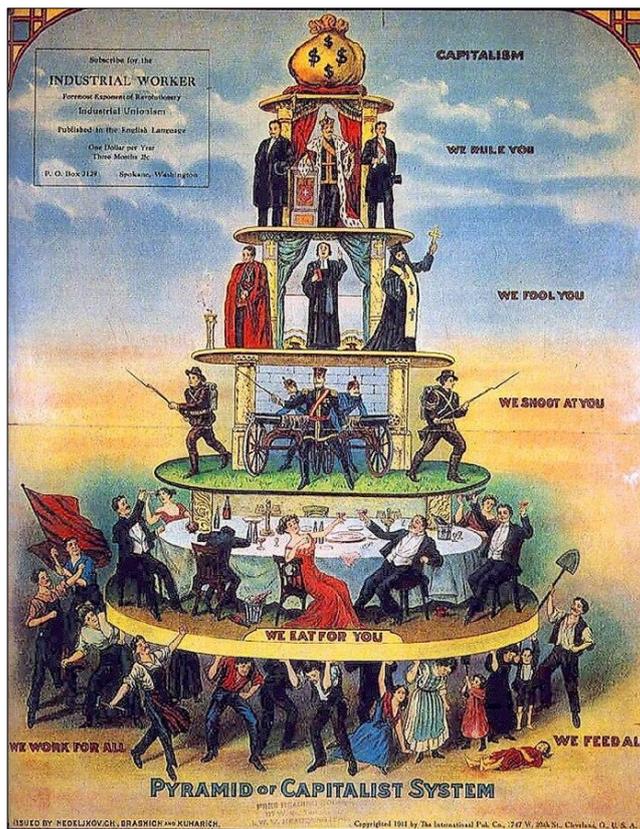
Les prolétaires (= travailleurs, démunis) sont les opprimés, les exploités. Ils sont comme des esclaves, dit le *Manifeste communiste*, certes non plus la propriété d'une seule personne, mais à la merci de toute la classe capitaliste à laquelle ils n'ont pas d'autre choix que de vendre leur force de travail en échange d'un salaire dont ils ne décident pas.

La condition commune à tous les travailleurs est leur aliénation. Pour vivre, ils doivent trouver un employeur prêt à les embaucher. Comme ce sont les employeurs qui décident des conditions d'emploi, les travailleurs doivent se plier aux exigences de la classe dominante et se vendre comme s'ils étaient des marchandises. Lorsqu'ils sont employés, ils doivent obéir, alors que le produit de leur travail ne leur appartiendra pas à eux, mais aux capitalistes qui possèdent les moyens de production.

La concurrence entre les travailleurs est donc encouragée par les détenteurs de capitaux. La concurrence produit des tensions entre les travailleurs, au sein d'une entreprise, d'un secteur, d'une nation et entre les nations, qui profitent au projet d'accumulation transnational de la bourgeoisie. Les moyens de contrôle de la population (passeports, visas, permis de travail, etc.), inventés dans la première moitié du 20^{ème} siècle, perpétuent et solidifient ces antagonismes.

C'est là qu'intervient le **parti communiste**, considéré par Engels et Marx comme un instrument de la conscience de classe : en se rassemblant, les travailleurs se rendent compte que leurs conditions de vie sont toutes les mêmes et, par conséquent, prennent conscience d'eux-mêmes non pas en tant qu'individus en concurrence les uns avec les autres, mais en tant que classe, en tant que force sociale. Le parti est appelé à devenir leur instrument pour réaliser une révolution économique et politique. Mais un tel processus doit nécessairement se produire au niveau mondial.

⁸⁹ L'État moderne détient ce que le sociologue Max Weber a appelé le « monopole de la violence légitime ». Ce qui n'empêche pas la multiplication des contractants privés dans ce domaine, au service des intérêts sécuritaires des entreprises privées.



Publication de 1911 de l'*Industrial Worker* (journal de l'IWW) prônant le syndicalisme et présentant une critique du capitalisme.

En effet, la bourgeoisie est une puissance transnationale, utilisant à son avantage les nouveaux moyens de production, de transport, de distribution et de communication pour conquérir de nouveaux marchés ; utilisant également les armées de leurs États nationaux pour forcer les marchés fermés à "s'ouvrir" et conduire les populations "barbares" à la "civilisation", c'est-à-dire au capitalisme (le colonialisme est présenté comme inhérent au capitalisme, et l'impérialisme comme son développement inévitable). En conséquence, la seule révolution qui peut réussir serait celle qui aurait lieu à la fois partout dans le monde, la classe des prolétaires se transformant à son tour en classe mondiale.

D'où la conclusion du *Manifeste du Parti communiste* : « **Travailleurs de tous les pays, unissez-vous !** » D'où également la création, en 1864, de la première *Association internationale des travailleurs*, dont Marx fait partie dès sa création (c'est d'ailleurs par son intermédiaire qu'il soutiendra la Commune de Paris en 1871). Cependant, des divergences vont apparaître au sein de l'*Internationale*, sur la question de savoir si les communistes doivent participer aux élections parlementaires dans leurs différents États, ou se concentrer sur la lutte économique directe contre le capitalisme (position par l'anarcho-communisme). La Première Internationale sera dissoute en 1877 ; au cours des décennies suivantes, plusieurs autres associations internationales de travailleurs importantes seront créées. Elles ont évolué de diverses manières jusqu'à aujourd'hui.⁹⁰

Quelle était la vision de Marx concernant la révolution du prolétariat ? Il fut globalement très prudent sur le sujet, pour une raison simple : ce n'est que lorsque la révolution aurait eu lieu qu'il pourrait, par l'étude de la nouvelle dynamique des forces

⁹⁰ En 1848, 1871, 1877 ou 1917, de nombreux mouvements de travailleurs sont apparus et se sont développés dans des directions différentes, chacun essayant de s'opposer à la classe dirigeante capitaliste. Les idées, les revendications et les stratégies de ces différents groupes étaient parfois très différentes les unes des autres, ce qui a entraîné des scissions. Par conséquent, nous devons être conscients que le "socialisme", le "communisme", l'"anarchisme", le "syndicalisme" ne sont que des noms génériques que nous utilisons aujourd'hui pour parler de mouvements qui étaient et sont encore très divers et qui doivent être replacés dans leur contexte.

productives, tirer des conclusions quant aux nouvelles relations de production à même de créer de meilleures conditions pour tous les travailleurs.

Marx n'a pas moins tracé les grandes lignes du **processus**. 1) La classe ouvrière s'emparerait des moyens de production, qui n'appartiendraient donc plus à des individus mais à la société tout entière. L'étape suivante consisterait à aligner la production mondiale sur la valeur d'usage⁹¹, afin de briser les cycles capitalistes de surproduction et de destruction. 2) Il deviendrait alors possible d'organiser la société selon la maxime : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. »



Malgré tout son travail, la révolution du prolétariat n'a pas eu lieu du vivant de Marx. S'est-elle produite en 1917, i.e. ce qui s'est passé en Russie en 1917 était-il la révolution du prolétariat que Marx avait envisagée ? Dans la même veine, peut-on disqualifier les théories de Marx à cause de la chute de l'URSS ? Si Marx y avait pris part, la discussion vaudrait peut-être la peine d'être menée ; sans oublier que Lénine et plus tard Staline inventèrent leur propre théorie politique. De même que la théorie de la *main invisible* d'Adam Smith continue d'avoir le vent en poupe malgré les échecs évidents du capitalisme, nous ne pouvons pas sous-estimer d'une part le caractère opportun de certaines théories aux yeux de ceux qui les utilisent, et d'autre part nous passer d'en examiner d'une part les fondements philosophiques, d'autre part les conséquences pratiques.

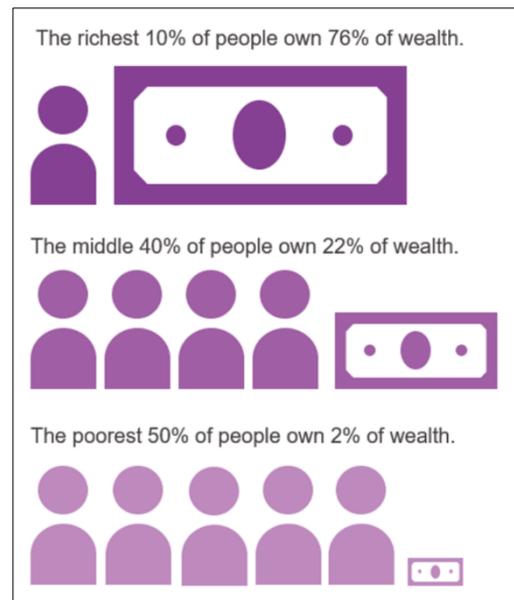
Pour conclure ce chapitre, examinons quelques **développements du mode de production capitaliste** qui sont en partie les conséquences des idées de Marx :

- Les luttes menées par divers syndicats, associations et partis de travailleurs – par le biais de votations, de grèves, de manifestations et d'autres activités politiques – ont poussé la classe dirigeante à accepter nombre de leurs revendications (réduction du

⁹¹ Dans sa *théorie de la valeur*, Marx distingue la valeur d'usage, la valeur de travail et la valeur d'échange. La valeur d'usage est la valeur déterminée par l'utilité d'une marchandise (la nourriture, par exemple, qui est absolument nécessaire à l'homme, devrait être d'un prix abordable). La valeur du travail est la valeur déterminée par le temps de travail nécessaire à la production d'une marchandise. La valeur d'échange n'existe que sur un marché, où elle représente la quantité d'une autre marchandise contre laquelle elle sera échangée ; la valeur d'échange est donc déterminée par le processus de marchandisation, qui est dicté par la commercialisation (un processus influencé non seulement par des facteurs économiques, mais aussi par des facteurs techniques, politiques et culturels, dans la mesure où il implique des droits de propriété, des revendications d'accès aux ressources, des droits de douane, etc.)

temps de travail, augmentation des salaires, introduction d'un salaire minimum, assurances sociales, etc.). Ceci n'aurait pas été possible sans conscience de classe.

- Après la Seconde Guerre mondiale, la création de l'État providence (également appelé État social en Suisse) a modifié certains aspects des relations de production, en créant des conditions telles que de nombreux travailleurs peuvent aujourd'hui travailler et vivre plus décemment. Cependant, deux questions demeurent : 1) celle de toutes les personnes qui vivent dans la précarité, à l'intérieur comme en dehors des frontières des pays riches. À l'échelle mondiale, les inégalités sociales se sont considérablement accrues au cours des dernières décennies. 2) de la légitimité, du sens et de l'avenir d'un système fondé sur la croissance perpétuelle dans un monde fini, impossible par définition.
- Le consumérisme a entraîné un changement important dans la manière dont les travailleurs se désignent eux-mêmes, non plus comme "prolétaires", mais comme "classe moyenne". Bien que son pouvoir d'achat dépende largement de l'exploitation des travailleurs dans d'autres pays (par exemple, les produits fabriqués en Chine, au Bangladesh, etc.), la classe moyenne des pays riches vit avec l'impression d'être propriétaire, alors qu'elle ne possède pas les moyens de production mais ne fait que profiter d'un avantage géo-économique.



Source : Initiatives de développement sur la base du Laboratoire des inégalités mondiales, 2021 ; Rapport sur les inégalités mondiales 2022.

Qu'en est-il de l'avenir ? Depuis le début de la révolution industrielle, les forces productives n'ont cessé de croître à un rythme très rapide. L'une des questions qui se posent est la suivante : les forces productives vont-elles se stabiliser à un moment donné ? La croissance de la population mondiale ? Les progrès de la médecine et de la technologie ? Que se passera-t-il alors ? Il convient également de noter que les grandes entreprises technologiques (Alphabet, Amazon, Apple, Meta et Microsoft aux États-Unis, Baidu, Alibaba, Tencent et Xiaomi en Chine) ont consolidé leur position dominante sur les marchés au cours de la dernière décennie et se comportent, selon certains économistes, d'une manière qui tend à une forme de **techno-féodalisme** (cf. Yannis Varoufakis) à travers leur mainmise monopolistique sur des secteurs clés de l'économie.

Marx avait prévu l'avènement du communisme et pour l'instant l'histoire ne lui a pas donné raison, bien au contraire. D'autres systèmes économiques demeurent possibles, qui pourraient prendre en compte la nécessité d'une économie circulaire, et d'un abandon de l'impératif de croissance capitaliste. Rien ne dure, quoiqu'il en soit, éternellement.

Le projet de la modernité – qui a commencé avec le système bancaire de la Renaissance et Descartes s’imaginant les êtres humains « comme maître et possesseur de la nature » – a déclenché la destruction de notre propre habitat naturel, par l'exploitation infinie de ressources finies. Le changement climatique n’en est qu’à ses débuts.

Infrastructure, superstructure, idéologie

Marx a inventé une nouvelle manière de penser, le matérialisme historique, pour comprendre l'évolution des sociétés humaines ; mais son projet était aussi de comprendre comment nos idées, nos représentations et nos institutions sont la conséquence des rapports sociaux de production dans lesquels nous vivons.

Il décrit l'organisation des forces productives comme façonnant deux domaines complémentaires : l'**infrastructure** (écoles, usines, logements, routes, réseau électrique, prisons, etc.) et la **superstructure** (institutions, lois, religions, morales, arts, etc.). Pour utiliser une analogie, nous pourrions dire que l'infrastructure est comme le "hardware", tandis que la superstructure est comme le "software" d'une société. Marx écrit :

Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent inévitablement dans des rapports définis, indépendants de leur volonté, à savoir des rapports de production appropriés à un stade donné du développement de leurs forces matérielles de production. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, le fondement réel, sur lequel s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes définies de conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus général de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, mais leur existence sociale qui détermine leur conscience. A un certain stade de développement, les forces productives matérielles de la société entrent en conflit avec les rapports de production existants ou – ce qui ne fait qu'exprimer la même chose en termes juridiques – avec les rapports de propriété dans le cadre desquels elles ont fonctionné jusqu'à présent. De formes de développement des forces productives, ces relations deviennent des entraves. C'est alors que commence une ère de révolution sociale. Les changements dans les fondements économiques conduisent tôt ou tard à la transformation de l'ensemble de l'immense superstructure.⁹²

Comme nous l'avons vu précédemment, la classe capitaliste domine le système politique, directement (à travers l'Etat et ses institutions) et indirectement (par le biais des salaires, des prix, du lobbying, de délocalisations, d'offshoring, etc.).

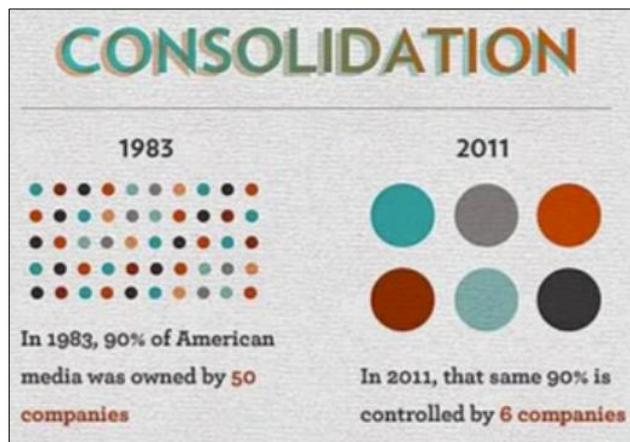
Mais les capitalistes ont également pris pied dans tout ce qui touche à **la culture** : posséder les sociétés de production, par exemple, leur permet d'influencer le contenu des films, des séries télévisées, etc. Les grandes maisons d'édition fonctionnent de la même manière, et bien sûr, les **médias de masse** (en 2011, 90 % des médias américains étaient contrôlés par 6 sociétés⁹³ ; le même processus de concentration est observable en Europe

⁹² Marx, Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859).

⁹³ Ashley Lutz, "These 6 Corporations Control 90% Of The Media In America", *Business Insider*, 14.06.2012.

URL : <https://www.businessinsider.com/these-6-corporations-control-90-of-the-media-in-america-2012-6?IR=T>

et ailleurs dans le monde). Les capitalistes sont également très influents dans le monde de l'art : ils sont les seuls à pouvoir acheter des œuvres d'art coûteuses, fixant ainsi leur prix et déterminant celles qui sont les plus "artistiques", "importantes" ou "belles".



Consolidation (concentration de la propriété) dans l'industrie des médias aux États-Unis. En 2022, les plus grands conglomérats médiatiques en termes de revenus sont Comcast, The Walt Disney Company, Warner Bros. Discovery et Paramount Global.

Lorsque Marx écrit que "[c]e n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, mais leur existence sociale qui détermine leur conscience", il adopte une vision dynamique de la conscience comme étant historiquement déterminée. La compréhension de notre propre identité est soumise aux relations sociales de pouvoir.

Feuerbach a écrit que "Dieu" n'était qu'une projection extérieure de la nature humaine. Marx a poussé cette idée plus loin en affirmant que notre subjectivité et nos croyances sont également des projections. Le nom qu'il donne à cet ensemble d'images sociales projetées est l'**idéologie**. Les représentations sociales existent d'abord dans le langage que nous utilisons tous les jours : comment nous nommons les choses, comment nous nous référons aux personnes ou aux situations, etc. Elles existent dans toutes les productions culturelles, sur tous les supports, des applications pour smartphones aux publicités, des films aux émissions télé-réalité, des articles de presse aux communications officielles des gouvernements. Elles ont un impact sur la formation des subjectivités (= comment je comprends qui je suis dans un certain contexte) et des relations sociales (= qui je suis par rapport à d'autres personnes, groupes, modèles, etc.)

Or l'idéologie, selon Marx, est toujours l'apanage de la classe dominante, et suit donc toujours les lignes qui s'avèrent les plus profitables à cette classe.

Le pouvoir de l'idéologie réside dans le fait qu'elle est alimentée par des intellectuels, des célébrités, des influenceurs, etc. mais qu'elle est ensuite réverbérée par n'importe qui. On peut penser à l'allégorie de la caverne de Platon, et dire que les **idéologues** sont les individus derrière le mur, ceux qui mettent des petites figurines devant le feu afin de projeter des ombres devant les personnes enchaînées dans la caverne, aliénées. Les gens commenceront à parler de ce qu'ils voient, à se demander si c'est juste ou faux, bon ou mauvais. Ce faisant, ils n'ont aucune idée de l'infrastructure dans laquelle ils se trouvent prisonniers : la grotte, c'est-à-dire une manifestation des relations sociales de production qui organisent leur vie même. Dès lors, comment pourraient-ils comprendre la raison d'être de ces ombres qu'on leur présente, les intentions des idéologues ?

La religion est l'opium du peuple

Dans le même ordre d'idées, Marx considère la **religion** comme une création humaine, déterminée par les relations sociales de production. L'une des citations de Marx à ce sujet est restée célèbre : « **La religion est l'opium du peuple.** » Pour lui, la religion n'est rien d'autre qu'une idéologie et une forme d'aliénation. C'est pourquoi elle doit être abolie :

Le fondement de la critique irrégieuse est le suivant : l'homme fait la religion, la religion ne fait pas l'homme. La religion est en effet la conscience et l'estime de soi de l'homme qui n'a pas encore réussi à s'imposer à lui-même ou qui s'est déjà perdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait qui se tient à l'écart du monde. L'homme est le monde de l'homme – l'État, la société. Cet État et cette société produisent la religion, qui est une conscience inversée du monde, parce qu'ils sont un monde inversé. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous forme populaire, son *point d'honneur* spirituel, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa base universelle de consolation et de justification. [...]

La souffrance religieuse est à la fois l'expression de la souffrance réelle et une protestation contre la souffrance réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, le cœur d'un monde sans cœur et l'âme de conditions sans âme. Elle est l'*opium* du peuple.

L'abolition de la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple est la demande de son *vrai* bonheur. Leur demander de renoncer aux illusions sur leur condition, c'est leur demander de *renoncer à une condition qui exige des illusions*. La critique de la religion est donc, *en germe*, la critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'*auréole*.

La critique a arraché les fleurs imaginaires qui ornaient la chaîne, non pas pour que l'homme continue à porter cette chaîne sans fantaisie ni consolation, mais pour qu'il se débarrasse de la chaîne et cueille la fleur vivante. La critique de la religion désillusionne l'homme, afin qu'il pense, agisse et façonne sa réalité comme un homme qui s'est débarrassé de ses illusions et a retrouvé ses sens, afin qu'il se déplace autour de lui-même comme son propre vrai soleil. La religion n'est que le Soleil illusoire qui tourne autour de l'homme tant que celui-ci ne tourne pas autour de lui-même.⁹⁴

Marx n'attaque pas les individus, mais une institution (l'Eglise) et une idéologie (qui produit une illusion servant à mieux faire accepter au peuple ses chaînes). Nous pouvons lire dans ce passage sa sensibilité à l'égard de la souffrance du peuple, et son refus que cette souffrance soit captive d'une illusion. Ce qu'il faut faire, selon lui, c'est engager les gens à regarder du côté des causes réelles, des causes matérielles de leur souffrance ; et à partir de là, essayer de rendre leurs conditions de vie meilleures, et plus libres.

*

⁹⁴ Marx, *Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Vie d'un intempêtif

Friedrich Nietzsche (1844-1900) naît dans une ville proche de Leipzig, à Röcken, où son père est pasteur luthérien. Après la mort de ce dernier d'une maladie cérébrale en 1849, la famille déménage à Naumburg. Friedrich y grandit avec sa jeune sœur Elisabeth, sa mère, sa grand-mère et deux tantes. Musicien dès son plus jeune âge, il restera toute sa vie un interprète et compositeur amateur, pour la voix, le piano et le violon.

En 1864, après avoir obtenu son diplôme, Nietzsche commence à étudier la théologie et la philologie classique à l'université de Bonn, avec l'intention de devenir pasteur à son tour. Mais après un semestre, il perd la foi et met un terme à ses études de théologie. Lecteur de Feuerbach, qui a écrit que c'est l'humain qui a créé Dieu et non l'inverse, Nietzsche est également influencé par l'essor de la philosophie matérialiste.

Le jeune Nietzsche entame alors une brillante carrière scolaire et universitaire, qui culmine en 1869 lorsqu'il est choisi pour enseigner la philologie classique⁹⁵ à l'université de



Le jeune Nietzsche.

Bâle. À 24 ans, il est le plus jeune homme à avoir jamais occupé cette chaire. Bien que la plupart des travaux universitaires et des premières publications de Nietzsche concernent la philologie, son intérêt pour la philosophie est déjà évident, en particulier à travers l'œuvre d'Arthur Schopenhauer dont il se revendiquera pendant longtemps. C'est également à cette époque qu'il rencontre Richard Wagner, le compositeur allemand, qui deviendra un ami, et bien des années plus tard un ennemi, lorsque Wagner se tournera du côté du nationalisme allemand.

En 1872, Nietzsche publie son premier livre, *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*. Ses collègues philologues se montrent sceptiques à l'égard de cet ouvrage dans lequel Nietzsche abandonne la méthode philologique classique au profit d'une approche plus philosophique, soutenue par un style d'écriture vif et poétique.

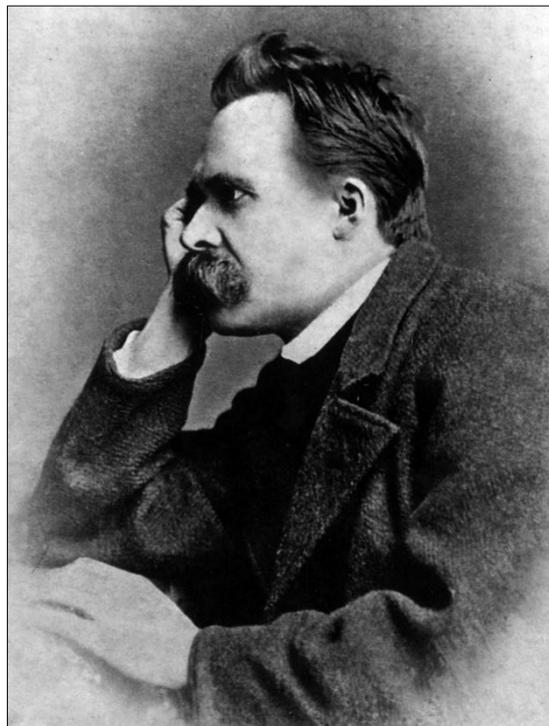
⁹⁵ Du grec φιλολογία (*philología*, "amour de la parole, du discours"), la philologie est l'étude de la langue dans les sources historiques orales et écrites. Elle comprend la critique textuelle et littéraire, l'histoire et la linguistique, et des liens étroits avec l'étymologie.

Il publie plusieurs livres dans les années qui suivent (*Vérité et mensonge au sens extra-moral* en 1873, *Considérations inactuelles* en 1876, *Humain, trop humain* en 1878) abordant de nombreux sujets, de la métaphysique à la morale et à la religion, également remarquables par le changement de style de Nietzsche et la réaction qu'ils manifestent contre la philosophie pessimiste de Schopenhauer. Mais déjà durant la rédaction de *Humain, trop humain*, le mal qui semble avoir emporté son père l'atteint de plein fouet : des migraines insoutenables qui le rendent presque aveugle, des accès de paralysie... Un de ses proches amis, Heinrich Köselitz⁹⁶, l'aide heureusement à mettre par écrit ses pensées. Nietzsche écrira à ce propos dans *Ecce Homo*, son œuvre autobiographique : « Je dictais, la tête douloureuse et entourée de compresses, il notait et corrigeait aussi — il fut au fond l'écrivain véritable, tandis que je n'étais que l'auteur. » Dans ce livre, Nietzsche prend acte de la réfutation de la métaphysique, c'est-à-dire du fait que les réalités ultimes ne nous sont pas connaissables. De là, il entame une réévaluation de toutes les notions : la vérité, la raison, la beauté, l'altruisme, que sont ces concepts s'il n'existe rien qui les fonde ? S'agit-il de projections humaines ? D'inventions ? Qu'est-ce que cela dit *de nous* ?

En 1879, sa santé va décliner au point de le forcer à démissionner de son poste à Bâle. Arrêtons-nous un instant sur ce mal. Depuis son enfance, il souffre de diverses maladies qui s'avèrent de plus en plus handicapantes, notamment des moments de myopie qui le rendent presque aveugle, des migraines, de violentes indigestions. Certains historiens supposent qu'il a développé une tumeur au cerveau, peut-être la même maladie qui emporta son père ; d'autres ont supposé que Nietzsche avait contracté la syphilis lors de son service dans l'armée allemande quelques années plus tôt. Quoiqu'il en soit, son état de santé l'empêche de travailler et il est mis à la retraite.

Entre 1879 et 1888, Nietzsche va alors vivre de cette pension et de l'aide reçue de quelques amis fidèles. Ce qui commence est aussi **une vie de voyages**, menés pour trouver des climats plus adaptés à sa état. Il passe de nombreux étés dans le village de Sils Maria, près de Saint-Moritz en Suisse, et de nombreux hivers dans les villes italiennes de Gênes, Rapallo et Turin, et dans la ville française de Nice.

Cette vie errante se retrouve dans ses œuvres de cette période, qui prennent une tournure plus affirmative. Dans *Aurore* (1881) et *Le Gai Savoir* (1882), Nietzsche explore les voies qui mènent à l'esprit libre et à l'affirmation de soi. « Je veux apprendre de plus en plus à



Nietzsche en 1882.

⁹⁶ Plus connu sous le pseudonyme Peter Gast.

considérer la nécessité dans les choses comme le Beau en soi : ainsi je serai l'un de ceux qui embellissent les choses. *Amor fati* : que ceci soit désormais mon amour ! Je ne ferai pas de guerre contre la laideur ; je n'accuserai point, je n'accuserai pas même les accusateurs. Détourner le regard : que ceci soit ma seule négation ! Et, en tout et pour tout, et en grand : je veux, en n'importe quelle circonstance, n'être rien d'autre que quelqu'un qui dit oui. » (§276) **Amor fati** est une expression latine signifiant *aimer son destin*, quoi qu'il arrive. Tout en s'appliquant cette maxime, Nietzsche combat parallèlement toutes les formes d'aliénation (psychologique, culturelle ou métaphysique) qu'il rencontre, invitant ses lecteurs à devenir des **esprits libres**.

Entre 1883 et 1885, il publie en quatre volumes son livre le plus célèbre, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Son style d'écriture y est littéraire, poétique, voire religieux. Comme Platon qui utilisait des mythes pour transmettre ses idées, Nietzsche utilise des paraboles pour s'adresser à ses lecteurs par le biais d'un discours figuré. Avec le risque d'en rendre l'interprétation plus difficile, plus glissante. Le livre contient aussi une idée qui rencontrera un grand succès et sera également très controversée, celle de l'*Übermensch* (le surhumain), figure de la grande affirmation de la vie et de la libération à l'égard de la morale du troupeau. La figure du surhumain sera par exemple récupérée par les Nazis, dont on sait comment ils se sont revendiqués être la "race supérieure" — tout à l'opposé de ce que Nietzsche avait voulu dire (Nietzsche s'est vivement opposé au nationalisme allemand de son époque et à la montée de l'antisémitisme).

Au fil des années suivantes, il ne cessera plus d'écrire, mais dans une solitude de plus en plus vive et éprouvante. *Par-delà bien et mal* (1886), *Généalogie de la morale* (1887), *Le cas Wagner* (1888), *Le crépuscule des idoles* (1888), *L'antéchrist* (1888), *Ecce Homo* (1888) et *Nietzsche contre Wagner* (1888). Cinq livres écrits en une seule année... car cette année-là, la santé de Nietzsche s'est améliorée et il travaille d'arrache-pied. Mais c'est comme le calme avant la tempête. Le 3 janvier 1889, Nietzsche s'effondre.

L'histoire raconte que Nietzsche, alors à Turin, croisa une voiture dont le cocher fouettait violemment le cheval : Nietzsche s'est alors approché du cheval, lui a passé les bras autour du cou pour le protéger, les larmes aux yeux, interdisant à quiconque de l'approcher. L'effondrement psychique est complet. Pendant quelques jours encore il gardera l'usage de la parole, mais tantôt se prenant pour Dionysos, tantôt pour le Christ, tantôt pour Napoléon, chantant et parlant sans cesse, sa lucidité avait disparu.

À partir de 1889, Friedrich Nietzsche demeure aphasique, incapable de communiquer. Si dans les années qui suivent son œuvre philosophique commence à être lue et reconnue, lui n'est plus "là". Il est transféré d'une clinique à l'autre et, après avoir subi plusieurs attaques cardiaques en 1898 et 1899, il meurt le 25 août 1900, vers midi.

À partir de la fin du 19^{ème} siècle et tout au long du 20^{ème}, l'œuvre de Nietzsche va exercer une **influence** considérable. De Sigmund Freud (le "père" de la psychanalyse) au poète Rainer Maria Rilke, des écrivains comme Thomas Mann et Herman Hesse à des philosophes comme Theodor Adorno et Martin Heidegger, tout le monde a lu Nietzsche. D'autres penseurs seront influencés par Nietzsche, notamment Carl Gustave Jung, Jean-Paul Sartre, Oswald Spengler, Albert Camus, Ayn Rand, Jacques Derrida, Gilles Deleuze et

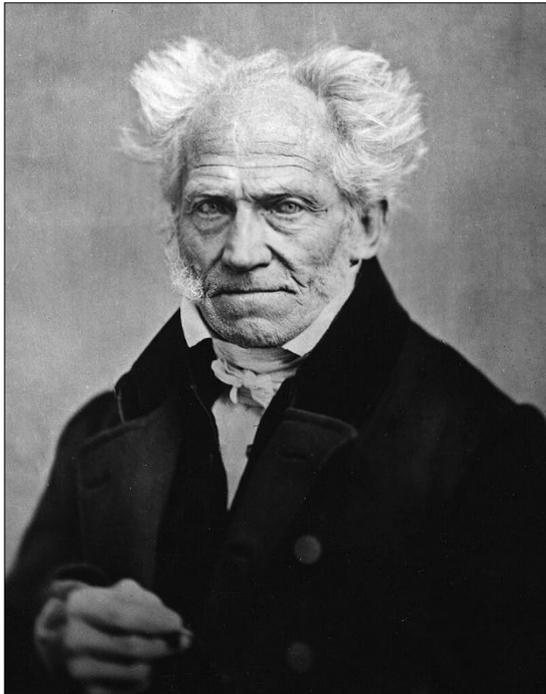
Michel Foucault. Nous avons mentionné plus haut comment les Nazis tentèrent de récupérer son œuvre, mais la même chose peut être dite des démocrates libéraux, des anarchistes, des libertariens, et même de certains chrétiens. Comme Nietzsche l'a écrit dans *Ecce Homo* : « Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite. »

*

Après une discussion sur Schopenhauer et la question du pessimisme, nous entrerons au cœur des préoccupations de Nietzsche : l'avènement du nihilisme. Événement aux multiples facettes pour la psyché européenne, le nihilisme nous amènera à nous interroger sur le sens de l'expression « Dieu est mort », tout en mettant l'accent sur le problème de la *volonté de vérité*, i.e. l'élan humain à rechercher le vrai. Ces clés en main, nous étudierons la réponse que Nietzsche donna au nihilisme : sa philosophie de la volonté de puissance, inspirée par Dionysos, figure de la grande affirmation, du *oui à la vie*.

Schopenhauer et le pessimisme

Arthur Schopenhauer est le philosophe dont les travaux ont inspiré Nietzsche dans sa jeunesse. Comprendre la pensée de Schopenhauer nous donnera les bases pour comprendre celle de Nietzsche, et notamment pourquoi il s'est détourné de son mentor.



Arthur Schopenhauer en 1859.

Grand lecteur de Kant, Schopenhauer (1788-1860) parvint à une conclusion différente : tout comme Hegel – à qui il voua d'ailleurs une détestation profonde – il pensait que la chose en soi n'est pas inconnaissable... Ce qui fait de lui un métaphysicien.

Schopenhauer, inspiré par le romantisme, pensait que la chose en soi pouvait être connue à travers notre psyché ; plus précisément, à travers notre **volonté**. En soi, disait-il, notre volonté individuelle n'est rien ; mais en tant que clé d'accès, elle est d'une grande valeur : elle nous permet de comprendre tout le tissu du réel – la réalité elle-même – en tant que volonté, dont toutes les volontés particulières seraient des expressions.

Dans son livre *Le monde comme volonté et comme représentation*, publié pour la première fois en 1818, Schopenhauer écrit que toute la nature est l'expression d'**une**

unique et même volonté de vie. En gros, cette volonté fondamentale se substitue à l'ensoi de Kant, et les volontés individuelles aux phénomènes. Cependant la volonté de vie n'est pas un concept neutre, Schopenhauer la détermine comme insatiable, toujours poussée vers la satisfaction de nouveaux désirs, désirant toujours plus. À la question : pourquoi la volonté veut-elle ? Schopenhauer répond : parce qu'elle est en manque. Les désirs humains étant des expressions de cette Volonté fondamentale de vivre, Schopenhauer identifie cette dernière comme la cause de toute souffrance. Créatures fragiles, vulnérables, mortelles, les êtres humains veulent vivre, veulent aimer et être aimé, parce qu'ils ressentent intimement ce manque qui ne sera jamais comblé.

Dans une vision que Schopenhauer partage avec l'hindouisme – religion qu'il a étudiée à travers les textes sacrés de l'Inde ancienne – mais aussi avec le platonisme, il identifie la tension de nos désirs incessants comme étant responsable de nos malheurs. Le plaisir que l'on obtient lorsqu'un désir est satisfait atténue la douleur du manque, mais seulement brièvement, car d'autres désirs aussitôt voient le jour. Si bien que **la douleur** est l'élément continu de notre expérience d'êtres vivants. Quoi que nous fassions, notre volonté individuelle est l'expression d'un désir plus profond qui ne nous laisse pas en paix.

Dans cette logique, si c'est la même volonté qui se manifeste à travers chaque volonté individuelle, alors c'est avec elle-même que la Volonté entre en conflit à travers les égoïsmes de chaque être vivant. « La vérité, la voici : nous devons être misérables, et nous le sommes. Et la source principale des maux les plus graves qui atteignent l'homme, c'est l'homme même : *homo homini lupus*. Pour qui embrasse bien du regard cette dernière vérité, le monde apparaît comme un enfer, plus terrible que celui de Dante en ce que l'un doit y être le démon de l'autre »⁹⁷. D'où le **pessimisme** de Schopenhauer : la Volonté de vivre nous utilise les uns contre les autres afin de continuer à se vouloir davantage. Le moyen de riposter, dès lors, dans l'esprit de Schopenhauer, réside dans la négation de la volonté : puisque les désirs sont les causes de la souffrance, leur anéantissement permettrait d'éliminer cette dernière. Schopenhauer interprète tout mode de vie caractérisé par la privation, l'abstinence ou le renoncement – en un mot, l'**ascétisme** – comme une tentative de négation de la volonté individuelle qui précipite la prise de conscience de son unité avec la Volonté fondamentale.

Sur le plan éthique, Schopenhauer prône la **compassion** : sachant que tous les êtres sont des expressions de la même Volonté fondamentale, nous devons dépasser l'illusion de nos différences et compatir à la souffrance d'autrui. Schopenhauer est également opposé à la violence, entre êtres humains tout comme contre les autres animaux. Il est également opposé au suicide : d'abord parce que la mort ne serait que la fin d'une volonté individuelle et ne changerait donc rien à l'ensemble ; ensuite parce que le suicide lui apparaît comme une affirmation de la volonté individuelle, engendrant plus de douleur dans l'ensemble puisque cette mort égoïste affectera inévitablement la vie d'autres

⁹⁷ *Le monde comme volonté et comme représentation*, chapitre XLVI, traduit par A. Burdeau.

personnes. Le seul moyen de réduire la souffrance – comme l'enseignent l'hindouisme et le bouddhisme⁹⁸ – est de renoncer à nos désirs individuels.

Revenons à présent au point de départ de Schopenhauer : sa conception de la volonté de vie, car c'est justement par une interprétation différente de la volonté que Nietzsche va tracer sa propre voie. D'une volonté de vie caractérisée par son insatiabilité, son manque, Nietzsche passe à la position opposée : **la volonté de vie comme surabondance, comme excès**. Il s'agit toujours d'une volonté, mais le sens et l'orientation de cette volonté sont modifiés. À la question : pourquoi la volonté veut-elle ? Nietzsche répond : parce que la vie croît sans cesse, parce qu'elle est trop riche d'elle-même et déborde continuellement.

Fort de ce nouveau point de départ, Nietzsche va **réévaluer** chaque élément de la philosophie de Schopenhauer. L'ascétisme par exemple : loin d'être une véritable négation de la volonté individuelle, Nietzsche y voit une affirmation de la volonté contre elle-même. Ou encore la compassion : non pas une manière de nier l'illusion de nos différences, mais une manière de créer un lien communautaire à travers la souffrance, une affirmation de cette communalité des volontés.

Dans la réévaluation de Nietzsche, Schopenhauer finit donc par apparaître comme l'un des nombreux philosophes qui ont porté un jugement négatif sur la vie. La vie est imparfaite, toujours changeante et notre corps est une prison, disait Socrate. Nietzsche indique qu'il s'agit du même pessimisme ici et là : Platon opposant les apparences trompeuses aux vraies Idées, le christianisme avec ses jugements moraux et son mépris du corps, les rationalistes et leur méfiance envers l'expérience sensorielle, Kant et sa quête de la raison pure, Schopenhauer et son pessimisme à l'égard de la volonté de vivre. Avec son mordant habituel, Nietzsche qualifie cette attitude de *consensus sapientium* : l'accord de tant de "sages" sur le fait que "la vie n'est pas bonne" ne prouve certainement pas que *la vie n'est pas bonne*, seulement que ces sages étaient tous des pessimistes⁹⁹.

Nietzsche ne dit que la position opposée ("la vie est bonne") serait *moralement* supérieure, mais que tout jugement moral sur la vie est une production de la vie elle-même. Comme il l'écrit dans *Le Crépuscule des idoles* : « **il n'y a pas de faits moraux** [...] la morale n'est qu'une **interprétation** de certains phénomènes. »

Comme nous le allons le voir, pour Nietzsche toute forme de vie interprète le monde qui l'entoure en fonction de ce qu'elle est. La volonté de vie – que Nietzsche appelle volonté de puissance – de chaque forme de vie, est ce qui l'entraîne à donner à son environnement telles ou telles significations, parce que ces dernières profitent à son développement, son accroissement. Ainsi, si quelqu'un juge – consciemment, ou inconsciemment¹⁰⁰ – qu'une certaine action est moralement "mauvaise" ou moralement "bonne", c'est parce que sa

⁹⁸ Schopenhauer a nommé son chien "Atman", le mot utilisé dans l'hindouisme pour désigner le véritable moi, celui qui a cessé de se distinguer de la réalité ultime appelée "Brahman".

⁹⁹ *Le Crépuscule des idoles*, II, 1.

¹⁰⁰ L'*interprétation* au sens nietzschéen est le plus souvent un processus inconscient, cf. *Le Gai savoir*, III, §128.

volonté de vie interprète cette action comme dangereuse ou à l'inverse profitable pour son propre développement ou celui du groupe auquel elle appartient.

Nihilisme et volonté de vérité

Bien que Nietzsche l'ait admiré dans sa jeunesse, la philosophie de Schopenhauer a peu à peu représenté pour lui un symptôme des tendances de son époque en direction d'un plus grand pessimisme. Il voit le 19^{ème} siècle comme une période de déclin, de **décadence**¹⁰¹. De telles périodes se produisent dans le cycle de vie de chaque culture, comme cela s'est produit – d'après Nietzsche – dans la Grèce classique, à l'époque de Socrate. Chaque déclin est spécifique au cycle culturel qu'il clôt. Nietzsche pense que la *décadence* dont il était témoin et à laquelle il appartenait lui-même – la *décadence de la vision platonicienne-chrétienne du monde* – s'accompagnait d'un résultat spécifique : le nihilisme, dont il a essayé de comprendre la nature et les conséquences.

Le nihilisme est un processus qui peut être compris à deux niveaux : un niveau culturel et un niveau philosophique. Nous allons voir comment, premièrement, les valeurs platonico-chrétiennes ont perdu leur valeur (→ elles ont perdu leur capacité à modeler les instincts en synthèses efficaces) ; deuxièmement, comment elles jettent un regard morbide sur elles-mêmes (→ les instincts, toujours modelés par les synthèses de la culture déclinante, se retournent contre eux-mêmes de manière destructrice).

1) Le nihilisme (du latin *nihil*, "rien") peut d'abord être compris comme un état dans lequel toutes les valeurs perdent leur valeur. Dire d'une société qu'elle est nihiliste ne signifie donc pas que cette société n'a plus de valeurs, mais qu'elle connaît une perte, une dégradation de ses valeurs. Qu'est-ce qu'une valeur ? Tout ce à quoi on peut attribuer le mot "bien", "important". Le nihilisme est donc l'état dans lequel une société devient incertaine de ce qui est "bien". Cette perte de valeur des valeurs a des conséquences directes sur les institutions : tout ce que ces valeurs autorisaient et interdisaient, tout ce qu'elles expliquaient et justifiaient, paraît désormais douteux et incertain. Dans ce premier sens, le nihilisme est un quasi-synonyme de *décadence*.

Nietzsche pense que la vision du monde qui avait dominé l'Europe pendant 2000 ans touchait à sa fin. Rappelons certains des événements qui ont précipité ce processus. Au 16^{ème} siècle, la Réforme protestante a introduit une séparation entre foi et religion : on pouvait croire en Dieu et lire la Bible sans plus faire partie de l'Église romaine. La Réforme a créé la base d'une relation plus individualisée avec Dieu, et affaibli la religion chrétienne catholique en tant qu'institution — cette même institution qui, pendant des siècles, avait consacré les rois et les avait doté de la légitimité de gouverner, "au nom de Dieu". La révolution copernicienne fut également un accélérateur du déclin : la Terre n'est pas au centre de l'univers (comme le disait la Bible, et Aristote) et la Terre est une sphère (et non une étendue plate entourée de ténèbres). Les représentations du passé sont obsolètes.

¹⁰¹ Nietzsche utilise le mot français dans ses écrits.

Bien que le christianisme se soit adapté à ces nouvelles caractéristiques du monde connu, tout au long des 17^{ème} et 18^{ème} siècles les Lumières n'ont cessé d'éroder les croyances chrétiennes et de favoriser l'intérêt pour les autres cultures. Peu à peu, le relativisme (cf. Protagoras, chapitre 3) s'est imposé dans l'esprit de ceux qui avaient été habitués à croire aux commandements du Dieu chrétien avec une certitude et une crainte absolues. Tandis que la rationalité scientifique triomphait des dogmes chrétiens, le *sens de la vie* était ébranlé et un pessimisme plus fort en est résulté : le sentiment que rien n'a d'importance, et que suivre une morale ou ne pas la suivre ne change rien.

Pour Nietzsche, tous les bouleversements, toutes les inventions, révolutions et contre-révolutions qui se produisirent à cette époque étaient les symptômes d'un déclin, et que quelque chose était en train de changer profondément dans les sociétés humaines et que ce changement était inévitable.

2) Le nihilisme peut être compris en second lieu comme l'aboutissement spécifique de cette vision du monde qui décline. Selon Nietzsche, toute l'ère platonico-chrétienne s'était érigée autour de la volonté de vérité. Demandons-nous donc : comment la "vérité" perd-elle sa valeur ? Premièrement, parce que d'autres valeurs prennent de l'importance (p. ex. la richesse, l'efficacité, le progrès, la nouveauté, la puissance, etc.), et deuxièmement, parce que la volonté de vérité finit par se retourner sur elle-même et cherche la vérité de... la volonté de vérité. Ce processus conduit, dans le domaine de la connaissance, à l'auto-négation de la volonté, c'est-à-dire au pessimisme (avec des idées telles que "on ne peut rien connaître vraiment", "tout le monde a raison", etc.).

À partir du 17^{ème} siècle, les philosophes ont tenté de trouver des fondements absolus pour le développement des sciences, sans succès. Il était donc naturel que leur instinct s'interroge : y a-t-il une vérité à notre désir de chercher la vérité ? Est-il possible de trouver une chose telle que "la vérité" ? Ou bien est-elle, après tout, une invention humaine ? Tout comme Feuerbach disait de "Dieu" qu'il est une invention humaine ?

Si la vérité n'a jamais existé en dehors de l'esprit humain, si elle a toujours été une **création** de l'esprit, qu'est-ce que cela dit de nous ? Pourquoi les humains l'ont-ils inventée ? Cela signifie-t-il que les philosophes ont cherché pendant des siècles quelque chose qui n'existe pas ? Et si nous savons tout cela et continuons à chercher "la vérité" sans prendre en compte qu'elle est notre création, alors ne sommes-nous pas nihilistes ? Il en irait de même pour une société construite sur la base du concept de vérité...

Par extension, le concept de nihilisme pourrait s'appliquer à toute culture dont les fondements et les objectifs sont des "causes imaginaires" et des "buts inatteignables". Cela ne signifie pas que ces théories et ces utopies ne produisent pas d'effets¹⁰². Mais que toute revendication ainsi formulée serait une forme de mensonge, et donc quelque chose à surmonter par la volonté de vivre dans sa force toujours débordante.

¹⁰² Dans son livre *La généalogie de la morale*, Nietzsche écrit que la vision platonicienne et chrétienne du monde était au moins bénéfique en ce qu'elle favorisait la *volonté humaine individuelle* : même si c'était par le biais d'une volonté qui se niait elle-même, elle donnait un sens à la volonté et rassemblait les forces instinctives sous cette forme.

Ayant repris d'Héraclite la notion de *devenir*, comprenant la vie comme φύσις (cf. chapitre 2) c'est-à-dire comme nature et développement, Nietzsche pensait aussi que le nihilisme peut être interprété un moment d'un cycle, et il n'a cessé de revenir à l'idée que – peut-être – le nihilisme pourrait prendre fin. La seule façon d'agir par conséquent serait d'aller de l'avant et d'en voir le développement jusqu'à son terme.

On n'y peut rien : il faut aller de l'avant, je veux dire *s'avancer pas à pas plus avant dans la* décadence (c'est là *ma* définition du "progrès" moderne...). On peut *entraver* ce développement et, en l'entravant, endiguer la dégénérescence elle-même, l'accumuler, la rendre plus véhémente et plus *soudaine* : voilà tout ce qu'on peut faire. — ¹⁰³

Si l'on essayait de freiner le processus, de le retenir, il n'y aurait qu'un seul résultat : la dégénérescence s'accumulerait jusqu'au moment où elle se libérerait avec d'autant plus de violence. Cette interprétation de Nietzsche est bien sûr pessimiste. Et pourtant, quand on regarde le monde d'aujourd'hui, elle semble faire sens : les sociétés humaines sont organisées de telle manière, et elles avancent avec une telle inertie, qu'un réel changement de cap paraît difficile à envisager. Aucun retour en arrière ne semble possible, ce qui nous laisse effectivement une seule voie possible. Les instincts continueront de se dégrader, quoi qu'on fasse, et parmi eux, l'instinct de recherche de la vérité :

Après que la vérité chrétienne aura tiré une conclusion après l'autre, elle tirera enfin sa *conclusion la plus forte*, sa conclusion *contre* elle-même ; cela se produira lorsqu'elle posera la question : "*Quel est le sens de toute volonté de vérité ?*"... Et là encore, je touche à mon problème, à notre problème, mes amis *inconnus* (car je ne *connais* pas encore d'ami) : quel sens aurait notre être tout entier, si nous n'étions pas ceux en qui cette volonté de vérité prend conscience d'elle-même comme d'un *problème* ?... Il n'y a pas de doute que désormais la morale sera *détruite* par la prise de conscience de la volonté de vérité : c'est le grand drame en cent actes qui est réservé à l'Europe pour les deux siècles à venir, le plus redoutable, le plus contestable et peut-être aussi le plus porteur d'espérance de tous les drames... ¹⁰⁴

La prédiction de Nietzsche était-elle juste ? Sommes-nous en train d'assister aujourd'hui, environ 140 ans après qu'il ait écrit ces mots, à la destruction de la morale platonico-chrétienne et à la prise de conscience de la volonté de vérité par elle-même en tant que *problème* ? — Pour bien saisir la portée de ce problème, il convient de revenir tout d'abord sur la question métaphysique de la mort de Dieu. De là, nous développerons la réflexion nietzschéenne sur les instincts, via l'exemple du christianisme, ce qui nous permettra de revenir à la pierre angulaire de toute la pensée de Nietzsche : la volonté de puissance.

« Dieu est mort »

Nous allons à présent approfondir la compréhension nietzschéenne de la *décadence* platonico-chrétienne, que l'expression « Dieu est mort » vient symboliser. Commençons par dissiper deux malentendus courants à propos de cette expression. Le premier concerne

¹⁰³ *Le crépuscule des idoles*, IX, 43, "Dit à l'oreille des conservateurs". Traduit par Henri Albert.

¹⁰⁴ Nietzsche, *Sur la généalogie de la morale*, III, 28.

sa paternité : bien que Nietzsche l'ait utilisée à plusieurs reprises (par ex. dans *Ainsi parlait Zarathoustra*), il ne l'a pas inventée. Le second concerne son importance : ce qui importe à Nietzsche n'est pas tellement de savoir que Dieu est mort, mais quelle interprétation donner à cette mort ; autrement dit, d'en comprendre les prémisses et les conséquences, et de se préparer à ce qui va suivre.

Dieu est mort, mais les gens étant ce qu'ils sont, il y aura peut-être encore pendant des millénaires des grottes dans lesquelles ils montreront son ombre... Et nous... nous devons aussi vaincre son ombre !¹⁰⁵

Revenons trois pas en arrière. Copernic, Descartes, Galilée, Newton et tant d'autres scientifiques et philosophes modernes ont poussé à la rationalisation de l'idée de Dieu, réduisant peu à peu la valeur de la foi chrétienne. Kant est arrivé à la conclusion que prouver l'existence ou l'inexistence de Dieu était hors de portée de l'esprit humain. Trente ans plus tard, Feuerbach écrivait que Dieu n'est rien d'autre qu'une projection extérieure de la nature intérieure de l'homme. Sous l'influence du romantisme et du pessimisme croissant de l'époque, de nombreux penseurs se sont engouffrés dans cette brèche.

C'est l'un d'entre eux, **Philipp Mainländer** (1841-1876 CE), qui parle pour la première fois de la mort de Dieu. Dans un livre publié en 1876 – que Nietzsche a lu – il écrit : « Dieu est mort et sa mort a été la vie du monde. »¹⁰⁶ Cette phrase fait référence à sa conclusion selon laquelle l'unité cosmique de tous les êtres *a existé*, mais n'est plus une réalité. "Dieu" fut l'Être qui amena tous les êtres à l'existence en tant qu'unité. Mais, à partir de cette unité originelle, le monde s'est transformé : les êtres ont pris une vie propre et le cosmos n'est plus fait aujourd'hui que de leur **multiplicité**. Il réinterprète le mythe chrétien en ce sens : le Père est l'unité originelle, mais il donne naissance au Fils, la multiplicité, et avec la naissance du Fils, le Père meurt. Mainländer a également réinterprété les concepts de Schopenhauer : la Volonté de vie fondamentale qui sous-tend toutes les volontés individuelles n'existe plus ; après la mort de Dieu, seule la multiplicité des volontés individuelles existe. Or s'il n'y a pas de Dieu pour maintenir l'unité cosmique des âmes, la conséquence en est que la mort du corps signifie aussi la mort de l'âme.

La seule issue de la vie, selon Mainländer, est donc le néant. Ce qu'il déclare accepter comme tel, affirmant que la mort – l'annihilation – est le seul salut. Il se penche ensuite sur la volonté individuelle de Schopenhauer et la réinterprète en conséquence comme l'instrument d'une volonté de mort sous-jacente : tout désir de vivre n'est, conclut-il, qu'un moyen de faire advenir la mort, une expression de la **volonté de mort**. Après de telles affirmations, on ne s'étonne guère du dernier acte : Mainländer, à l'âge de 34 ans, s'effondre mentalement dans des soubresauts de mégalomanie, et finit par se pendre, utilisant une pile de ses propres livres comme tabouret.

Nietzsche n'est pas d'accord avec les conclusions de Mainländer, mais il est convaincu par le fait que la mort de Dieu – dont le pessimisme pathologique de Mainländer lui apparaît comme un symptôme – est un événement important dans la vie de la culture européenne. Pour Nietzsche, la mort de Dieu ne signifie pas seulement la mort de la figure

¹⁰⁵ Nietzsche, *La Gaie Science*, III, §108. Traduit par Josefina Nauckhoff.

¹⁰⁶ Mainländer, *La philosophie de la rédemption*.

du "Saint Père", mais la mort de l'idée suprême du Bien que Platon avait inventée, la mort d'une abstraction qui, à force de dogmatisme, avait fini par prendre le pas sur le réel (cf. chapitre 6, les deux "lieux") — la croyance selon laquelle un monde où seul le "bien" existerait est possible, où le réel peut être contraint à devenir identique à la "raison".

Nietzsche a une autre idée en commun avec Mainländer : que le monde n'est pas "un" mais multiple. Il démasque d'autres figures du Dieu unique déguisé, écrivant que le monde n'est ni "un être vivant" (une totalité organique), ni une "machine" au sens rationaliste (une totalité mécanique élaborée par un Grand Architecte). Il critique ces descriptions à maintes reprises en les qualifiant d'anthropomorphismes :

Mais comment oserions-nous nous permettre de blâmer ou de louer l'univers ! Gardons-nous de lui reprocher de la dureté et de la déraison, ou bien le contraire. Il n'est ni parfait, ni beau, ni noble et ne veut devenir rien de tout cela, il ne tend absolument pas à imiter l'humain ! Il n'est touché par aucun de nos jugements esthétiques et moraux !¹⁰⁷

Nietzsche, proche de Feuerbach à cet égard, considère ces conceptions de Dieu ou de l'univers comme des projections extérieures de la nature intérieure de l'homme : une sublimation de ses instincts. Mais alors, de quels instincts parle-t-on ?

Le christianisme et l'instinct de troupeau

En 1888, Nietzsche mène sa plus grande offensive contre la religion chrétienne, dans un livre intitulé *L'Antéchrist*. Une fois de plus, il fait connaître son point de vue selon lequel le christianisme est fondé sur la fuite de la réalité et la falsification de la causalité :

Dans le christianisme, ni la morale, ni la religion ne touche à un point quelconque de la réalité. Rien que des *causes* imaginaires (« Dieu », « l'âme », « moi », « esprit », « libre arbitre ») ; rien que des effets imaginaires (« le péché », « le salut », « la grâce », « l'expiation », « le pardon des péchés »). Une relation imaginaire entre les *êtres* (« Dieu », « les Esprits », « l'âme ») ; une imaginaire science *naturelle* (anthropocentrique ; un manque absolu du concept des causes naturelles) ; une *psychologie* imaginaire [...] ; une téléologie imaginaire (« le règne de Dieu », « le jugement dernier », « la vie éternelle »). — Ce monde de *fictions pures* se distingue très à son désavantage du monde des rêves, puisque celui-ci reflète la réalité, tandis que l'autre la fausse, la déprécie et la nie. Après que le concept « nature » fut inventé en tant qu'opposition au concept « Dieu », « naturel » devint équivalent à « méprisable », — tout ce monde de fictions a sa racine dans la *haine* contre le naturel (— la réalité ! —), elle est l'expression du profond déplaisir que cause la réalité...¹⁰⁸

En se penchant sur le christianisme, Nietzsche conclut que nos croyances sont enracinées dans les instincts, lesquels déterminent ce que nous espérons, désirons et craignons. Cela signifie aussi que l'on ne cesse pas de croire en Dieu simplement parce qu'il a été prouvé que l'existence ou l'inexistence de Dieu est inconnaissable ; la croyance est tissée dans les instincts, on croit en Dieu parce qu'on a besoin de croire en Dieu. Par conséquent, le fait que certains esprits libres puissent surmonter la mort de Dieu ne signifie

¹⁰⁷ *Le Gai savoir*, III, §109. Traduction par Henri Albert.

¹⁰⁸ *L'Antéchrist*, §15. Traduction par Henri Albert.

pas que tel soit le cas pour tout le monde, ni pour la culture européenne dans son ensemble. Et en effet, les sociétés d'aujourd'hui s'appuient encore sur les valeurs et les conventions chrétiennes pour construire et justifier leur ordre moral. Toute société a besoin d'un système de valeurs, et le changement se fait lentement.

Quel est l'instinct impliqué **dans l'élaboration de la morale** ? Nietzsche l'appelle l'instinct grégaire (= vivre en groupe, en communauté) ou l'instinct de troupeau. La nécessité pour les humains de rester ensemble est si forte qu'elle a façonné cet instinct, dont le but est de maintenir la cohésion et l'homogénéité du groupe. Dans ces conditions, les besoins du groupe deviennent la norme :

Partout où nous rencontrons une morale, nous rencontrons une évaluation et un classement des actions et des instincts humains. Ces évaluations et ces classements sont toujours l'expression des besoins d'une communauté ou d'un troupeau. Ce qui, en premier lieu, est utile au troupeau — et aussi en deuxième et en troisième lieu —, est aussi la mesure supérieure pour la valeur de tous les individus. Par la morale l'individu est instruit à être fonction du troupeau et à ne s'attribuer de la valeur qu'en tant que fonction. Les conditions pour le maintien d'une communauté ayant été très différentes de ces conditions dans une autre communauté, il s'ensuivit qu'il y eut des morales très différentes ; et, en regard des transformations importantes des troupes et des communautés, des États et des sociétés, transformations que l'on peut prévoir, on peut prophétiser qu'il y aura encore des morales très divergentes. La moralité, c'est l'instinct du troupeau chez l'individu.¹⁰⁹

Il serait donc absurde de prôner la destruction de toute morale, puisque les humains ont besoin d'évaluer les actions comme étant "bonnes" ou "mauvaises".

Pourtant, Nietzsche fait la guerre au christianisme, parce qu'il considère cette religion comme viciée : en comparant sans cesse le réel à la vision d'un monde parfait, elle encourage la **culpabilité** et se nourrit du **ressentiment**. En d'autres termes, l'interprétation chrétienne de la vie est hostile au développement de la vie, du moins telle que celle-ci est en train de prendre forme au 19^{ème} siècle. Nous devons donc conclure que les attaques de Nietzsche s'inscrivent dans une tension : sa propre philosophie reconnaît intrinsèquement la valeur du christianisme, parce que la volonté de puissance s'est développée à travers lui et continue de le faire. Et en même temps, attaquer le christianisme donne au philosophe un adversaire, quelque chose à combattre, quelque chose à vaincre – et donc quelque chose à *connaître* – en vue des temps nouveaux qui s'annoncent.

Dans ce combat, Nietzsche va alors valoriser les exceptions, ceux qu'il appelle les grands artistes, et plus généralement les grands hommes¹¹⁰. L'instinct grégaire, dit Nietzsche, vise à détruire ces individus, visant à empêcher leur apparition et travaillant contre eux lorsqu'ils sont vivants. Pourtant ce sont ces individus qui seraient la clé de certains des développements les plus décisifs, des développements qui, nécessairement, s'inscrivent en faux contre la morale grégaire dont ils incarnent le dépassement.

¹⁰⁹ *Le Gai savoir*, III, §116, "L'instinct de troupeau". Traduction par Henri Albert.

¹¹⁰ « Le grand homme est une fin ; la grande époque, la Renaissance par exemple, est une fin. » (*Le Crépuscule des idoles*, IX, 44) — « [L]e but de l'humanité [...] ne peut s'atteindre que dans ses types les plus élevés. » (Nietzsche, *Considérations inactuelles*, "De l'utilité et des inconvénients des études historiques pour la vie", §9).

A plusieurs reprises, Nietzsche s'en prend aux conservateurs, aux populistes, aux démocrates, qui, en s'appuyant sur l'instinct grégaire, feraient obstacle à l'apparition de ces **grandes exceptions**. En suivant son analyse, on comprend que lorsque le pouvoir de la norme est trop fort, il produit un excès d'homogénéité qui s'avère nuisible à la vie : il étouffe les différences, il bloque l'advenir de formes de vie qui seraient capables d'exercer une force de différenciation décisive. Nietzsche appelle par exemple Goethe un *surgissement* de la nature ; il évoque Léonard de Vinci, Beethoven, Jules César, Napoléon. Chacun de ces individus a été déclaré "immoral" par la morale grégaire de son époque, parce que chacun a exercé une force sur son époque, a précipité le changement, transformant les goûts, les pratiques, les politiques, les croyances¹¹¹.

À l'inverse, les instincts grégaires comptent parmi eux le besoin d'obéir, et ne peuvent vivre sans hiérarchie, éléments que l'on retrouve dans la bureaucratie moderne, dans l'État ou encore dans le modèle de l'entreprise. C'est à nouveau, pour Nietzsche, l'histoire d'un long développement à travers le temps, qui a fini par produire le sens de la moralité que nous vivons aujourd'hui avec un sentiment d'évidence :

Depuis qu'il y a eu des hommes, il y a aussi eu des troupeaux d'hommes (associations de familles, de communautés, de tribus, de peuples, d'États, d'églises) et toujours beaucoup d'obéissants en comparaison du petit nombre de ceux qui commandaient. En considérant donc que l'obéissance a été jusqu'à présent le mieux et le plus longtemps exercée et enseignée parmi les hommes, on peut aisément supposer que, d'une façon générale, chacun possède maintenant le besoin inné, comme une sorte de *conscience formelle*, laquelle ordonne : « Tu dois absolument faire telle chose, tu dois absolument ne pas faire telle autre chose », bref : « Tu dois »... L'homme cherche à satisfaire ce besoin et à lui donner une matière. Selon la force, l'impatience, l'énergie de ce besoin, il accaparrera sans choix, avec un appétit grossier, et acceptera tout ce que lui soufflent à l'oreille ceux qui le commandent, que ce soient ses parents, ou des maîtres, des lois, des préjugés de classe ou des opinions publiques.¹¹²

Toute attitude morale, tout "impératif catégorique" (pour reprendre les termes de Kant) est le produit du développement des instincts et de leur réaction avec un *milieu*.

Pour conclure cette étude du nihilisme, de la mort de Dieu et de l'instinct grégaire, condons ici la stratégie de Nietzsche en de courtes formules. 1) Sur le plan culturel, Nietzsche utilise l'analyse polémique pour hâter *la décadence* du christianisme, pour encourager la distance critique à l'égard des instincts grégaires, pour déboulonner les récompenses imaginaires, la culture de la culpabilité et du ressentiment, les notions de "bien" et de "mal", toutes ces *valeurs* inventées pour garder la haute main sur le troupeau et exercer une force normative. 2) Sur le plan philosophique, Nietzsche fait du nihilisme le miroir où la volonté de vérité se regarde elle-même. Le Dieu unique était un anthropomorphisme, l'Idée suprême du bien une fable utile. Il nous invite ce faisant à

¹¹¹ Nietzsche valorise à ce titre Jésus de Nazareth comme une figure du changement, un homme qui fut rejeté par son époque et assassiné parce qu'il apportait le changement. Cette valorisation semble paradoxale, puisque la figure de Jésus est à la base d'une religion grégaire. Mais dans l'individu Jésus, la religion chrétienne n'existait pas encore. C'est seulement après sa mort, lorsqu'un groupe a idéalisé Jésus dans la figure du Christ, que la religion s'est formée et a exercé une puissance normative écrasante.

¹¹² *Par-delà bien et mal*, V, §199. Traduction par Henri Albert.

prendre conscience de la volonté de vérité comme d'un problème qui concerne la vie : *connaître* n'est pas neutre, car c'est une action qui naît de la vie elle-même.

La volonté de vérité est volonté de puissance

Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche résume sa compréhension de cette évolution dans un passage intitulé « Comment le "monde réel" *est finalement devenu une fable* ». Il retrace la généalogie du concept de "monde réel" : un monde plus réel que celui dans lequel nous vivons, un monde idéal qui était, selon Platon et ses disciples, la "vraie" réalité. La volonté de vérité les y a conduits : un monde d'Idées, pures, permanentes, immuables, donc toujours ce qu'elles sont (= principe d'identité), donc "vraies".

Mais lorsque ce monde réel apparaît enfin pour ce qu'il est – une fable – les valeurs qui étaient fondées sur lui apparaissent également pour ce qu'elles sont : des créations de nos instincts, rien de vrai en soi mais vrai seulement parce que nous les faisons vraies. Or si nous sommes responsables de nos valeurs, nous sommes également responsables de leur déclin. La volonté de vérité est devenue si puissante qu'elle a fini par se retourner contre elle-même — et quand elle s'est regardée, qu'a-t-elle vu ? Qu'elle est faite de la même matière que la vie elle-même. La volonté de vérité est une expression de la volonté de vie.

C'est le tournant de la **réévaluation de toutes les valeurs** : comprendre toutes les valeurs comme des productions de la volonté de puissance. "Connaître" est une opération dont le but est la croissance de la forme de vie qui la met en œuvre. Lorsque nous nommons une chose et que nous la définissons, nous lui attribuons une place dans notre univers connu, nous lui donnons une valeur et nous nous positionnons par rapport à elle. Toutes nos idées et nos croyances, nos sciences, même notre grammaire¹¹³, notre politique, nos arts, sont des productions de notre volonté de vivre.

Une vision superficielle pourrait aboutir à la conclusion que Nietzsche a opéré une série d'inversions du canevas platonicien : au lieu de "là-haut", "ici-bas" ; au lieu de l'immortalité de l'âme, l'impermanence du corps ; au lieu des Idées, les instincts ; etc. Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche écrit par exemple : « Ne serions-nous pas arrivés, aujourd'hui, à la nécessité de nous éclairer encore une fois au sujet du renversement et du déplacement général des valeurs, grâce à un nouveau retour sur soi-même, à un nouvel approfondissement de l'homme ? »¹¹⁴ Comme on le voit ici, il ne parle pas seulement d'un "renversement" (en allemand : *Umkehrung*) mais aussi d'un "déplacement fondamental" (en allemand : *Grundverschiebung*). Si nous parlions d'une simple "inversion", nous passerions à côté de l'essentiel :

¹¹³ Cf. Le *Crépuscule des idoles*, III, §5 (sur la grammaire) ; VI, §3 (sur la causalité).

¹¹⁴ *Par-delà bien et mal*, II, §32. Traduction par Henri Albert.

Le monde réel, nous l'avons supprimé : quel monde restait-il ? le monde apparent, peut-être ?
Mais non ! avec le monde réel, nous avons aussi supprimé le monde apparent ! ¹¹⁵

Le concept de volonté de puissance a permis à Nietzsche de saisir la dynamique du "monde réel" et du "monde de l'apparence". Il en va de même pour le pessimisme : Nietzsche ne l'a pas inversé en un nouvel optimisme¹¹⁶, mais a inclus le pessimisme et l'optimisme dans sa sémiotique¹¹⁷ (= théorie des signes/symptômes) de la volonté de puissance. La conséquence est une *réévaluation* de toutes les valeurs, de toutes les connaissances et croyances, transposées dans la nouvelle réalité ouverte par la théorie du développement de la volonté de puissance.

Réévaluation de toutes les valeurs : telle est ma formule pour l'acte le plus élevé d'autoréflexion de la part de l'humanité ¹¹⁸

La conséquence générale en est que toute connaissance est nécessairement **perspectiviste** : ce que je connais, je le connais en tant que je suis tel que je suis (et non pas en tant que la chose est telle qu'elle est, "objectivement", une manière de penser qui laisse de côté le sujet connaissant). Tout acte de connaissance est un acte par lequel une forme de vie entre en relation avec la réalité qui l'entoure ; tout acte de connaissance – ce que Nietzsche appelle une **interprétation** – est une tentative de nos instincts pour se saisir du réel qui nous entoure et le métaboliser, lui donner une place, une fonction qui nous regarde. Il faut prendre garde ici à ne pas confondre perspectivisme et subjectivisme : les actes de connaissance ne sont pas de simples "opinions subjectives", qui ne concerneraient que le sujet ; au contraire, nos interprétations impliquent leur objet, sont avec lui dans un rapport de force, de volonté de puissance à volonté de puissance.

Quelles sont les conséquences de cette *réévaluation* pour la philosophie ? Nietzsche distingue deux types de philosophes : d'une part ceux qu'il appelle les "ouvriers de la philosophie", dont la tâche est d'étudier l'histoire des idées selon la théorie de la volonté de puissance ; d'autre part les philosophes proprement dits, dont le rôle est de créer :

Mais les véritables philosophes commandent et légifèrent. Ils disent : « Il doit en être ainsi ! »
Ce sont eux qui déterminent la direction et le but de l'homme, et à cet effet disposent du travail préparatoire de tous les ouvriers de la philosophie, de tous ceux qui sont venus à bout du passé. Leur main créatrice se tend vers l'avenir pour le saisir, tout ce qui est et a été leur devient moyen, outil, marteau. Leur « connaissance » est *création*, leur création *législation*, leur volonté de vérité — *volonté de puissance*. Existe-t-il aujourd'hui de tels philosophes ? En a-t-il déjà existé ? *Ne faut-il pas qu'il en existe un jour ?...*¹¹⁹

¹¹⁵ *Le Crépuscule des idoles*, IV, "Comment le "monde réel" est finalement devenu une fable".

¹¹⁶ Il se peut que nous soyons trompés par l'usage courant de la langue. Le pessimisme est, dans le vocabulaire de Nietzsche, le type de philosophie qui porte un jugement négatif sur la vie. Le terme opposé serait "optimisme", mais Nietzsche n'est pas plus optimiste que pessimiste, puisque son opinion est que la valeur de la vie ne peut pas être évaluée objectivement (Nietzsche peut être à cet égard qualifié de *perspectiviste*).

¹¹⁷ Cf. *Le crépuscule des idoles*, VII, §1.

¹¹⁸ *Ecce Homo*, "Pourquoi je suis un destin", §1.

¹¹⁹ *Par-delà le bien et le mal*, VI, §211. Traduction par Henri Albert, revue par Jean Lacoste.

Dionysos et la grande affirmation

Nietzsche a, tout au long de sa vie, côtoyé une figure singulière, celle de Dionysos, le dieu grec. Dionysos apparaît dans ses écrits comme le **dieu philosophe** : un guide, donc, pour une nouvelle façon de penser. Dionysos fut un dieu important dans la Grèce antique, mais ce que Nietzsche en a fait dépasse l'histoire des religions.

Dans son premier livre publié, *La Naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique* (1872), Nietzsche étudie l'émergence au 6^{ème} siècle AEC de cette forme théâtrale, la tragédie, dans laquelle un pessimisme nouveau semble se faire jour. Il l'interprète comme la rencontre de deux forces antagonistes dans la société grecque de l'époque : d'une part, le dieu **Apollon**, symbole de l'individuation, de la mesure et de l'ordre ; d'autre part, le dieu **Dionysos**, symbole de la dissolution, de l'excès et du chaos. Pour Nietzsche, c'est parce que les Grecs faisaient alors l'expérience d'une grande vitalité qu'ils purent intégrer Dionysos à leur culture, là où une société de vitalité moindre aurait bien plutôt cherché à éloigner d'elle cette figure qui porte en elle la négation de l'ordre social.

Plus tard, Nietzsche intégrera Apollon à la figure de son adversaire, Dionysos devenant ainsi le symbole de la vie tout entière, de la vie comme volonté de puissance, force débordante de la nature qui détruit et crée sans cesse de nouvelles formes.

Dans *Le Gai savoir*, Dionysos est appelé « celui qui est le plus riche en plénitude de vie »¹²⁰, tandis que dans *Ecce Homo* Nietzsche écrit que « dans le symbole dionysiaque, les limites les plus extrêmes d'une attitude de *oui à la vie* sont atteintes »¹²¹. C'est ce pouvoir d'**affirmation** que Nietzsche a pris pour guide, c'est dans son compagnonnage qu'il a philosophé. Dionysos est cette figure de la vie qui peut dire oui à tout – au bien comme au mal, au-delà du bien et du mal – parce qu'elle est surabondante, parce qu'il est dans sa nature de se dépasser, de se déborder elle-même sans cesse.

C'est dans cette veine que Nietzsche réinterprète le christianisme, en particulier la manière dont la souffrance y est considérée comme le produit d'une malédiction que les êtres humains ont attiré sur eux-mêmes en commettant le "péché originel". La souffrance, dans le christianisme, est un argument pour dire que "la vie n'est pas bonne", la vie *ici-bas*, et qu'il vaut mieux chercher le paradis qui se trouve *là-haut* et qu'on peut rejoindre après la mort. Que la souffrance soit un argument contre la vie, c'est aussi ce que pensait Schopenhauer (pour qui la seule solution était la négation de tous nos désirs) et d'autres philosophes, dont Nietzsche qualifie la pensée de *pessimisme de la faiblesse*.

Souvenons-nous que Nietzsche a souffert physiquement et mentalement tout au long de sa vie... mais il s'est battu pour vivre malgré tout, luttant sans cesse avec le pessimisme que la vie pouvait lui inspirer. **Dionysos est cette figure de la vie qui affirme même la douleur**, la réintégrant dans la vie. La vie n'est pas coupable parce qu'elle souffre, la souffrance fait partie de la vie, ce que seul un pessimisme de la force parvient à regarder droit dans les yeux et à affirmer. Nietzsche parle ainsi de Dionysos comme d'un enfant, car

¹²⁰ *Le Gai savoir*, V, §370.

¹²¹ *Ecce Homo*, "Pourquoi j'écris des livres si excellents", "La Naissance de la tragédie", §1.

les enfants jouent à leurs jeux avec sérieux, et détruisent ce qu'ils ont construit avec tout autant d'exubérance... tombent et se font mal, mais sont prêts l'instant d'après à recommencer, à tenter un nouveau jeu, à prendre un nouveau risque, avec la même joie au cœur.

*