

Le sujet: La conscience, l'inconscient

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

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

- Pascal répond qu'elle fait à la fois l'une et l'autre. Parce qu'elle rend l'homme responsable de ses actes, la conscience définit l'essence de l'homme et fait sa dignité. J'ai conscience de ce que je fais et peux en répondre devant le tribunal de ma conscience et celui des hommes : seul l'homme a accès à la dimension de la spiritualité et de la moralité.

- Pourtant, parce que la conscience l'arrache à l'innocence du monde naturel, l'homme connaît aussi par elle sa misère, sa disproportion à l'égard de l'univers et, surtout, le fait qu'il aura à mourir.

- Cependant, avoir conscience de soi, ce n'est pas lire en soi comme dans un livre ouvert : savoir que j'existe, ce n'est pas encore connaître qui je suis. Davantage même : c'est parce que je suis un être de conscience que je peux me tromper sur mon propre compte, m'illusionner et me méconnaître – un animal dénué de conscience ne saurait se mentir à soi-même.

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

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

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

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

3. Comment concevoir la conscience ?

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

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

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

- Que la conscience ne soit pas une substance, mais une relation, cela signifie que c'est par l'activité de la conscience que le monde m'est présent. Husserl tente tout au long de son œuvre de dégager les structures fondamentales de cette relation, à commencer par la perception. Il montre ainsi que celle-ci est toujours prise dans un réseau de significations : je ne peux percevoir que ce qui pour moi a un sens.

- Quand on l'a retrouvé, Victor, l'enfant sauvage qui avait grandi élevé par les loups, ne sursautait pas lorsqu'on tirait derrière lui un coup de feu, mais se retournait lorsqu'on décortiquait des noix : le coup de feu n'était tout simplement pas perçu, parce qu'il ne signifiait rien.

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

- Lorsque je perçois quelque chose, je le vise en fait sous la forme d'un « comme » : je me rapporte à la cruche comme à ce qui sert à boire, etc. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de perception sans signification.

- Surtout, la conscience constitue la perception : par exemple, je ne verrai jamais d'un seul regard les six faces d'un cube. Il faut donc que ma conscience fasse la synthèse des différents moments perceptifs (le cube de devant, de côté et de derrière) pour construire ma représentation du cube. Toute perception est une construction qui suppose une activité

de la conscience : c'est ce que Husserl nomme la synthèse temporelle passive – passive, parce que ma conscience opère cette synthèse sans que je m'en rende compte, et temporelle, parce qu'elle synthétise différents « moments » perceptifs qui se succèdent.

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

- La conscience n'est pas pure transparence à soi : le sens véritable des motifs qui me poussent à agir m'échappe souvent. C'est ce dont Freud rend raison en posant l'existence d'un inconscient qui me détermine à mon insu. Le sujet conscient se trouve ainsi dépossédé de sa souveraineté et la conscience de soi ne peut plus être prise comme le modèle de toute vérité.

- L'inconscient n'est pas le non conscient : mes souvenirs ne sont pas tous actuellement présents à ma conscience, mais ils sont disponibles (c'est le préconscient). L'inconscient forme un système indépendant qui ne peut pas devenir conscient sur une simple injonction du sujet parce qu'il a été refoulé. C'est une force psychique active, pulsionnelle, résultat d'un conflit intérieur entre des désirs qui cherchent à se satisfaire et une personnalité qui leur oppose une résistance.

- L'inconscient ne pourra s'exprimer qu'indirectement dans les rêves, les lapsus et les symptômes névrotiques. Seule l'intervention d'un tiers, le psychanalyste, peut me délivrer de ce conflit entre moi et moi-même, conflit que Freud suppose en tout homme.

La citation

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

Le sujet: *Le désir*

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

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

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

2. Peut-on identifier désir et besoin ?

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

3. Le désir peut-il être pleinement satisfait ?

- Dans le désir, il n'est pas dit que j'aspire vraiment à une satisfaction qui fasse disparaître tout désir. Le désir est contradictoire car il veut et ne veut pas être satisfait : que serait, en effet, une vie sans désir, si ce n'est une vie morte ?
 - Par ailleurs, le désir sent confusément qu'aucun objet n'est à même de le satisfaire pleinement. C'est pourquoi, à la différence du besoin, il est illimité, insatiable et sans cesse guetté par la démesure, comme le montre Platon dans le Gorgias quand il compare l'homme qui désire à un tonneau percé qui ne peut jamais être rempli.
- Selon Schopenhauer, la vie d'un être de désir est donc comme un pendule qui oscille entre la souffrance (quand le désir n'est pas satisfait, et que le manque se fait douloureusement sentir) et l'ennui (quand le désir est provisoirement satisfait).

4. Le désir est-il par essence violent ?

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

5. Tout désir est-il désir de pouvoir ?

- Dans le Traité de la nature humaine, Hobbes va plus loin. Je ne désire un objet que parce qu'un autre le désire aussi : ce que je désire, ce n'est pas l'objet lui-même, c'est en priver autrui pour le forcer à reconnaître que je peux obtenir ce qu'il se voit refusé. Tout désir aspire à obtenir de l'autre l'aveu du pouvoir, c'est-à-dire « l'honneur ». Tout désir, en tant qu'il vise avant tout à l'humiliation de l'autre, est désir de pouvoir.
- En d'autres termes, je ne désire que médiatement ou indirectement un objet : ce que je désire immédiatement, c'est affirmer ma supériorité sur autrui ; la possession de l'objet n'est ici qu'un moyen.

6. Faut-il chercher à maîtriser ses désirs ?

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

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

La citation

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

La Culture : L'art

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

1. Comment définir l'art ?

- Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que le terme d'art a été réduit à la signification que nous lui connaissons actuellement. Il avait jusque-là servi à désigner toute activité humaine ayant pour but de produire des objets : en ce sens, l'art s'oppose à la nature, qui est l'ensemble de tout ce qui se fait sans que l'homme ait à intervenir.

- L'art réclame toujours des règles : lorsque l'on est charpentier comme lorsque l'on est musicien, il faut observer des règles si l'on veut produire l'œuvre désirée. C'est exactement ce que veut dire le mot *technè* en grec : la technique, c'est l'ensemble des règles qu'il faut suivre dans un art donné.

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

- L'artisan a pour but de produire des objets d'usage : c'est l'usage qu'on va faire de l'objet qui détermine ses caractéristiques et donc la façon dont on va le fabriquer.

- L'artiste quant à lui ne vise pas l'utile, mais le beau. Si l'habileté technique est la limite supérieure de l'art de l'artisan, elle est la limite inférieure des beaux-arts : alors qu'on attend d'un objet courant qu'il soit bien conçu et réalisé de façon à être d'usage aisé, on n'attend pas simplement d'un tableau qu'il soit bien peint, mais qu'il éveille en nous le sentiment du beau.

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

- Deux grandes conceptions s'affrontent dans l'histoire de la philosophie : soit le beau est une caractéristique de l'objet, soit il est un sentiment du sujet. La première doctrine remonte à Platon : une chose est belle quand elle est parfaitement ce qu'elle doit être ; on peut parler d'une belle marmite, quand cette marmite rend exemplaire l'idée même de marmite.

- La seconde est inaugurée par Kant : le beau n'est pas une caractéristique de l'objet, c'est un sentiment du sujet, éveillé par certains objets qui produisent en nous un sentiment de liberté et de vitalité. En effet, le sentiment du beau est le « libre jeu » de l'imagination et de l'entendement : le beau suscite un jeu de nos facultés par lequel nous éprouvons en nous le dynamisme même de la vie.

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

- Selon Kant, la réponse est négative : le beau plaît universellement, même s'il s'agit d'une universalité de droit, et non de fait. Si je juge une œuvre belle alors que mon voisin la trouve laide, la première chose que je tenterai de faire, c'est de le convaincre. C'est ce qui différencie le beau de l'agréable : l'agréable est affaire de goût et dépend du caprice de chacun, alors que le beau exige l'universalité.

- Le beau peut être universel parce qu'il fait jouer des facultés qui sont communes à tous les sujets : le sentiment que j'éprouve devant la belle œuvre peut, en droit, être partagé par tous.

Pour Kant cependant, cette définition vaut aussi bien pour le beau naturel que pour le beau artistique ; en un sens, le beau naturel peut être selon lui supérieur au beau artistique, parce qu'il est purement gratuit : la belle œuvre est faite pour plaire, et cette intention, quand elle est trop visible, peut gâcher notre plaisir ; rien de tel avec un beau paysage.

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

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

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

6. L'art sert-il à quelque chose ?

- Que l'œuvre d'art n'ait pas de fonction assignable ne signifie pas que l'art ne sert à rien : Hegel, dans son Esthétique, lui assigne même la tâche la plus haute. Une œuvre n'a pas pour but de reproduire la nature avec les faibles moyens dont l'artiste dispose, mais de la recréer.

- Dans le tableau, ce n'est donc pas la nature que je contemple, mais l'esprit humain : l'art est le moyen par lequel la conscience devient conscience de soi, c'est-à-dire la façon par laquelle l'esprit s'approprie la nature et l'humanise. C'est donc parce que nous nous y contemplons nous-mêmes que l'art nous intéresse.

Certes, un outil est aussi le produit de l'esprit humain ; mais il a d'abord une fonction utilitaire et pratique. En contemplant une œuvre d'art en revanche, nous ne satisfaisons pas un besoin pratique, mais purement spirituel : c'est ce qui fait la supériorité des œuvres sur les autres objets qui peuplent notre monde.

La citation

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

La Culture : Le travail

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

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

- L'étymologie même du mot « travail » renvoie à un instrument de torture ; Dieu condamne d'ailleurs Adam au travail, qui est le châtiment du péché originel. Le travail est donc une nécessité vitale à laquelle l'homme semble condamné, car, contrairement aux animaux, il ne trouve pas dans la nature de quoi satisfaire immédiatement ses besoins : les vêtements ne se tissent pas tout seuls, la terre doit être cultivée.

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

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

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

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

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

- Le travail ne doit pas être pensé dans l'horizon de la survie : par son travail, l'homme cultive et humanise la nature (Marx) et se cultive lui-même.

- Tel est le sens de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel : le maître, c'est-à-dire celui qui jouit du travail d'autrui sans avoir rien à faire de ses dix doigts, est finalement le véritable esclave ; et l'esclave, qui apprend à se discipliner lui-même et acquiert patiemment un savoir-faire, devient maître de lui comme de la nature. Alors qu'il était une contrainte subie et la marque de l'esclavage, le travail devient moteur de notre libération.

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

- Le champ appartient à celui qui l'a défriché et qui le laboure : c'est, selon Locke, le fondement même de la société civile. Je possède ce que je travaille, sans avoir pour cela besoin du consentement des autres ; mais comme je ne peux pas tout travailler, ma propriété est naturellement limitée : le droit naturel répartit donc équitablement la propriété entre les hommes.

- Rousseau ajoute cependant que ce droit naturel n'est pas le droit positif : dans un corps social organisé, c'est la loi, et non le seul travail, qui fixe la propriété de chacun. Lorsqu'il passe de l'état de nature à l'état civil, l'homme abandonne le bien dont il jouissait seulement pour en être le premier occupant : désormais, n'est à moi que ce dont la loi me reconnaît légitime propriétaire. L'État doit-il alors simplement constater l'inégalité des richesses et de la propriété de chacun, ou doit-il chercher à les répartir entre ses membres ?

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

- Marx montre comment le système capitaliste fait du propriétaire d'un bien non celui qui le travaille, mais celui qui en possède les moyens de production : c'est le capital qui est rémunéré, et non le travail, en sorte que les propriétaires n'ont pas besoin de travailler, et que les travailleurs ne peuvent devenir propriétaires.

- En déposant le travailleur de ses moyens de production et du produit de son travail, le capitalisme, au lieu d'en faire une activité libératrice et formatrice, a rendu le travail aliénant : dans « le travail aliéné » inauguré par la grande industrie et le salariat, non seulement l'ouvrier n'est pas maître de ce qu'il fait, mais encore sa force de travail est elle-même vendue et achetée comme une marchandise. Le travail devient donc aliéné en un double sens : d'abord parce que le travailleur le vend, et ensuite parce qu'en le vendant, il s'aliène lui-même.

La citation

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

La Culture : La technique

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

1. La technique est-elle spécifiquement humaine ?

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

- Dans le Gorgias, Platon fait le récit mythique de la naissance de la technique : l'imprudent Épiméthée n'ayant laissé à l'homme aucun instrument naturel pour se nourrir et se défendre, son frère Prométhée aurait dérobé la technique et le feu aux dieux. Entendons par là que la technique comme production d'outils est pour l'homme une nécessité vitale : avec la technique, l'homme devient « *homo faber* » (Bergson), l'être qui place des outils entre lui et le monde.

2. Que signifie la définition aristotélicienne de la technique ?

- Selon Aristote, tout objet produit non par la nature, mais par l'homme, est déterminé par quatre causes : la cause matérielle (la matière dans laquelle il est fait), la cause formelle (la forme qu'on va lui donner), la cause finale (ce à quoi l'objet va servir) et la cause efficiente (l'artisan qui travaille l'objet).

- La technique est l'ensemble des règles permettant d'ordonner ces causes dans un art donné : une règle technique nous dit comment travailler telle matière, quelle forme lui donner, si l'on veut en faire tel objet.

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

- Un artisan n'est pas libre de faire ce qu'il veut : on ne fait pas des haches en plomb ou des fers à cheval en bois. Pour produire un objet, il faut ordonner la matière et la forme selon la fonction qu'on veut lui attribuer, en obéissant à ce qu'on appelle les règles de l'art.

- Ces règles ne sont pas laissées au caprice de tel ou tel : elles sont nécessaires et enseignables, c'est-à-dire qu'on peut les transmettre ; en ce sens, on peut dire qu'elles sont « vraies », parce qu'elles ne changent pas et ne peuvent pas être modifiées.

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

- Pour comprendre ce qu'est une chose, il faut savoir ou imaginer comment elle a été produite : c'est ce qu'on appelle le « schème artificialiste ». Autrement dit, la technique nous fournit les modèles selon lesquels nous comprenons le monde qui nous entoure : ainsi, nous appliquons sans même nous en rendre compte des schèmes techniques sur la nature afin de la rendre compréhensible – nous disons qu'un arbre produit des fruits, comme on dit d'un potier qu'il produit des cruches. Cela signifie que la façon dont nous pensons la technique détermine radicalement notre rapport au monde.

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

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

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

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

techniques, comme un objet manipulable ou comme une ressource à exploiter de la manière la plus productive possible.

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

La citation

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

La Culture : La religion

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

1. Peut-on définir la religion ?

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

- Vénération du sacré, la religion prend la forme de rites qui se distinguent du temps profane comme temps des affaires humaines.

2. Peut-on distinguer plusieurs sortes de religions ?

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

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

- Le dernier stade de la religion, nous dit Comte, est le monothéisme.

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

- Les religions monothéistes croient en un dieu unique, contrairement aux religions polythéistes. Et si les mythes des religions polythéistes se perdent dans la nuit des temps, s'ils racontent une origine en-dehors de l'histoire, les religions monothéistes en revanche ne sont pas mythiques : elles affirment leur caractère historique en posant l'existence « datable » de leur fondateur (Abraham et Moïse, Jésus-Christ, ou Mahomet).

- Surtout, c'est avec le monothéisme que Dieu n'est plus pensé à l'image de l'homme : il est désormais infiniment distant, il est le tout-autre. Il ne s'agit plus alors de faire des sacrifices pour s'attirer ses faveurs, mais de croire en lui : avec le monothéisme, c'est la notion de foi qui prend tout son sens.

4. Quelles sont les nouveautés apportées par le monothéisme ?

- Le monothéisme remplace le mythe par la foi, et croit en un dieu qui n'est plus pensé à l'image de l'homme. On ne peut l'honorer par des sacrifices, mais par la prière et par des actions qui obéissent à sa volonté : le monothéisme introduit une dimension morale dans la religion ; on peut alors parler d'éthico-religieux.

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

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

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

- Même si l'homme l'ignore, Dieu n'est autre que l'homme lui-même : pensant Dieu comme étant tout autre que lui, l'homme s'aliène puisqu'il se dépossède de ses caractéristiques les plus dignes pour les donner à Dieu. « L'homme pauvre a un dieu riche » : cela signifie que le dieu chrétien n'est que la projection des espérances humaines ; cela

signifie aussi que l'homme a dû se dépouiller de toutes ses qualités pour en enrichir Dieu. Nous devons alors réapprendre à être des hommes en nous libérant de l'aliénation religieuse.

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

- La philosophie doit, selon Feuerbach, entreprendre la « critique de la déraison pure », c'est-à-dire du christianisme ; en cela, il s'oppose à Kant, qui envisage la possibilité d'une religion rationnelle. Si la Critique de la raison pure a bien montré qu'aucune preuve de l'existence de Dieu n'était recevable, Kant y explique également que l'existence de Dieu est un postulat nécessaire de la raison pratique. Le devoir en effet semble aller à l'encontre de notre bonheur personnel : dans ce monde, il n'est pas possible de penser le juste rapport entre bonheur et vertu.

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

7. Une religion rationnelle est-elle possible ?

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

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

Les citations

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

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

La Raison & le Réel : La démonstration

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

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

- Il existe différents genres de jugements prédicatifs qui vont permettre différents types de combinaisons. Il faut en effet distinguer quatre quantités dans nos jugements (universelle, particulière, indéfinie, singulière) et deux qualités (affirmative et négative). Par exemple, « tout S est P » est une proposition universelle affirmative, et « quelque S n'est pas P », une proposition particulière négative. Produire une démonstration, alors, c'est combiner ces différents types de propositions en syllogismes, en sorte que la conclusion s'impose nécessairement. Or, ce que remarque Aristote, c'est que certaines combinaisons sont possibles, mais que d'autres ne sont pas concluantes, quel que soit le contenu des propositions – on dira en de tels cas que le raisonnement est formellement faux. La logique formelle a alors pour but de montrer quelles sont les formes possibles d'un raisonnement cohérent, c'est-à-dire d'établir les règles formelles de la pensée, indépendamment du contenu de cette pensée.

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

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

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

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

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

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

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

- Selon Pascal dans L'Esprit de la géométrie, c'est la mathématique, et plus exactement la géométrie, qui fournit à la connaissance le moyen de découvrir la vérité et de la démontrer : il ne faut employer aucun terme sans en avoir d'abord expliqué le sens, et n'affirmer que ce que l'on peut démontrer par des vérités déjà connues.

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

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

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

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

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

Kant, surtout, va démontrer que la méthode géométrique n'a de sens qu'en mathématiques : la définition du triangle me dit ce qu'est un triangle, mais pas s'il existe réellement quelque chose comme un triangle. La méthode géométrique est donc incapable de passer de la définition à l'existence.

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

La citation

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

La Raison & le Réel : Le Vivant

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

1. Comment définir ce qu'est le vivant ?

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

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

2. Quelles sont les caractéristiques du vivant ?

- Le biochimiste Jacques Monod pose trois caractéristiques propres au vivant : un être vivant est un individu indivisible formant un tout cohérent, possédant une dynamique interne de fonctionnement et doué d'une autonomie relative par rapport à un milieu auquel il peut s'adapter. La première caractéristique de tout être vivant, c'est alors la morphogénèse autonome qui se manifeste par exemple dans la cicatrisation : le vivant produit lui-même sa propre forme et est capable de la réparer.

- Ensuite, tout être vivant possède une invariance reproductive : les systèmes vivants en produisent d'autres qui conservent toutes les caractéristiques de l'espèce.

- Enfin, tout être vivant est un système où chaque partie existe en vue du tout, et où le tout n'existe que par ses parties : le vivant se caractérise par sa téléonomie, parce que c'est la fonction qui définit l'organe. On nomme organisme cette organisation d'organes interdépendants orientée vers une finalité.

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

- Dans le vivant, la vie semble être à elle-même sa propre finalité : c'est ce que Kant nomme la « finalité interne ». Le vivant veut persévérer dans l'existence, et c'est pourquoi il n'est pas indifférent à son milieu, mais fuit le nocif et recherche le favorable. La vie veut vivre : tout dans l'être vivant semble tendre vers cette fin.

- Devant l'harmonie des différentes parties d'un organisme, il est alors tentant de justifier l'existence des organes par la nécessité des fonctions à remplir, et non l'inverse, en faisant comme si l'idée du tout à produire guidait effectivement la production des parties. Cela présuppose que l'effet ou la fin sont premiers, ce qui est scientifiquement inadmissible : la biologie va opposer à notre compréhension naturelle du vivant par les fins une explication mécaniste.

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

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

- Ainsi, la biologie moderne se rapproche de plus en plus de la physique, et la biologie moléculaire semble achever le projet cartésien d'une mécanique du vivant : lorsqu'on l'analyse, la vie se résume finalement à des échanges chimiques et physiques... qui sont aussi valables pour l'inerte !

5. Peut-on connaître le vivant ?

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

n'y a plus de vie à respecter (il n'y a pas de vie dans une molécule d'ADN), il n'y a qu'une organisation particulière de la matière.

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

6. La biologie est-elle une science impossible ?

- La biologie moderne se rapproche de plus en plus de la biochimie ; par là, elle perd son objet : la vie. Le biologiste Jacob von Uexküll envisage une autre possibilité : ne plus considérer le vivant comme un objet d'études, mais comme un sujet ouvert à un milieu avec lequel il est en constante interaction.

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

La citation

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

La Raison & le Réel : La matière et l'esprit

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

1. Qu'est-ce que la matière ?

- Couramment, la matière désigne l'inerte, par opposition au vivant : c'est la pierre, le bois, la terre, bref, ce qui est inanimé, c'est-à-dire qui ne possède pas d'âme au sens qu'Aristote donne à ce terme (le principe vital interne à tout être vivant). Pourtant, l'être vivant est lui aussi composé d'une matière : la distinction de départ est donc insuffisante.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

même composé d'états de conscience discontinus et homogènes. Chaque moment de la vie de l'esprit contient tous les autres et n'est que leur développement continu.

Ce que Bergson nomme « durée » permet donc de penser sous un même concept l'esprit et la matière.

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

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

La citation

« Descartes met d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations inextensives dans la conscience. De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. » (Henri Bergson)

La Raison & le Réel : La vérité

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

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

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

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

- Seuls nos énoncés sur les choses, et non les choses elles-mêmes, sont susceptibles d'être vrais ou faux ; et encore : la prière, le souhait, l'ordre, etc., sont des énoncés qui n'ont pas de valeur de vérité.

- En fait, seuls les énoncés qui attribuent un prédicat à un sujet, c'est-à-dire les jugements prédicatifs, peuvent être vrais ou faux. La vérité serait alors d'attribuer à un sujet le prédicat qui exprime bien comment le sujet est réellement (par exemple, l'énoncé « la table est grise » est vrai si la table réelle est effectivement grise). Une proposition serait donc vraie quand elle décrit adéquatement la chose telle qu'elle est.

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

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

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

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

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

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

5. Quelle est la solution proposée par Descartes ?

- « Je pense, donc je suis » : il est impossible de douter de cette proposition. La certitude du cogito ne me dit cependant rien d'autre : hormis cela, je peux encore me prendre à douter de tout. Mais, parmi toutes les idées dont je peux douter, il y a l'idée de Dieu. L'idée d'un être parfait est elle-même nécessairement parfaite ; or, je suis un être imparfait : de mes propres forces, je ne peux donc pas avoir une telle idée.

- Si j'ai l'idée de Dieu, il faut donc que ce soit Dieu lui-même qui l'ait mise en mon esprit ; par conséquent, je suis certain que Dieu existe avant d'être sûr que le monde est comme je le perçois. Mais si Dieu existe, et s'il est parfait, il doit être vérac et bon : il ne peut avoir la volonté de me tromper, et le monde doit bien être tel que je me le représente. Descartes est ainsi contraint de poser l'existence de Dieu au fondement de la vérité.

6. La solution cartésienne résout-elle le problème ?

- En fait, lorsque Descartes affirme que le modèle de la vérité, c'est l'intuition immédiatement certaine du cogito, il présuppose que sa définition de la vérité est la vraie définition.

- Comme l'a montré le logicien Frege, la vérité se présuppose toujours elle-même, quelle que soit la définition que j'en donne : que je définisse la vérité comme adéquation, comme cohérence logique de la proposition ou comme intuition certaine, je présuppose déjà le « sens » de la vérité. Cette circularité ne rend pas la vérité nulle et non avenue, mais invite plutôt à remarquer le paradoxe : la vérité se précède toujours elle-même.

La citation

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

La Politique : La société et les échanges

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

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

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

2. Les échanges fondent-ils la société ?

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

3. Comment s'organisent les échanges ?

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

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

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

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

- Comme l'a montré l'ethnologue Claude Lévi-Strauss, on ne saurait réduire les échanges aux seules transactions économiques. En fait, il existe deux autres types d'échanges qui ont d'ailleurs la même structure : l'organisation de la

parenté, et la communication linguistique. Une société n'est donc pas réductible à une simple communauté économique d'échange : elle se constitue aussi par l'organisation des liens de parenté (le mariage), par l'instauration d'un langage commun à tous ses membres, par un système complexe d'échanges symboliques (promesses, dons et contre-dons) qui établissent les rapports et la hiérarchie sociale, etc. Pour Durkheim (le fondateur de la sociologie), une société n'est alors pas une simple réunion d'individus : c'est un être à part entière exerçant sur l'individu une force contraignante et lui fournissant des « représentations collectives » orientant toute son existence.

La citation

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

La Politique : L'Etat

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

1. Peut-on concevoir une société sans État ?

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

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

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

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

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

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

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

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

4. En quoi l'État est-il nécessaire ?

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

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

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

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

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

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

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

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

Les citations

«Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale.»
& «L'impulsion au seul désir est esclavage ; l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.» (Rousseau)

La Politique : La justice et le droit

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

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

- Aristote distingue la justice distributive et la justice corrective. La justice corrective concerne les transactions privées volontaires (vente, achat, etc.) et involontaires (crimes et délits). Elle obéit à une égalité arithmétique stricte : que l'homme lésé soit puissant ou misérable, le rôle de la justice est de rétablir l'égalité en versant des intérêts de même valeur que le dommage, comme s'il s'agissait de biens échangés dans un acte de vente.

- La justice distributive concerne la répartition des biens et des honneurs entre les membres de la cité. Ici, la justice n'est pas de donner à chacun la même chose, car il faut tenir compte du mérite : l'égalité n'est alors pas arithmétique (le même pour tous), mais géométrique, car elle implique des rapports de proportion (à chacun selon son mérite).

2. Quelle égalité peut exiger la justice ?

- Personne ne peut soutenir que les hommes sont égaux en fait : aux inégalités naturelles (de force ou d'aptitudes) s'ajoutent en effet les inégalités sociales (de richesse ou de culture). Pourtant, la justice exige que les hommes soient égaux en droit, c'est-à-dire que, malgré les inégalités de fait, ils aient droit à une égale reconnaissance de leur dignité humaine.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Cette extension du « droit de » au « droit à » s'est achevée par l'exigence de droits « en tant que » (femme, minorité, etc.). En démocratie, certaines minorités sont systématiquement ignorées, puisque c'est la majorité qui décide de la loi : donner des droits égaux à tous, c'est donc finalement reconduire des inégalités de fait. Selon John Rawls il faut, au nom de la justice, tolérer des inégalités de droits, à condition que ces inégalités soient au profit des moins favorisés. Cela cependant amène à nier que tous les droits sont universels, parce que certains auront des droits que d'autres n'ont pas.

La citation

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

La Morale : La liberté

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

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

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

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

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

- C'est aussi, et plus largement, le rôle de la vie en communauté : la société civile nous libère de la nature en substituant les lois sociales aux lois naturelles. C'est donc la culture au sens large, c'est-à-dire la façon que l'homme a de faire taire la nature en lui, qui nous fait accéder à la liberté.

3. À quelles conditions puis-je être libre ?

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

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

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

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

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

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

- S'il suffisait d'obéir aux lois pour être libre, alors les sujets d'une tyrannie connaîtraient la liberté. Pour Rousseau, la seule solution à ce problème à la fois politique et moral, c'est que je sois aussi l'auteur de la loi à laquelle je me soumetts.

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

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

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

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

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

- D'instant en instant, l'homme (qu'il le veuille ou non) est une liberté en acte : j'ai à chaque instant à choisir celui que je serai, même si la plupart du temps je refuse de le faire, par exemple en laissant les autres décider à ma place. Que la liberté soit l'essence de l'homme, cela signifie donc aussi qu'elle est un fardeau écrasant : elle me rend seul responsable de ce que je suis. C'est précisément à cette responsabilité que j'essaie d'échapper en excusant mon comportement et mes choix par un « caractère » ou une « nature » (sur le mode du : « ce n'est pas ma faute : je suis comme cela ! »).

La citation

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

La Morale : Le bonheur

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

1. Comment définir le bonheur ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La citation

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