



AVANT-PROPOS

Ce cours a été fait à travers le cours de philosophie de mon cher et dévoué professeur Richard SALL qui m'avait au lycée Charles De Gaulle et à travers mes lectures personnelles. On a tendance à réduire la philosophie au néant parce qu'étant jugée trop abstraite et qu'elle nous détourne de la vérité selon certains hommes du sens commun ou elle a le pouvoir de modifier des croyances, et par là peut-être d'influencer le comportement. Je dis non parce que la philosophie apaise l'âme et guide la raison. Et nous savons tous que *seul Dieu détient le monopole de la vérité mais nous savons aussi que ce que disent les philosophes a un sens*. C'est ce sens qui nous permet de mieux croire pour comprendre et comprendre pour mieux agir. D'autres demandent, à quoi sert la philosophie, je réponds à rien. Car la philosophie ne sert pas mais ce sont les hommes qui se servent de la philosophie. En effet, en se prononçant sur la valeur des choses, elle délivre l'homme de ses chaînes, lui donne une véritable perception du monde, un sens de vivre en lui éclairant le chemin dans sa quête du savoir.

Toute personne qui part à la recherche du savoir doit prendre le temps de bien lire car la lecture est une source de connaissances, une thérapie contre l'ignorance et Victor Hugo avait raison de dire que « *lire, c'est boire et manger. L'esprit qui ne lit pas maigrit comme le corps qui ne mange pas* ».

Disons enfin que la pratique philosophique se définit par une attitude et un projet dont la liberté constitue le principe et la raison.

Mouhamadou TALL, étudiant en Master II/ Droit Public, à l'UGB

Mouhamadoutall556@gmail.com/776636474/782056974

DOMAINE I : LA REFLEXION PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE I : INTRODUCTION GENERALE A LA REFLEXION PHILOSOPHIQUE

A la question de savoir qu'est-ce que la philosophie chaque philosophe répond selon sa personnalité, ses émotions, son tempérament bref sa psychologie. Les philosophes, à l'instar de tous les autres hommes sont le fruit de leur époque et en tant que tels, ils ont différemment déterminés, par les différents milieux dans lesquelles ils vivent et évoluent, la notion de philosophie. Hegel prend acte de cela lorsqu'il dit : « *Toute philosophie est fille de son temps* ». En effet, c'est une difficulté bien connue de tous les historiens de la philosophie que cette « philosophie » dont ils s'efforcent d'écrire l'histoire n'a probablement jamais été définie de façon identique, ne serait-ce que par deux seulement des grands représentants de la tradition philosophique occidentale. La raison en est que, dans cette tradition, le mot philosophie n'a cessé de signifier des choses passablement différentes. Parmi celles-ci, on peut relever : une recherche de la sagesse (le sens le plus proche, comme nous le verrons, du mot grec d'où provient le mot français philosophie) ; un essai de compréhension de l'univers dans sa totalité ; un examen des responsabilités morales et des obligations sociales de l'homme ; une tentative pour sonder les intentions divines et pour situer l'homme par rapport à elles ; un effort pour fonder les sciences naturelles ; un examen rigoureux de l'origine, de la portée et de validité des idées de l'homme ; une étude de la place de la volonté ou de la conscience dans l'univers ; un examen des valeurs du vrai, du beau et du bien ; enfin, une tentative de codification des règles de la pensée humaine en vue de promouvoir la rationalité et le développement d'une pensée claire. Même si ces définitions n'épuisent pas les multiples sens qu'on a pu donner à

l'entreprise philosophique, elles suffisent à donner une idée de sa complexité et de sa diversité. Cependant, si l'on essaye malgré tout de trouver un élément commun à l'intérieur de cette diversité et de déterminer une signification centrale qui pourrait servir de définition universelle, susceptible de chapeauter, pour ainsi dire, toutes les autres définitions, peut-être pourrait-on alors dire de la philosophie qu'elle est « *une réflexion sur les variétés d'expériences humaines* », ou bien qu'elle est « *l'étude rationnelle, méthodique et systématique des questions qui sont les plus importantes pour l'homme* ». Aussi vagues et imprécises que soient ces deux définitions, elles ont tout de même le mérite d'indiquer deux traits tout à fait caractéristiques de l'activité philosophique, à savoir 1° que c'est une activité réflexive ou méditative, 2° qu'elle n'a aucun sujet d'étude qui lui soit explicitement assigné, mais qu'elle est plutôt une méthode ou un type d'opération mentale (comme la science ou l'histoire) qui peut prendre n'importe quel domaine, sujet ou genre d'expérience comme objet d'étude.

I. Essai de définition de la philosophie

Il serait dangereux de vouloir définir la philosophie d'autant plus qu'il y a autant de définitions philosophiques que de philosophes. Malgré tout, des tentatives de regroupement de ces définitions ont été faites et ont abouti à trois (03) grands ensembles.

A- La philosophie : Amour de la sagesse

Nous abordons ici la définition première de la philosophie telle qu'elle a été conçue par son fondateur Pythagore de Samos. En effet, Etymologiquement, le mot philosophie est composé de deux (2) vocables grecs : *philos* (amour) et *Sophia* (sagesse). En un mot, la philosophie signifie l'amour de la sagesse. De ce point de vue, aimer la sagesse ou en être l'ami revient à en être dépourvu. Autrement dit, celui qui aime la sagesse n'est pas lui-même sage. C'est pour cette raison d'ailleurs que Pythagore disait : « *Je ne suis pas un sophos, je suis un philosophos* ». L'amour renvoie donc au besoin, à la soif de tendre vers ce que l'on aime. Et il n'est significatif que suivant la distance qui sépare l'aimant de l'objet aimé. A ce titre, Platon écrit : « *Quand on ne croit pas manquer d'une chose, on ne la désire pas* ». L'amour signifie un manque, une absence et provoque en nous le désir d'aller à la quête de ce dont on manque. Sous ce rapport écrit Platon : « *Seul l'amour est philosophe* ». Hormis cet éclairage du concept d'amour, venons-en maintenant à ce sur quoi porte cet amour à savoir la sagesse. D'emblée, précisons que le mot renferme deux aspects :

- La sagesse est d'abord théorique. Elle est selon Descartes : « *Une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts* ». Plutôt que d'être sensible, élémentaire, une telle connaissance est liée à la raison et est le fait d'une intense réflexion. Cependant, cette connaissance théorique n'est effective et opératoire que si elle a un répondant dans la pratique. La sagesse philosophique ne se satisfait nullement d'une simple théorie désincarnée.

- La sagesse est aussi un savoir-faire, un savoir être devant guider et éclairer nos actions. De ce point de vue, elle est une attitude, un art de vivre nous permettant de maîtriser nos passions, nos plaisirs et désirs et d'adopter un comportement exemplaire. Ainsi, la sagesse qui est une vertu joint nécessairement l'esprit à la matière, la théorie à la pratique.

Toutefois, ce sens étymologique n'épuise guère la signification de la philosophie. C'est pourquoi le problème de sa définition reste entier.

B- La philosophie : connaissance de la totalité

Un des premiers philosophes à soutenir une telle conception de la philosophie fut Aristote. Ce dernier écrit : « *nous concevons d'abord le philosophe comme celui qui possède la totalité du savoir dans la limite du possible* ». Cependant, plutôt que d'être arithmétique, la totalité dont il est question ici est une totalité fondatrice. Autrement dit, le philosophe s'intéresse au principe sur lequel se fonde tel ou tel savoir. Précisant d'avantage son propos, Aristote affirme que le philosophe n'est pas seulement celui qui sait, *il est surtout celui qui sait qu'il sait*. Tout savoir ne se sachant pas, seul le savoir qui est conscient de lui-même mérite le nom de savoir philosophique. Toutefois, compte tenu de la ramification irréversible du savoir moderne, la philosophie peut-elle revendiquer la possession du savoir de la totalité?

C- La philosophie : réflexion critique et questionnement

Assez souvent, le terme philosophie fait penser à une critique sans borne. Mais il convient de lever les équivoques en faisant la part des choses. Ce qui fait de la philosophie ce qu'elle est c'est principalement la critique telle que le reconnaît Karl Marx pour qui : « *l'acte par lequel la philosophie se tourne vers le monde c'est la critique* ». Une telle critique est radicale et très étendue compte tenue de la légèreté que le philosophe constate couramment dans bien des mains du savoir humain. Aussi bien pour le sens commun que la religion, il faut croire,

accepter sans critiquer et sans examiner. Sous les effets de l'habitude et de l'évidence, beaucoup de choses ont été considérés comme allant de soi. Exemple : le point de vue de la majorité est toujours vrai. Cette attitude est anti philosophique. Aussi, permet-elle de secouer très vivement tout ce qui se prend pour vrai et immuable. Ce faisant, le philosophe ne se contente jamais de ce qu'il voit ou entend. Il en est ainsi du fait que dans la plupart des cas, cela est souvent trompeur. Et pour ne pas être trompé, ou pour se détromper, le philosophe est obligé de prendre du recul vis-à-vis de son entourage. C'est ce qui explique la relation très difficile et parfois même dangereuse que ces philosophes entretiennent avec leur société respective. Ex : le cas de Socrate. La réflexion pour être assuré de la faire philosophiquement est d'abord critique et personnelle. « *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien. Quand je sais que je sais, je ne saurai pas...* » ; Telle est la formule qui représente l'ironie socratique. Elle n'est pas une moquerie humiliante mais simplement une manière de mettre en groupe nos certitudes en les faisant passées au crible de l'examen. Cette ironie est consubstantielle à la maïeutique (l'art d'accoucher les esprits), art interrogatoire par lequel on impose à l'interlocuteur par le jeu des questions de conduire sa pensée autrement, prélude à l'enfantement du vrai. En fait, en harcelant les athéniens comme un taon, Socrate les empêchait de dormir et de reposer dans leurs certitudes toutes faites. Il est celui qui, en les étonnant, les interdit de penser selon des habitudes acquises. Il se situe aux antipodes du confort intellectuel de la bonne conscience et de la tranquillité. Pour Socrate, la pratique philosophique est un arrachement véritable : il s'agit de s'arracher d'abord à soi-même, ensuite de s'arracher au monde et enfin à ses surprises. Il suffit de ne rien prendre pour vrai sans évaluation critique. Si philosopher peut s'entendre comme penser, il est question donc de rompre l'heureux acquiescement, de chercher autre chose que ce qui se présente de refuser de croire sans comprendre car la compréhension résulte d'un examen.

D'ailleurs, il est à retenir que l'esprit critique philosophique n'a rien à voir avec un esprit de critique. Critiquer en philosophie ne consiste pas seulement à démolir ; il faut aussi penser à faire de nouvelles propositions. *L'entreprise philosophique est faite de construction et de déconstruction incessant de la vérité.* En fonction de ce caractère permanent de construction et de déconstruction de la vérité, la philosophie ne se satisfait d'aucune réponse qu'elle qu'en soit la nature. C'est du moins ce Karl Jaspers lorsqu'il écrit dans son ouvrage Introduction à la philosophie : « *L'essence de la philosophie est la recherche de la vérité non sa possession. Faire de la philosophie c'est être en route. En philosophie, les questions sont plus essentielles que les réponses et chaque réponse devient une nouvelle question. La*

philosophie se trahit elle-même lorsqu'elle dégénère en dogmatique, c'est-à-dire en savoir mis en formule définitif et complet ».

Ces question-réponses-questions constituent la principale caractéristique de la réflexion philosophique.

II. Les origines de la philosophie

A. Origine historique

La réflexion philosophique a vu le jour 7^{ème} siècle avant Jésus Christ dans une colonie grecque de l'Asie mineure appelée Milet. Les premiers regards sur le mythe et la tradition nous viennent des milésiens (Thalès, Anaximène, Anaximandre). L'avènement de la philosophie suppose déjà l'existence d'un récit mythique dont la finalité était de répondre à toutes les questions que se posaient les hommes. Ainsi, la pensée avait besoin de renouveau et les premiers philosophes décident de ne plus se permettre le recours aux dieux pour expliquer l'origine des choses. Les premières hypothèses seraient des réponses aux questions *d'où vient le monde ? Quelle serait l'essence de l'Être ?*

Ainsi, Thalès déclare que *l'eau* est à la base de toute chose tandis qu'Anaximène rétorque que le monde a son origine et sa fin dans *l'air*. D'un autre côté, Anaximandre dira que c'est *l'infini* qui est le principe premier et qui fut à la base de toutes les formes dans la nature. Quelques années plus tard, l'univers des présocratiques sera animé par l'existence de courant qui s'oppose au sujet de l'Être (le courant ionien dont le chef de file fut Héraclite d'Ephèse et le courant Eléate représenté par Parménide d'Elée). Si Héraclite fait l'harmonie des contraires ce qui fait l'ordre du monde, Parménide et disciples nient le mouvement et fondent la rigueur du raisonnement. Seule l'extrême puissance du raisonnement est source de vérité : « ***l'Être est et le non Être n'est pas*** ». En d'autres termes, l'Être est un et la pluralité est une illusion. L'Être est sans commencement éternel, immuable et homogène. En réalité, Parménide en découvrant l'extrême puissance du raisonnement postule que désormais il n'y a de philosophie que rationnelle et logique. Seul ce qui peut être pensé est. En somme, pour expliquer le monde, il a fallu aux présocratiques de déployer des trésors d'imagination sans recourir au mythe. A travers leurs pensées se trouvent les racines de nos manières de voir et de comprendre les choses.

Cependant, au 15^{ème} siècle, la philosophie trouve une nouvelle orientation : elle se retrouve dans la rivalité entre philosophes et sophistes (Gorgias, Protagoras, Hippias, Prodicos). Les

sophistes parcouraient la Grèce de cité en cité monnayant leur savoir. Suivant Protagoras, « **à chacun sa vérité, la science n'est que sensation** ». Socrate et Platon se voient dans l'obligation d'empêcher la montée de la sophistique. Pour eux, la philosophie n'est pas la rhétorique, elle est une recherche désintéressée de la vérité, une entreprise de connaissance qui vise à faire de sorte que l'homme soit son propre juge. C'est ce que témoigne la formule du « **connais-toi toi-même** ». A travers la dialectique, la philosophie trouve une méthode d'accès au vrai et se défend contre les abus des sophistes. En effet, la connaissance ne se donne pas dans de beau discours mais plutôt dans une quête ou dans un arrachement de l'âme humaine et de l'extérieur qui la conditionne. En fait, la philosophie est un combat perpétuel contre soi-même et contre les ennemis de la raison.

De plus, une nouvelle problématique voit le jour : celle de la recherche du bonheur. Ainsi, les gens cherchent à apporter des réponses aux questions suivantes : comment se tirer d'affaires ? Comment faire pour être heureux ?

Dès lors vont émerger des philosophes comme Epicure qui fonde l'école du *jardin* et Zénon de Cittium qui crée l'école du *Portique*. Concernant le bonheur, on assiste encore à une opposition de systèmes philosophiques. Paradoxalement, Epicure, en pensant que l'homme est souvent l'esclave de ses désirs et passions, va proposer une philosophie *eudémoniste* (qui se fonde sur la recherche saine des plaisirs en faisant du bonheur le Souverain-Bien). Tout d'abord, il faut ne pas craindre la mort car « **elle n'est rien pour nous** ». La peur de la mort empêche notre âme d'atteindre l'*ataraxie* (absence de troubles dans l'âme), aussi pense-t-il que les dieux ont certes créé le monde mais ils n'interviennent pas dans le monde terrestre. Egalement, il propose à ses disciples une vie frugale qui se résume ainsi : « **un peu de pain, un peu de paille, un peu d'eau** ». Par rapport à la recherche du plaisir, les épicuriens distinguent :

- *Les plaisirs naturels et nécessaires*
- *Les plaisirs naturels et non nécessaires*
- *Les plaisirs ni naturels ni nécessaires*

A l'opposé, le *stoïcisme* développe une philosophie du bonheur centré sur l'acceptation de la *Providence* : « **tout ce qui vient émane de Dieu** ». Le sage stoïcien veille à accepter les choses comme elles arrivent et non comme ils voudraient qu'elles arrivent. En fait, le stoïcien distingue les choses qui dépendent de nous de celles qui n'en dépendent pas (par exemple : la mort, le luxe, le confort, la santé, la maladie). Au même moment, d'autres écoles se sont

inscrites dans la même perspective et ont proposé des visions différentes. L'école *Cynique*, dont le représentant est Diogène développait un mépris à l'égard des conventions sociales qui selon eux ne s'inspirent que des caprices de certains. Aussi, le *Scepticisme*, sous la direction de Pyrrhon d'Elis préfère suspendre le jugement suivant l'idée selon laquelle « *l'on n'est pas sûr d'atteindre la vérité* ». Les sceptiques doutent en permanence et leur attitude inspire un comportement moral.

B. Origine logique ou causale

« *Cet élément originel est multiple. L'étonnement engendre l'interrogation et la connaissance ; le doute au sujet de ce que l'on croit connaître engendre l'examen et la claire certitude ; le bouleversement de l'homme et le sentiment qu'il a d'être perdu l'amènent à s'interroger sur lui-même* » Karl Jaspers.

Ce texte de Karl Jaspers nous parle des origines de la philosophie. Le problème est de savoir quelles sont les différentes sources du philosophe ? Ou bien s'il s'agit d'un seul et même processus. La question qui sous-tend ce problème est la suivante : d'où vient la philosophie ? Suivant Jaspers, les origines de la philosophie sont multiples : *l'étonnement, le doute, le sentiment de perte* sont les principales dispositions natives même si le procès peut s'avérer unitaire.

a- L'étonnement

La première source du philosophe est *l'étonnement*. C'est la capacité à voir que rien ne va de soi. Suivant Vladimir Jankélévitch « *philosopher, c'est se comporter à l'égard du monde comme si rien n'allait de soi* ». Autrement dit, l'attitude philosophique est une volonté de se comporter à l'égard du monde comme si rien n'était certain. S'étonner, c'est tendre vers la connaissance, c'est prendre conscience de son ignorance, c'est encore s'éveiller pour échapper au préjugé et aux évidences. L'esprit philosophique est une conscience qui s'étonne de tout comme un enfant qui considère le monde comme bizarre. Aristote s'inscrit dans cette même logique lorsqu'il déclare : « *c'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques* ». L'étonnement philosophique devrait être compris d'abord comme l'admiration ou la fascination de l'homme devant les phénomènes de la nature. L'homme met en œuvre ainsi son ignorance et c'est pour cette raison qu'Aristote a dit : « *Apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance* ». Toutefois, il faut faire la différence entre l'étonnement du philosophe et

l'étonnement du sens commun. L'étonnement du sens commun est paralysant, handicapant alors que l'étonnement philosophique signifie arrêt admiratif de l'homme devant une chose qu'il ne comprend pas. Ce n'est donc pas la stupéfaction devant une chose inhabituelle, mais devant une chose habituelle.

La plupart des hommes ne s'étonnent que devant un phénomène extraordinaire qu'ils ne comprennent pas. Or les phénomènes qui sont les plus communs nous échappent souvent, et le sentiment de connaître ce que l'on voit n'est qu'une illusion. Selon Arthur Schopenhauer, « *avoir l'esprit philosophique, c'est être capable de s'étonner des événements habituels et des choses de tous les jours, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire* ». On peut donc dire que l'étonnement se produit devant ce qui est habituel et dont la nature nous offre chaque jour le spectacle. La philosophie tente chaque jour de rendre compte de ce qui est, en donnant un sens aux choses. C'est pourquoi Karl Jaspers nous a dit à cet effet : « *L'étonnement engendre l'interrogation et la connaissance* ». Cela pour dire que c'est l'émerveillement qui soulève le questionnement.

b- Le doute

« il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantités de fausses opinions pour véritables et ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que reçus jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences ». DESCARTES

Le doute est la disposition native de la philosophie. Loin d'être un comportement fantaisiste de l'esprit, le doute philosophique est une méthode qui vise à s'assurer de la validité de nos connaissances. En effet, s'il consiste dans le projet de faire table rase de toutes les opinions que nous avons reçues jusqu'ici comme étant vraies, c'est en vue de trouver celles qui leur résisteront. Ainsi, donc, le meilleur moyen de mettre en évidence l'indubitable est de soumettre les prétendues vérités à l'épreuve du doute systématique nous permettant de se débarrasser des connaissances légères. Le doute méthodique est le point de départ de la philosophie de Descartes qui entreprend de tout remettre en question. A ce propos, Edmond Husserl affirme : « *quiconque veut vraiment philosopher, devra une fois dans sa vie entrer au-dedans de soi et renverser toutes les sciences jusque-là admises* ». Le doute cartésien diffère du doute sceptique qui est une suspension radicale et définitive du jugement.

Philosopher, c'est soit se livrer à la volupté de nier, soit rechercher une certitude qui résiste à un examen critique. A ce propos, Bertrand Russel affirme que : « *la valeur de la philosophie doit en réalité surtout résider dans son caractère incertain même* ». Pour lui, l'incertitude caractérise la réflexion philosophique. D'ailleurs, il ajoute : « *celui qui n'a aucune teinture de philosophie traverse l'existence, prisonnier de préjugés dérivés du sens commun, des croyances habituelles à son temps ou à son pays et de convictions qui ont grandi en lui sans la coopération ni le consentement de la raison* ».

La troisième origine causale de la philosophie est le *sentiment de perte*. Epictète déclare : « *la philosophie est l'expérience de notre propre faiblesse et de notre impuissance* ». Lorsque le monde révèle à l'homme son impuissance, la question serait : comment se tirer d'affaire ? En effet, certains événements nous dépassent et font sans doute partie de la condition humaine comme la mort, l'échec, la maladie, le suicide, etc. De plus, la conscience que nous avons d'être perdus est justifiée par l'idée que le philosophe ne possède pas la vérité. C'est bien cette faiblesse apparente que Calliclès reproche à Socrate dans le dialogue de Platon intitulé Gorgias. Selon Calliclès, l'homme adulte qui prétend philosopher se conduit en attardé mental... ! En effet, le philosophe a un « défaut » majeur : il refuse de détenir l'unique vérité, il met toujours la vérité en avant de sa pensée, comme une idée qui le guide.

CHAPITRE II : LA SPECIFICITE DE LA REFLEXION PHILOSOPHIQUE

La question « qu'est-ce que la philosophie ? » nécessite qu'on réfléchisse sur la spécificité du discours philosophique. Ce qu'il convient ici de faire, c'est de chercher à identifier les caractéristiques de ce discours, ce qui nous oblige à comparer la philosophie avec les autres modes de connaissance que sont le mythe, la religion et la science. Cette comparaison est d'autant plus nécessaire que la philosophie n'est pas le seul discours qui ait pour ambition de comprendre le monde. Elle traduit le besoin naturel qu'a l'homme tout comme la science, la religion ou le mythe, de comprendre tout ce qui se passe autour de lui.

I. Philosophie et Mythe

Le mythe est un récit populaire qui met en scène des êtres surnaturels dont l'action serait à l'origine du monde et de tout ce qui existe dans le monde. Selon Mircea Eliade, le « *mythe raconte une histoire qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements... et grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, comment une réalité est venue à l'existence...* ». Ainsi, le contenu à la fois obscur et fictif des mythes les ont fait passer, en regard de la rationalité philosophique et scientifique, pour des représentations illusoires et naïves, propres aux peuples primitifs et à l'enfance de l'esprit humain. Mais le mythe n'est pas un simple discours destiné aux faibles esprits. Il fait l'objet de foi et s'impose comme vérité non discutable échappant à tout effort analytique rationnel. Le mythe s'entend comme une œuvre collective, un produit de l'imagination collective qui propose du sens à travers un langage symbolique. En effet, le mythe assure la cohésion du groupe social en donnant, notamment sous la forme d'un récit des origines raconté de façon rituelle, une justification à l'ordre, à la fois naturel et social, du monde. De ce fait, l'homme du mythe ne s'étonne de rien. A ce titre, Georges Gusdorf écrit : « *la conscience mythique ne s'étonne de rien ; elle justifie le présent tel qu'il est en le renvoyant à un précédent ontologique* ».

Dès lors, le mythe reste différent de la philosophie qui est un discours consistant à rechercher une explication de manière rationnelle et désintéressée. Cette différence se justifie dans la mesure où la philosophie est une activité de l'esprit qui suppose un effort de rationalisation de plus en plus grandissante. La philosophie s'oppose au dogmatisme de la pensée mythique car dans sa perspective, le monde n'est pas donné définitivement, la vérité n'est pas un donné extérieur. La vérité est suivant les mots de Vergèze et Huisman : « *ni à toi, ni à moi, elle est devant nous* ». La réflexion philosophique est l'exercice de la raison capable de réfléchir sur elle-même, sur ses processus et sur sa valeur. Elle a la charge de réfléchir sur tout ce qui entoure l'homme et l'étonne ; ce qui fait le contraire de la fantaisie irrationnelle du mythe. A ce titre, dans *Vigiles de l'esprit*, Alain déclare : « *toute vérité devient fausse du moment l'ont sent content* ». N'est-ce pas là une manière de suggérer que la philosophie est aux antipodes du dogmatisme en ce qu'elle interroge les fondements d'une pensée dont la finalité est d'échapper aux préjugés.

Néanmoins, il ne faut pas aller en besogne au risque de qualifier le mythe de savoir irrationnel. Jean Pierre Vernant définit le mythe comme : « *un système narratif unifié qui représente un système de pensée originale aussi rigoureux que complexe à sa façon que peut être la construction d'un philosophe* ». D'autres philosophes comme Claude Lévi-Strauss ont aussi théorisé l'idée que le mythe a une rationalité en dépit de sa différence avec la

rationalité philosophique et scientifique. Selon lui, entre la pensée mythique et la pensée rationnelle, il y aurait ainsi une différence dans les formes d'expression, mais non une différence de nature.

La dernière orientation c'est que la philosophie entretient avec le mythe des rapports ambivalents : tantôt elle le rejette, tantôt elle l'intègre dans son discours comme chez le cas chez Platon avec le mythe de la caverne. Néanmoins, la présence du mythe dans la philosophie n'est pas pour en fonder la validité mais seulement pour s'en servir comme un moyen afin d'exprimer un argument philosophique cohérent.

II. Philosophie et Religion

« La philosophie entre en conflit avec la religion du fait que celle-ci se veut l'autorité absolue tant dans le domaine de la vérité que dans celui de la pratique... Ainsi dans la religion, le contenu est donné, il est considéré comme au-dessus ou au-delà de la raison. La religion conçoit l'esprit humain comme borné, limité et ayant donc besoin que les vérités essentielles pour l'homme, que sa raison infirme serait incapable de découvrir par elle-même, lui soient révélées d'une façon surnaturelle et mystérieuse. Mais l'idée d'une vérité au-delà de la raison, inaccessible naturellement à l'esprit humain, est absolument inconcevable par la philosophie qui repose sur un principe diamétralement opposé selon lequel la pensée ne doit rien admettre comme vrai qui n'ait été saisi comme tel par la pensée. L'homme est certes un être borné, fini sauf du côté où il est esprit ».

Marcien Towa, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle

Ce texte de Towa nous parle du rapport conflictuel entre la philosophie et la religion. Il est question d'une opposition de principes entre ces deux formes de pensée. Le problème du texte est de se demander si la philosophie et la religion peuvent s'accepter mutuellement. La question qui sous-tend ce problème est la suivante : qu'en est-il de l'opposition de principes entre philosophie et religion ? Ou alors pourquoi la philosophie a du mal à concevoir la religion ?

La religion est couramment définie comme un ensemble de croyances et de rites comprenant un aspect subjectif (le sentiment religieux ou la foi) et un aspect objectif (des cérémonies, des institutions). C'est aussi un système solidaire réunissant une collectivité d'hommes unis autour d'une transcendance dont on espère la bienveillance (protection, salut, sécurité) et l'on chasse la malveillance par l'intermédiaire des sacrifices. Dès lors, la religion implique l'idée

d'un lien qui unit un groupe d'hommes à la divinité. Elle présuppose la foi et le sacré. La foi est une croyance (une pensée agenouillée et bientôt couchée), une adhésion consciente à des dogmes qui font les certitudes du croyant. Au sens théologique, elle désigne la confiance absolue qu'on accorde à Dieu, même lorsque la raison n'y saurait donner un quelconque appui. Alors que le sacré est une dimension fondamentale de la vie religieuse, ce en quoi on attribue une valeur capitale. Les vérités religieuses sont formulées de façon mystérieuses, elles sont de l'ordre du révélé. Donc elles sont rapportées.

Suivant Marcien Towa, le conflit entre philosophie et religion est inévitable puisque la religion se considère comme la seule et unique explication du monde et qu'elle conçoit la raison comme bornée et incapable de découvrir des vérités par elle-même. Il s'attache à donner les raisons de ce rapport conflictuel : « **la religion se veut l'autorité absolue tant dans le domaine de la vérité que dans celui de la pratique** ». En effet, le christianisme veut préserver la suprématie de la foi sur la raison. La vérité est d'abord révélée dans les Écritures, et non pas découvertes par l'effort autonome d'un esprit rationnel. C'est aussi elle qui dit et dicte à l'homme ce qu'il faut faire et ce qu'il faut penser. La religion répond à certains besoins de l'homme. Sous ce rapport, elle fournit des valeurs de références qui motivent et déterminent le comportement social. On comprend alors pourquoi Towa précise : « **dans la religion, le contenu est donné** ». Elle considère l'individu comme incomplet, fini et des vérités lui sont données sans pour autant être soumises à une évaluation critique. Ainsi, ce qui est fondamental en religion pour lui, c'est l'existence de vérité située au-delà de la raison ; ce que la philosophie refuse de concevoir puisqu'elle s'applique sur la raison et exige la recherche personnelle et autonome de la vérité. En effet, le propre de la philosophie c'est d'être critique et innovatrice, de reposer sur la remise en perpétuelle des vérités établies. La religion s'oppose à la philosophie. Car en philosophie, c'est l'esprit critique qui caractérise le philosophe. Celui-ci doit avoir un esprit de doute ; or pour le croyant le doute n'est pas autorisé. La philosophie brille par la raison qui guide l'esprit dans son investigation réfléchie et ordonnée de tout ce qu'il cherche à connaître. Elle veut pourtant affirmer la puissance et la liberté de l'esprit. La raison humaine n'accepte aucune autorité au-dessus d'elle. Au contraire, elle veut dégager ses propres critères de la vérité. Ce qui caractérise la religion, c'est qu'elle enseigne le conformisme.

Cela favorise au 18^{ème} siècle, un athéisme philosophique, une forte hostilité à l'idée de révélation et au mystère des dogmes. Ceux-ci sont conçus comme d'absurdes superstitions. La religion devient alors suspecte d'être une tromperie obéissant à des fonctions sociales ou

politiques. Les matérialistes allemands (Marx, Feuerbach, Engels) vont considérer la croyance religieuse comme un mensonge inventé et propagé par les privilégiés afin de justifier, de protéger et de pérenniser leur privilège. Dans la Critique de la philosophie du droit de Hegel, en 1842, Marx écrit : « *La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple* ». En d'autres termes, elle est semblable à une drogue dure qui endort le peuple et dissout toute velléité d'indépendance. Mais aussi il introduit une idée nouvelle : la religion n'est pas une simple ignorance, elle est une illusion, qui a une signification anthropologique : « *la religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même* ». D'où l'idée d'une aliénation religieuse, formulée, avant Marx, par Ludwig Feuerbach : « *Dieu infini n'est que la projection hors de soi des aspirations humaines que borne l'expérience de notre finitude l'homme s'aliène en Dieu parce qu'en lui, il se réalise en un autre imaginaire* ». En effet, l'homme qui n'avait directement conscience que de sa stricte individualité et ne pouvant se représenter les pouvoirs infinis de l'espèce humaine, les imagine extérieurs à lui et extérieurs à l'humanité. L'homme se dépouille de son être et de ses qualités pour les attribuer à Dieu. C'est pourquoi Feuerbach avance que : « *pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre ; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien* ». Auguste Comte déclare, pour sa part, que la religion est caduque ; elle appartient à l'enfance de l'humanité et son règne est révolu car l'humanité vit à l'heure de la science. Tout autre est le discours de Nietzsche qui lâche, dans le Gai savoir, une formule choquante et provocatrice : « *Dieu est mort* ». Ceci est un événement qui aura pour conséquence le dépassement de toutes les valeurs morales de la religion (pitié, charité, amour prochain) considérées comme anti-vitales inventées par une catégorie d'homme pour enlever toute valeur à l'existence sur terre. La mort de Dieu signifie la perte brutale de toutes nos valeurs traditionnelles (le juste, le vrai, le bon...), la destruction de nos repères. On pourra enfin, avec Freud, interpréter cliniquement l'illusion religieuse comme une « *névrose obsessionnelle de l'humanité* ». Pour Freud, la croyance religieuse est une maladie mentale, une illusion dérivée du désir d'être protégé.

En somme, toutes ces interprétations du phénomène religieux ont en commun d'être réductrices : elles font de celui-ci un symptôme d'autre chose : oppression sociale (Marx), domination du « négatif » ou mensonge (Nietzsche) ou souvenir traumatique (Freud).

La foi et la raison, la religion et la philosophie ont entretenu au-delà de leur rapport conflictuel des relations plus ou moins intimes. Ce principe d'une collaboration est défendu

par les philosophes d'obédience chrétienne (Saint Augustin, Saint Anselme et Saint Thomas d'Aquin) qui affirment que la théologie et la philosophie ont une réelle parenté. C'est ainsi qu'ils ont cherché à mettre la philosophie au service de la religion. En effet, ils utilisent la raison naturelle pour rendre compréhensible les conséquences impliquées dans la révélation à partir d'un travail de déchiffrement et d'interprétation des textes sacrés. Le message divin se présente comme la source de vérité éternelle, fondamentale pour l'homme et c'est la foi qui livre la clé de l'univers, celle de la compréhension et de la destinée humaine. La foi précède l'intelligence et nous dispose à mieux comprendre. A ce titre, Saint Augustin écrit : « ***il faut croire pour comprendre*** ». Autrement dit que c'est la foi qui ouvre les yeux de l'intelligence, elle donne un point de départ à la compréhension de tous les phénomènes dans la nature et de ce qui a été révélé. Pour lui, l'adhésion au message divin issu d'une sagesse transcendante suppose le secours de l'autorité (le christ, l'Écriture ou l'Église), puis la mise en œuvre des moyens rationnels permettant la compréhension du témoignage divin. La soumission à l'autorité n'implique donc pas la démission de l'intelligence car « ***la foi cherche, l'intellect trouve*** ». De plus, Averroès (Ibn Rushd), un musulman, estime que la vérité religieuse n'a rien de contradictoire avec la philosophie. Il écrit : « ***si la loi religieuse invite à s'instruire pour la considération de l'univers, l'étude de la philosophie est dès lors soit obligatoire soit méritoire*** ». La philosophie, science du vrai doit être conciliable avec la religion sous sa forme révélée.

III. Philosophie et Science

« [...] ***il faut reconnaître que l'élément philosophique et l'élément scientifique quoique distincts l'un de l'autre, se combinent et s'associent dans le développement naturel et régulier de l'activité intellectuelle. La philosophie sans la science perd bientôt de vue nos rapports réels avec la création pour s'égarer dans des espaces imaginaires ; la science sans la philosophie mériterait encore d'être étudiée pour les applications aux besoins de la vie*** »

Jean Cournot

Le rapport entre philosophie et la science soulève des contradictions et ce rapport peut être étudié en prenant l'image d'un couple car il y avait auparavant un mariage entre la philosophie et la science, ensuite, le divorce et enfin, la réconciliation.

Selon André Lalande, « ***la science est l'ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité et de généralité, susceptibles d'amener les hommes qui s'y***

consacrent à des conclusions concordantes qui ne résultent ni de goût, ni de conventions arbitraires, ni d'intérêts qui leur sont propres mais de relations objectives que l'on découvre graduellement et que l'on confirme pour des méthodes de vérifications définies ». La science est une connaissance qui arrive à des résultats non pas absolus mais provisoires, que les vérités scientifiques sont de nature sursitaire. Certains épistémologues du 20^{ème} siècle comme Gaston Bachelard, Thomas Kuhn et Karl Popper nous ont convaincu de l'idée selon laquelle la science ne propose pas de vérités absolues mais toutefois elle reste une connaissance rigoureuse à travers l'usage adéquat des méthodes. Selon Bachelard, la science est une histoire d'erreurs rectifiées, elle progresse en se corrigeant elle-même. Pour lui, elle est « *l'union des travailleurs de la preuve, elle doit nécessairement s'accommoder de l'unanimité* ».

Du point de vue de leur mariage, la science et la philosophie ont cohabité pendant longtemps. En effet, jusqu'au 18^{ème} siècle, la philosophie et la science étaient ensemble. On ne faisait pas de distinction entre la philosophie et la science. En effet, en tant qu'une telle recherche des causes des choses, la philosophie se confondait, pour les Anciens, avec la connaissance ou la science au sens où eux-mêmes entendaient celles-ci car, comme le remarquait Aristote, dans sa Physique: « *connaissance et science se produisent, dans tous les ordres de recherches dont il y a principes ou causes ou éléments, quand on a pénétré ces principes, causes ou éléments* ». Cette cohabitation est démontrée, au 17^{ème} siècle, par Descartes qui écrit dans la lettre-préface des Principes de la philosophie: « *toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les arbres qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale* ». Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'un savant comme Newton ait pu intituler l'ouvrage dans lequel il exposait sa nouvelle physique : Naturalis philosophiae principia mathematica (Principes mathématiques de philosophie naturelle). De plus, au milieu du 18^{ème} siècle, la science expérimentale s'appelait philosophie (philosophie naturelle que l'on distinguait de la philosophie morale). L'expression « philosophie naturelle » a d'ailleurs été utilisée dans le sens de « physique » jusqu'au 19^{ème} siècle, et Diderot (1713-1784) allait même jusqu'à parler de « philosophie expérimentale » pour désigner ce que nous appelons la physique expérimentale. Enfin, Platon semble défendre la même conception lorsqu'il écrit devant la porte de son académie : « *nul n'entre ici s'il n'est géomètre* ».

S'agissant du divorce entre la philosophie et la science, c'est la science qui en est la cause puisque c'est elle qui critique la philosophie. Certains philosophes considèrent que la philosophie n'a pas à se faire valoir auprès de la science tout en soulignant la distinction et la dépendance entre elles. En effet, le 19^{ème} siècle est caractérisé par le triomphe du Positivisme et l'idéologie du progrès développant toute antipathie envers la philosophie jugée comme abstraite et incapable de tirer l'homme d'affaire. En ce sens, on peut donc dire que, dans une large mesure, la science moderne est devenue utilitaire dès l'instant qu'elle perd le caractère « libéral » ou désintéressé. Alors que la philosophie se prononce sur la valeur des choses et la recherche de la vérité de manière désintéressée. La science délimite son objet et son propre champ. En effet, la science s'affranchit de toute sensibilité subjective car l'objectivité reste le critère de validation d'une expérience scientifique alors que la philosophie brille par sa subjectivité. Ainsi, dans Vies et doctrines des philosophes, le grand historien américain Will Durant a très bien décrit la ligne de démarcation entre les deux disciplines : *« la science paraît toujours progresser, et la philosophie perdre du terrain. Mais cela ne s'explique que parce que la philosophie accepte la tâche difficile et hasardeuse de résoudre des problèmes qui ne sont pas encore ouverts aux méthodes scientifiques : les problèmes du bien et du mal, de la beauté et de la laideur, de l'ordre et de la liberté, de la vie et de la mort. [...] En termes plus techniques, la science est la description analytique, la philosophie est l'interprétation synthétique »*. Autrement dit, la philosophie ne répond pas au besoin précieux de l'homme, elle retarde le développement économique de la société alors que la science, elle, fait avancer la société, diminue la mortalité, raccourcit les distances.

Cependant, ce divorce, on assiste à leur réconciliation. Pour certains penseurs, science et philosophie ne sauraient être rivales mais complémentaires. En effet, pour Bergson, à côté des sciences qui s'occupent de la matière et se fondent sur l'intelligence, la philosophie existe avec son objet propre, l'intuition. Il en résulte qu'elles ne sont pas concurrentes. La philosophie n'est pas une science suprême ou supérieure, pas plus que les progrès de la science ne rendent caduque la démarche philosophique. Jean Cournot résume cette complémentarité en ces termes : *« il faut reconnaître que l'élément philosophique et l'élément scientifique quoique distincts l'un de l'autre, se combinent et s'associent dans le développement naturel et régulier de l'activité intellectuelle »*. Autrement dit que la science ne peut aller sans la philosophie et vice versa. C'est ce qu'ajoute Will Durant : *« La science nous dit comment guérir et comment tuer ; elle réduit partiellement le taux de la mortalité, puis elle nous tue en masse à la guerre ; la seule sagesse, qui coordonne les désirs à la*

lumière de l'expérience, peut nous dire quand il faut guérir et quand il faut tuer... La science sans la philosophie, les faits sans perspectives et sans évaluation, ne sauraient nous préserver du carnage et nous sauver du désespoir. La science nous donne le savoir, la philosophie seule peut nous donner la sagesse ».

CHAPITRE 3 : LES GRANDES INTERROGATIONS PHILOSOPHIQUES

A la différence de l'animal, l'homme est un être historique, pluridimensionnel. Toute la vie de l'animal est rivée sur le présent. On dit qu'il vit le « ici-et-le-maintenant » : ses seules préoccupations sont la satisfaction de ses besoins immédiats. Mais si l'Homme aussi vit dans le présent, il peut se souvenir du passé et se projeter dans l'avenir. Par la réflexion, l'Homme peut transcender l'instant présent. Il peut porter sa pensée sur des questions permanentes en s'interrogeant par exemple sur la signification et la valeur de l'existence, sur le sens de la mort, de l'au-delà, de l'âme, sur Dieu, sur la valeur du bien et du mal etc. On voit ainsi que la réflexion philosophique va au-delà de la réflexion quotidienne.

A. L'interrogation métaphysique

Le terme métaphysique vient du grec *méta*, « au-delà » ou « après », et *physikè*, « physique » ou « nature ». D'abord, la métaphysique est, dans un sens large, la connaissance, par la raison et non par la révélation de type religieux, qui va au-delà des réalités physiques matérielles (Dieu, l'âme, les Idées platoniciennes, etc.), dépasse la sphère de l'expérience. Elle peut être aussi définie comme la science suprême, ou première, ayant pour objet l'absolu, le fondement inconditionné des choses. Ainsi, au cours du Moyen Age, le terme métaphysique a fini par désigner le contenu de l'ouvrage d'Aristote, qu'Andronicos de Rhodes avait intitulé *métaphysique*. Le terme renvoie alors à ce qu'Aristote appelle « *philosophie première* », laquelle désigne l'étude des principes premiers et des causes premières, et qui a pour objet le divin mais aussi la science de l'être en tant qu'être ou ontologie. Ce n'est pas la science de tel ou tel aspect, de telle détermination ou propriété de l'être, mais celle qui recherche à déterminer ce qui fait que les êtres sont : l'essence de l'être. Enfin, le terme métaphysique

peut être employé dans un sens péjoratif ou critique : il signifie alors une spéculation ayant pour objet des abstractions, et donc un exercice oiseux ou une illusion, qui échappe aux critères d'objectivité de la science positive.

Ainsi, La métaphysique se divise en deux catégories : la *métaphysique générale ou ontologie* qui étudie les principes généraux de l'être et la *métaphysique spéciale* qui traite des objets particuliers. La métaphysique spéciale se subdivise en trois parties : la cosmologie rationnelle, la psychologie rationnelle et la théodicée ou théologie rationnelle. La *cosmologie rationnelle* s'intéresse à l'univers dans son changement. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le projet platonicien dans sa dichotomie de l'univers en monde sensible et en monde intelligible. La psychologie rationnelle étudie l'âme comme principe explicateur du « moi ». La *théodicée ou théologie rationnelle* se propose de démontrer l'existence de Dieu et de ses attributs au moyen de la seule raison.

a- L'objet et le champ d'investigation de la métaphysique

Le but de la métaphysique est de saisir la réalité cachée, celle qui est voilée et qui se situe derrière le monde des apparences par la seule raison. Mais *est-il possible d'accéder à cette réalité ?* Selon Platon, l'homme peut contempler les beautés éternelles qui se trouvent dans le monde éternel des Idées. Cela signifie que l'homme doit faire des efforts sur lui-même pour accéder à la réalité intelligible. *L'homme peut-il se passer de la métaphysique ?* Non, parce qu'il a une disposition naturelle qui le porte à s'interroger sur son origine et son existence. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les propos de Schopenhauer selon lesquels « *l'homme est un animal métaphysique* ». Cela veut dire que si la métaphysique n'est pas une connaissance, elle demeure quand même une préoccupation indépassable.

Par ailleurs, la métaphysique verra son champ d'investigation plus précis avec Kant, Leibniz, Descartes, etc. D'abord, Leibniz déploie une théologie rationnelle qui s'inspire d'Aristote. Il cherche à répondre à la question : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Car pour lui, rien n'est sans raison. Le centre de sa métaphysique est la notion de substance qu'il définit comme : « *un monde entier et un miroir du monde, un miroir de Dieu ou de tout l'univers* ». Ce qui l'amène à créer le concept de monade désignant un sujet en tant qu'il exprime la totalité du monde. De la même logique, Descartes en arrive, après la certitude du cogito, à poser que Dieu existe, qu'il est parfaitement transcendant et qu'il est doté d'un libre arbitre absolu. Spinoza précise que Dieu est immanent et qu'il n'y a pas de distinction entre Dieu et le monde tandis que Leibniz en fait un être de sagesse, titulaire de liberté sans borne.

b- La critique de la métaphysique

A partir du 18^{ème} siècle, le développement des sciences expérimentales a favorisé la formation de plusieurs discours critiques sur la métaphysique. A côté des sciences mathématiques, dont la certitude est purement déductive, et des sciences physiques, qui vérifient leurs théories dans l'expérience, il semble qu'il n'y ait plus de place pour une science métaphysique, ni déductive, ni empirique. Cette prétendue science serait ainsi une illusion, qui consiste à vouloir connaître ce qui est en réalité inaccessible à la connaissance humaine.

Le positivisme d'Auguste Comte développera cette critique au 19^{ème} siècle : « l'esprit positif » ou scientifique, doit remplacer « l'esprit métaphysique » en niant la possibilité d'une connaissance absolue et en substituant, à la recherche de la cause première ou finale des phénomènes, celle de leurs relations observables.

Ce que l'on a appelé, au 20^{ème} siècle, le « néo-positivisme », en fait surtout les thèses défendues par le cercle de Vienne accentué cette critique, en tenant la métaphysique, non seulement pour une connaissance impossible, mais pour un ensemble de propositions dépourvues de sens, résultant d'un usage illogique du langage.

Une mention spéciale doit être faite à la critique de la métaphysique opérée par Kant. La métaphysique prend pour objet les trois grandes Idées de la raison : l'âme, le monde et Dieu. Elle ne peut qu'échouer dans cette tentative, car la chose en soi est inconnaissable ; nous ne pouvons connaître que les phénomènes, c'est-à-dire les choses telles qu'elles manifestent dans les conditions de l'existence. Kant, dans la Critique de la raison pure, définit la métaphysique à partir des contradictions que rencontre la raison dans son processus de connaissance : « *la raison humaine est soumise dans une partie de ses connaissances, à cette condition singulière qu'elle ne peut éviter certaines questions et qu'elle en est accablée. Elles lui sont suggérées par sa nature mais elle ne saurait les résoudre parce qu'elles dépassent sa portée* ». L'illusion métaphysique que Kant nomme « *illusion transcendantale* » consiste alors en une dialectique qui va transformer les Idées de la raison en objets de connaissance. Mais cette illusion est nécessaire, dira-t-il ; elle répond à une tendance naturelle de la connaissance, soucieuse d'unité et de pouvoir remonter aux principes inconditionnés qui la fondent. Il ne conteste pas l'importance de la métaphysique et affirme que l'esprit humain en a besoin.

Le sens de la métaphysique est désapprouvé par les matérialistes. La métaphysique est dépassée puisqu'elle coïncide avec l'adolescence de l'humanité et que l'esprit est devenu mûre. Ainsi, Karl Marx, dans ses Thèses sur Feuerbach, estime : « *les philosophes jusqu'à n'ont fait qu'interpréter le monde alors qu'il s'agit de le transformer* ».

B. L'anthropologie

L'anthropologie est comme l'indique son étymologie (le grec *anthropos*, « homme »), l'étude de l'homme en général. De quel homme l'anthropologie parle-t-elle ? La médecine étudie son organisme ; la psychologie, ses désirs et son comportement ; l'ethnologie, ses cultures ; la sociologie, l'interaction avec autrui dans son mode de vie ; la philosophie, les conditions de possibilité de son savoir et d'une vie harmonieuse. L'anthropologie met l'accent sur le fait que l'homme est un être de culture, qui change et évolue. L'histoire de l'alimentation, du corps, de la sexualité, de la famille, de l'enfance, du rapport à la mort, etc., peut ainsi s'inclure dans l'anthropologie. Cet être particulier qu'on tente de saisir et de connaître de sorte que la question qui se pose est de savoir si on peut connaître l'homme. Emmanuel Kant fait de la question anthropologique une préoccupation majeure. Il dit que les trois questions fondamentales de la philosophie sont :

- ✓ *Que puis-je savoir ?* (qui se rapporte à la métaphysique)
- ✓ *Que dois-je faire ?* (qui se rapporte à la morale)
- ✓ *Que m'est-il permis d'espérer ?* (qui se rapporte à la religion)

Ces trois questions se ramènent à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? ». Si l'on admet que la philosophie véritable est née avec Socrate, on admet aussi qu'elle est essentiellement une réflexion sur l'homme. Mais est-il possible d'avoir une connaissance rationnelle de l'homme ? Deux approches s'imposent à nous : l'approche métaphysique ou l'anthropologie philosophique et l'approche positive.

La *philosophie métaphysique* va mettre entre parenthèses tout ce qui, dans l'existence de l'homme, est concret. Elle ne tient pas compte de la constitution biologique de l'homme. Elle ne tient pas compte, non plus, de ses rapports avec le milieu physique. Elle fait abstraction du milieu social et culturel dans lequel l'homme vit. Elle affirme tout bonnement que ce qui fait l'essence de l'homme, ce qui fait sa nature, c'est sa raison. L'homme serait ainsi pour Descartes une « *res cogitans* », « *une substance pensante* », « une substance dont toute la

nature n'est que de penser ». Quant à *l'anthropologie scientifique* se présente sous trois formes : l'anthropologie physique, l'anthropologie sociale et l'anthropologie culturelle.

L'anthropologie culturelle se subdivise en plusieurs branches : l'anthropologie économique chargée d'étudier la production et la répartition des biens de subsistance ; l'anthropologie politique qui s'occupe des formes de pouvoir et du contrôle social ; l'anthropologie religieuse dont l'objet est constitué par les croyances, les rites etc. *L'anthropologie physique* étudie les caractères physiques de l'homme : la taille, la peau, le groupe sanguin, la forme du crâne, du nez, des cheveux, de la bouche etc. Elle essaie de retracer le passé à travers les vestiges et autres squelettes. Il s'agit ici de la préhistoire et de l'archéologie. *L'anthropologie sociale* procède à l'analyse des institutions et des croyances sociales.

C. L'axiologie

Du grec *axios*, « valeur » et de *logos*, « discours », l'axiologie est une étude systématique et rigoureuse sur les valeurs humaines. L'axiologie cherche les qualités dans les choses afin de permettre des ouvertures vers des solutions. La question des valeurs est présente dans toute société ou chez tout individu. La valeur désigne ce qui est important ou cher, elle est d'abord et avant tout un idéal que l'on tente d'atteindre ou de réaliser. En tous les cas, c'est un ensemble de principes que la société ou l'homme se donne et qui servent de boussole à la conduite. Parfois, les valeurs ont un caractère quasi-sacré au point qu'on est prêt à sacrifier sa vie pour les sauvegarder ou les réaliser. Chaque société est structurée autour de valeurs, de normes et de règles. C'est ainsi que les valeurs peuvent être variables, différentes d'une société à une autre. *Mais sur quoi reposent les valeurs ? Qu'est-ce qui fonde leur légitimité ? Peut-on affirmer que les valeurs sont relatives et qu'il y aurait autant de valeurs qu'il y a de sociétés humaines ? Pourquoi, dans une société donnée, les valeurs changent d'une époque à une autre ? En somme, est-ce la tradition, l'habitude, la croyance ou la raison qui fonde la valeur ?* Si l'idéal est un but qu'on se donne et qu'on tente de réaliser à travers son comportement et sa conduite, il faut convenir que ce qui est valorisé dans une société ou chez un individu trouve sa justification et son fondement dans la tradition de ceux qui ont vécu avant nous. La valeur serait pour ainsi dire ce qu'on tente de préserver ou de perpétuer. Ces valeurs sont toujours incarnées par des héros qu'on cite en exemple ou en modèle. Les valeurs religieuses comme la paix, la tolérance, le respect de la vie humaine, la justice etc. coïncident généralement avec celle de la tradition. Mais elles peuvent s'opposer à beaucoup d'autres valeurs qu'on trouve dans certaines sociétés. Les religions véhiculent des valeurs et

influencent non seulement des cultures mais aussi des penseurs, des juristes, des législateurs de sorte que dans beaucoup de sociétés aujourd'hui les valeurs dominantes sont celles de la religion. Il faut signaler, par ailleurs, qu'il y a un conflit permanent dans beaucoup de sociétés entre des valeurs dites dominantes et des valeurs considérées comme marginales et perçues comme des antivaleurs. C'est ainsi qu'on affirme volontiers que les valeurs chrétiennes dominent le monde occidental, les valeurs arabo-musulmanes dominent à l'orient, les valeurs bouddhistes dominent en Inde etc.

Certes, la philosophie et la religion n'ont pas le même fondement, mais elles aboutissent souvent aux mêmes conclusions. Le sage est pour la philosophie ce que le pieu ou le saint est pour la religion. Le sage comme le saint sont modérés dans leur conduite et se tiennent loin des excès et de la luxure. Le philosophe vit sa philosophie à partir des valeurs qui lui sont propres. Il décrète, légifère et indique la voie à suivre. Il indique ce qui doit être et comment cela doit être.

De même que les philosophes posent des valeurs et les prônent, ils renversent aussi d'autres valeurs ou les remettent en cause. A ce propos, Nietzsche se définissait comme un iconoclaste (celui qui détruit les idoles). « *Je suis un iconoclaste, je brise les idoles et je taille en pièces les traditions des hommes* », disait-il. Pour Nietzsche, la sagesse n'est pas dans la modération, mais dans l'excès, l'affirmation de soi, la volonté de puissance. S'attaquant à la morale de Kant, il se propose ainsi de créer ses propres valeurs.

Conclusion

L'esprit philosophique a commencé à se développer à partir du moment où l'homme a décidé de rompre avec les explications mythiques et obscurantistes des phénomènes. Il préconise un retour de la pensée sur elle-même pour développer un discours rationnel qui veut répondre par des arguments à des questions absolues. Par la philosophie, l'homme prend conscience que le sens du monde n'est pas obvie (apparent). La philosophie n'est pas l'affaire des fainéants ni des rêveurs, mais c'est l'affaire des avides de connaissance, ceux-là mêmes qui sont dans une inquiétude intellectuelle permanente. La philosophie est une quête plutôt qu'une possession du savoir. Elle se refuse toute délimitation et toute définition. Enfin, il y a autant de définitions que de philosophes et nul d'entre eux n'a le monopole de la vérité.

CHAPITRE IV : LA PROBLEMATIQUE DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

L'existence de la philosophie africaine a, pendant longtemps, suscité beaucoup de controverses. L'historiographie occidentale a souvent rejeté l'idée d'une philosophie africaine en s'appuyant sur des raisons dont les principales sont liées à l'absence d'écriture. Mais les penseurs africains ne partagent pas cette thèse. Si donc les africains disposent, comme ils le clament, d'une philosophie véritable, qu'est-ce qui les empêche de la déployer, de la mettre au jour par la production d'œuvres philosophiques que nul ne pourrait plus ignorer ? Les Africains ne devraient-ils pas faire la preuve de leur aptitude à philosopher en se lançant dans la réflexion qui constitue le moteur de la philosophie ?

Pour comprendre la problématique de la philosophie africaine et ses enjeux, il nous faut remonter, quelque peu, le cours de l'histoire et analyser les épreuves que les Africains ont subies avec la traite négrière et la colonisation. Ces deux événements ont été accompagnés sinon même préparés par une campagne de dénigrement systématique des Noirs ; cette campagne s'est fortement appuyée sur la religion, la science et la philosophie. Bref, elle a cherché comme toute idéologie à prendre les apparences d'une vérité indubitable. Hegel ne rougit pas de dire : « *le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline* ». Ces propos seront renforcés par ceux de David Hume qui dit : « *Je suspecte les Nègres et en général les autres espèces humaines d'être naturellement inférieures à la race blanche. Il n'y a jamais eu de nation civilisée d'une autre couleur que la couleur blanche (...) Sans faire mention de nos colonies, il y a des nègres esclaves dispersés à travers l'Europe ; on n'a jamais découvert chez eux le moindre signe d'intelligence* ».

Face à autant de mépris, l'Afrique a réagi en cherchant, dans son histoire, dans sa culture et dans ses traditions, tout ce qui est susceptible de la réhabiliter, de lui restituer sa dignité, pour le jeter à la face de l'Europe. Dans cette optique, elle tente de se prévaloir d'une « philosophie enfouie » dont l'exhumation lui permettrait de rivaliser avec l'occident, en vue de prouver que la sagesse et la raison ne sont pas le monopole du Blanc. Cette entreprise semble avoir pour

pionnier le Révérend Père Place Tempels qui tente de démontrer dans la Philosophie bantoue qu'il existe bel et bien une philosophie en Afrique et que celle-là a connu son développement bien avant l'arrivée du colonisateur. Cette ontologie vitaliste s'exprime à travers la conception du monde des Bantous, lesquels pensent que tout est doué d'âme. Selon Tempels, cette conception est à trouver, non pas dans des livres, mais dans l'observation minutieuse des actes de l'Africain.

C'est à partir de cette théorie de Tempels qu'un débat s'est engagé entre les détracteurs d'une prétendue philosophie africaine et les partisans de l'existence de cette philosophie contenue dans la culture populaire : cette conception est appelée *ethnophilosophie*. Dans le premier courant, nous retrouvons des philosophes comme Alexis Kagamé, Assane Sylla et des littéraires comme Léopold Sédar Senghor ou encore des anthropologues comme Cheikh Anta Diop. Ils se sont battus pour la restauration de la dignité de l'homme noir en faisant appel à la religion, à l'histoire et à la culture ; bref, à tous les aspects de la civilisation du continent. Cheikh Anta Diop essaie de prouver que la philosophie africaine a pris naissance bien avant celle de l'occident. Selon lui, c'est en Egypte que les Grecs ont appris à philosopher : « *La Grèce n'a fait souvent que prendre pour son compte la philosophie égyptienne, des Noirs de la vallée du Nil* », a-t-il dit dans une communication présentée lors du séminaire international sur la « Problématique de la philosophie africaine », organisé par l'université d'Addis Abéba, du 1er au 3 décembre 1976. Cheikh Anta Diop estime que le seul domaine où les Grecs auraient fait preuve d'originalité est celui de la métaphysique.

L'ethnophilosophie retient donc que l'absence d'écriture n'a pas du tout empêché les Africains à cultiver une philosophie qui est simplement ignorée par les occidentaux. Le rôle de l'ethnophilosophie se réduit donc à mettre en évidence, à systématiser les éléments de cette philosophie. Mais dans ces conditions, quel peut être le statut de la réflexion ethnophilosophique ? Peut-elle être considérée comme une philosophie ? On a voulu assimiler l'existence de la pensée africaine traditionnelle à celle d'une philosophie africaine. Or cela n'implique pas forcément ceci, car toute pensée n'est pas philosophique, et par ailleurs, la philosophie n'est pas n'importe quoi pour reprendre la formule de Paulin Houtondji. La philosophie africaine n'existe qu'à travers les différentes philosophies des penseurs africains ou africanistes. Mais aucun de ces penseurs ne peut faire l'objet d'une critique de sa culture et des traditions de son peuple, car c'est à cette seule condition qu'il fera de la philosophie. Se dérober à cette exigence de la critique reviendrait pour la philosophie africaine à réduire toute chance d'être prise pour une philosophie.

DOMAINE II : LA VIE SOCIALE

CHAPITRE I : NATURE ET CULTURE

Introduction

L'univers au sein duquel nous évoluons comprend deux sortes de réalités : relevant de la nature, les premières sont indépendantes de l'action et de la volonté de l'homme. A cet effet, ce qui est naturel est soit ce que l'homme trouve sur place en naissant (nature en tant que milieu physique), soit ce avec quoi l'homme arrive au monde (ce qui est inné). Quant aux secondes, elles renvoient à ce dont l'existence émane de l'intelligence et de l'action transformatrice de l'homme ; nous sommes ici en présence de la culture. La nature et la culture constituent les deux dimensions fondamentales de l'existence humaine. Si l'homme vit dans la nature avec les autres animaux, il est aussi un être culturel.

Les questions que l'on peut poser au sujet des rapports de la nature et de la culture peuvent ainsi être formulées : La culture est-elle l'abolition de la nature ou un simple prolongement de celle-ci ? Peut-on distinguer chez l'homme la nature et la culture ou s'agit-il de deux ordres inséparables ? Certains penseurs font émerger l'homme du berceau social et reconnaissent la valeur de la culture qui ferait de l'homme un humain. De ce point de vue, l'homme est un être à mi-chemin entre nature et culture, un être bio-culturel.

I- Eclairage conceptuel

1. Le terme nature

La nature semble au premier abord désigner ce qui existe en dehors du monde humanisé, transformé par l'homme. Elle se caractérise par la permanence, la stabilité et la régularité. En effet, la nature est ce qui existe spontanément et, dans un être, ce qui constitue le principe de son développement autonome. Dans cette mesure, le monde naturel est bien ce qui existe

indépendamment des intentions et des efforts de l'homme. Dans un sens large, la nature est ce qui entoure l'homme et ce qui n'est pas de son œuvre. Cependant, l'homme peut aussi être considéré comme un être naturel. Une ambiguïté résulte d'ailleurs de ce sens : la nature humaine désigne ce qui est commun à tous les individus, tandis que la nature d'une personne peut aussi désigner ce qui singularise l'individu, son tempérament, et éventuellement ses dispositions ou aptitudes innées, opposés aux acquis de son éducation. L'étymologie du mot nature, *natura*, du verbe latin *nascor*, « naître », nous rappelle que la nature est aussi ce qui préexiste à l'homme, ce qui dans l'humanité est spontané et originel. Dans ce cas, la nature renvoie aux caractéristiques ou à l'essence des choses. Lévi-Strauss définit la nature comme *tout ce qui est universel et spontané*.

2. Le mot culture

Dans un sens général, la culture renvoie au mode de vie, à l'ensemble des habitudes et des attitudes observées par les membres d'un groupe donné. La culture signifie par conséquent ce que l'homme ajoute à la nature par son génie, par sa créativité, et par son ingéniosité. Ce qui caractérise la culture et la distingue de la nature, c'est l'artifice, l'invention, les valeurs morales, etc. Dans L'avenir d'une illusion, Sigmund Freud définit la culture de la façon suivante : « *par culture, j'entends ce par quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus des conditions animales et partout elle diffère de la vie des bêtes...* ». On comprend par-là que la culture renvoie à des règles et des valeurs instituées et diffère de l'animalité. Elle désigne ainsi l'ensemble des comportements acquis par les hommes, l'ensemble des croyances, des rites d'une société donnée. Michel Leiris nous éclaire le terme lorsqu'il définit la culture comme suite : « *la culture d'une société consiste en la totalité des façons de penser et de réagir et des modes de conduite accoutumés que les membres de cette société ont acquis par voie d'éducation, d'imitation et qui leur sont plus ou moins communes* ». Dans un sens général, le mot culture vient du latin *colere* qui signifie mettre en valeur par exemple un champ, mais aussi bien l'esprit. La culture est donc à la fois travail et culture de l'esprit. Cette idée est ainsi exprimée par Jean-Jacques Rousseau, au début de l'Emile : « *on façonne les plantes par la culture, les hommes par l'éducation* ».

II- Existe-t-il une nature chez l'homme ?

L'homme est une conscience qui néantise tout ce qui est. Sa conscience en soi n'a point de dedans, elle n'a que du dehors. Pendant longtemps, les philosophes se sont interrogés sur

l'existence ou l'inexistence de la nature humaine. La nature humaine serait un ensemble de caractères et de propriétés permanents qu'on retrouverait chez tous les hommes.. Ainsi, parler d'une nature humaine, c'est ne pas comprendre la réalité humaine. La nature serait ainsi l'essence de l'homme qui le définirait partout et toujours. Cette question est abordée par Lucien Malson dans son ouvrage Les enfants sauvages. Il y décrit l'expérience d'enfants abandonnés à la naissance (Amala, Kamala et Tarzan) qui seront recueillis et élevés par des loups. Les enfants se déplacent comme des loups, se nourrissent comme eux et agissent comme eux. Lorsqu'ils seront retrouvés par les hommes et réintégrés dans la société, ils devront apprendre à parler, à marcher, à manger, à boire, bref à se comporter comme des hommes.

De cette expérience, on peut tirer plusieurs enseignements. D'abord, que le petit enfant humain, à la naissance, peut s'adapter dans des conditions différentes. Tant qu'il vit avec des loups, l'enfant ne mérite pas encore le nom d'homme. C'est pourquoi certains affirment qu'on ne naît pas homme, on le devient. On dit aussi que l'homme est un être inachevé. Il est différent de l'animal qui, à la naissance, est déjà programmé, il est déjà ce qu'il sera alors que l'homme doit tout apprendre. La nature lui donne les possibilités, les potentialités, mais il revient à la culture de les actualiser et de les mettre en valeur. L'homme est ainsi le produit de multiples apprentissages. En somme, on apprend à parler, à manger, à adopter tous les comportements humains.

A la différence du corps animal réduit à sa dimension strictement biologique, le biologique en l'homme est susceptible d'évoluer et cela est dû à la dimension cachée de l'homme qui se traduit par ce que Rousseau appelle la « perfectibilité ». L'homme a donc cette possibilité de se perfectionner, et c'est inscrit dans son programme génétique. Dans tous les cas, selon Lucien Malson, « *l'homme n'a pas de nature ; il a, ou plutôt, il est histoire* ». C'est la même vision que Jean Paul Sartre développe lorsqu'il nie l'idée de toute nature humaine. Pour lui, admettre une nature humaine, c'est admettre que l'homme est programmé alors que l'homme évolue en fonction des circonstances. Sartre soutient que l'homme n'est que ce qu'il se fait, il est projet. Dans l'Être et le Néant, Sartre y montre comment l'homme reste un être dont la conscience permet de le définir. L'exemple du garçon de café est l'occasion de montrer que « *l'homme est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est* », puisque le garçon de café n'est pas un garçon de café mais il joue à l'être. Faut-il conclure que l'homme n'a point de nature ?

Jean Rostand affirme sans ambages que l'homme n'a pas de nature : « *la civilisation de l'insecte est inscrite dans les réflexes, les genres de l'animal. La civilisation de l'homme est inscrite dans les codes, dans les bibliothèques, les musées* ». En ce qui concerne l'homme, l'apprentissage est la marque distinctive par rapport à l'animal. Pour lui, l'instinct commande et l'animal obéit. Plus loin, il ajoute : « *de tout ce que l'homme a appris rien ne s'est déposé dans son organisme. Chaque génération doit faire tout l'apprentissage* ».

Contre les thèses de Malson, Sartre et Rostand, François Jacob apporte quelques réserves. Au nom de quoi est-il légitime d'avancer que l'homme n'a point de nature ? « *Croire que tout est affaire de culture, de société, de conditionnement, c'est ignorer toute diversité, toute différence d'ordre héréditaire dans les aptitudes et des talents des individus* ». Les hommes sont certes reproduits d'une culture mais il ne faut pas oublier que chaque homme porte au moins en lui le bagage de son hérédité. De ce point de vue, l'humain est une histoire mais il n'est pas simplement soumis à un fatalisme génétique. Il n'est pas programmer pour agir mais pour apprendre.

III- L'homme, un animal hostile à la nature

L'homme est cet être de refus, il refuse la nature telle qu'elle est. Comme l'écrit Georges Bataille « *l'homme est un animal rebelle* ». Le rebelle, c'est celui qui conteste, qui refuse un ordre établi. D'ailleurs, on dit que l'homme est l'animal qui refuse son animalité. Tandis que l'animalité suit le libre cours de ses instincts, l'homme peut se contrôler et refouler ses désirs. L'homme et l'animal sont animés par les mêmes instincts d'agressivité, on retrouve chez eux les mêmes pulsions sexuelles. L'animal exprime son agressivité lorsqu'il est menacé ou en danger alors que l'homme, par l'éducation, par les règles sociales, peut se maîtriser. Il peut même détourner son agressivité vers des activités sociales utiles comme le sport. Tout chez l'animal est naturel, alors que chez l'homme tout est, à la fois, naturel et culturel ; c'est pourquoi on le définit comme un être bio-culturel. A titre d'illustration, Maurice Merleau-Ponty donne l'exemple de la paternité qui est un phénomène à la fois naturel et culturel. La paternité est, en effet, naturelle parce qu'elle relève de la procréation, mais elle est culturelle parce qu'elle est une institution, et le degré de paternité varie d'une société à une autre.

Selon Georges Bataille, l'homme est un animal qui, parce que caractérisé par la liberté, a la possibilité de nier à la fois sa nature et la nature extérieure. Il dit : « *l'homme est l'animal qui n'accepte pas le donné naturel, il le nie* ». Il nie la nature extérieure parce qu'il est un

être de désir. Cette volonté qu'a l'homme de nier le donné naturel vient de ce que Bergson appelle « *l'intelligence fabricatrice* ». En niant sa propre nature, l'homme s'éduque.

La nature, c'est ce qui est inné alors que la culture relève de l'acquis. La nature relève de ce qui est pur, ce qui n'a pas subi de transformation. La culture, c'est ce qui est transformé, raffiné, artificiel (chez les femmes, on peut prendre l'exemple du maquillage, du greffage, des faux ongles, des faux cils, des dents argentées ou dorées, du tatouage du menton etc.). Bref, la culture est relative, elle change d'une société à une autre. Mais Claude Lévi-Strauss montre qu'il existe un phénomène qui présente à la fois des caractères de la nature et de la culture : c'est la prohibition de l'inceste. Il s'agit de l'interdiction des relations sexuelles entre parents proches. C'est un phénomène universel car dans toutes les sociétés, l'inceste est interdit ; il possède ainsi les caractères de la nature. Mais c'est aussi un phénomène culturel parce que l'interdiction est une règle et que les relations parentales peuvent changer d'une société à une autre. Pour Claude Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste peut rendre compte du passage de la nature à la culture. « *La prohibition de l'inceste, soutient-il, fonde ainsi la société humaine ; en un sens, elle est la société* ».

IV- Le double aspect naturel et culturel chez l'homme

La nature et culture sont des éléments constitutifs de l'homme. Maurice Merleau Ponty avance que « *tout est naturel et tout est fabriqué chez l'homme* ». Autrement dit, tout comportement naturel en tant qu'il relève de la spontanéité animale est en même temps un comportement qui relève d'une institution, d'une invention. Comme chez Edgar Morin, l'être humain est au point de jonction entre nature et culture, du biologique et du culturel. Il écrit : « *nous portons tous l'héritage de notre passé animal dans notre aimer, dans notre chercher, dans notre jouer et dans notre jouir* ». Il ajoute que l'homme développe et accomplit son humanité mais crée la sphère sociale et culture qui, bien entendu, n'existe pas dans l'animalité. Mais Merleau Ponty n'entend pas démêler nature et culture, c'est-à-dire supposer un certain nombre de comportements dit naturels qui existent parallèlement à d'autres appelés culturels. Les sciences humaines font émerger l'homme du berceau social. On en conclut que l'être humain doit la quasi-totalité de sa personnalité à la culture. Par ailleurs, c'est la culture qui actualise le donné nature ; c'est elle qui libère la nature en donnant aux dispositions naturelles les moyens de se développer et de s'accomplir.

Conclusion

En tant qu'animal culturel, l'homme, dit Kant, est capable de se discipliner ; et cette discipline est fondamentale dans le processus de la socialisation. Selon Kant : « *La discipline transforme l'animalité en humanité* ». Toutes les créations de l'homme, ses inventions ont pour finalité la transformation de la nature. Au 17ème siècle, Descartes annonçait que « *la science et la technique vont rendre les hommes maîtres et possesseurs de la nature* ». Aujourd'hui, la nature n'a presque plus de secret pour l'homme. La transformation et l'exploitation de la nature a atteint un point culminant. Certaines ressources sont mêmes en voie d'épuisement comme le pétrole et certaines espèces animales. On constate que l'homme est en train de subir les conséquences désastreuses de la surexploitation de la nature. C'est pourquoi il faut protéger la nature, car elle est comme une mère nourricière.

CHAPITRE II : LE TRAVAIL ET LE LANGAGE

I. Le travail

Le travail peut être défini comme une activité humaine visant à transformer la nature. Le mot vient du latin tripalium qui signifie instrument de torture composé de trois pieux, destiné à maintenir les chevaux difficiles à ferrer. Mais le terme ne signifie pas seulement activité pénible et asservissante, il peut aussi désigner une activité ludique qui procure à l'homme du loisir ou une activité par laquelle l'homme s'épanouit. Au regard de son étymologie et de l'évolution sémantique, on peut dire que le travail renvoie à l'idée de souffrance, de douleur. Dans la Bible, le travail évoque la malédiction qui est tombée sur l'homme après la désobéissance. Dès lors, le travail apparaît comme la condition de l'homme. La question est alors de savoir s'il faut vivre pour travailler ou travailler pour vivre. Autrement dit, le travail permet-il à l'homme de réaliser son essence ou l'aliène-t-il ? Si le travail libère l'homme de sa dépendance vis-à-vis de la nature, il présente un caractère ambivalent dans la mesure où il est perçu comme une contrainte, voire un moyen pour certains hommes d'asservir d'autres, comme c'est le cas dans l'esclavage. Quel est donc le sens du travail humain ?

A. Le travail comme libération

Le travail permet à l'homme de se libérer doublement. D'abord, il libère l'homme de sa dépendance vis-à-vis de la nature. Autrement dit, tant que l'homme se limitera à la pêche, à la chasse et à la cueillette, il sera toujours dépendant de la nature et il sera toujours soumis aux caprices de cette dernière. Mais avec l'agriculture, l'élevage et la métallurgie, il parvient à domestiquer la nature, à produire plus que le nécessaire, et donc à pouvoir emmagasiner des réserves lui permettant d'affronter un avenir incertain. De ce point de vue, le travail libère l'homme de la nature.

Ensuite, le travail permet à l'homme de se libérer de sa servitude. Dans la Dialectique du maître et de l'esclave, Hegel estime que le travail joue un rôle libérateur dans la mesure où il permet au travailleur de construire un monde qu'il est le seul à pouvoir contrôler. Hegel nous décrit cette scène : à l'issue de la lutte opposant deux hommes aux origines de l'humanité, le vaincu accepte, en échange de la vie sauve, de travailler pour le vainqueur qui devient le maître. En devenant esclave, le vaincu adopte une attitude active face au monde qu'il transforme tandis que le maître jouit passivement des produits de son esclave. Au fur et à mesure que l'esclave transforme l'environnement et maîtrise les lois de la nature, le maître devient étranger à l'univers dans lequel il vit et dépend entièrement de son esclave. En fin de compte, les rôles sont inversés, le maître devient l'esclave de son esclave et l'esclave devient le maître de son maître. Dans cette scène, on constate que par le travail, l'esclave s'est humanisé, il a réalisé son essence. En revanche, le maître perd sa liberté en vivant dans l'incapacité de satisfaire lui-même ses propres besoins ; il s'installe dans une dépendance.

B. L'aliénation du travail

Tout travail n'est pas forcément libération. Exercé dans certaines conditions, il devient aliénation, car il fait perdre à l'homme son humanité. L'aliénation vient du latin « aliénus » c'est à dire « qui appartient à un autre ». Dans le système marxiste, c'est le processus dans lequel l'individu est dépossédé de soi et devient l'esclave des autres ou des choses. Pour Marx, le mode de production capitaliste entraîne l'aliénation du travailleur. En vendant à bas prix sa force de travail, l'ouvrier se voit dépossédé du produit de son travail, lequel devient pour lui un objet, une marchandise extérieure à lui. Même le travail à la machine, selon Marx, aliène l'individu, parce que les mouvements de l'ouvrier sont réduits à des actes automatiques. En ce sens, l'ouvrier devient l'esclave de la machine. Dans ce système d'exploitation de l'homme par l'homme, Marx dit à propos de l'ouvrier : « *il est lui quand il*

ne travaille pas, et quand il travaille il n'est pas lui ». Marx dénonce vigoureusement cette exploitation surhumaine et montre que le travail salarié n'est autre chose qu'une marchandise.

Mais est-ce à dire que l'homme ne doit pas travailler, qu'il doit rester oisif ?

La réponse est évidemment non, car le travail permet à l'homme de réaliser son essence. Selon Kant, il participe à la formation de l'humain ; c'est pourquoi il exhorte les parents à encourager leurs enfants à travailler dès la tendre enfance. Il écrit à ce propos : « *il faut accoutumer l'enfant à travailler* ». Au-delà des besoins de survie, le travail s'explique aussi par le refus de l'ennui. En tout cas, c'est ce que dit Nietzsche : « *l'homme travaille au-delà de ce qu'exige ses besoins normaux* » pour échapper à l'ennui. A ce sujet, Voltaire dit que le travail éloigne de nous trois grands maux : l'ennui, le besoin et le vice. Il faut que l'homme travaille ; s'il ne le fait pas, il laisse ouvertes toutes les portes du vice.

II. Le langage

André Lalande appelle langage : « *tout système de signes apte à permettre une communication entre individus* ». Cette définition pose déjà l'idée que le langage est spécifique à l'homme, mais elle admet implicitement l'existence d'autres types de langage : les gestes, l'écriture, le regard, l'art, la musique, la gestuelle, le langage des fleurs, de la nature, des couleurs etc. Certains reconnaissent le langage animal qui serait différent du langage humain par ses caractères. Le langage animal est naturel, inné, instinctif et est l'expression des besoins de l'animal. C'est aussi un langage répétitif, commun à une espèce particulière. A la différence du langage animal, le langage humain repose sur des signes qui sont des instruments, ce qu'on appelle outils linguistiques et ils sont conventionnels. Pour Descartes, le langage témoigne d'une faculté de penser et de raisonner propre à l'homme ; et si les animaux ne parlent pas, c'est faute de penser et non faute de moyens de communication, comme le prouve le fait qu'ils savent fort bien exprimer leurs passions.

Comme le travail, le langage est la condition de libération de l'homme vis-à-vis du monde naturel du moment où il est capable d'échanger des messages avec des autres. Ernest Cassirer pense que l'homme est un animal qui pense et vit dans un univers symbolique défini par le langage. Mais que serait une pensée élaborée sans être communiquée ?

Les rapports entre la pensée et le langage sont d'habitude posés en termes d'antériorité de l'un par rapport à l'autre. Est-ce le langage qui précède la pensée ou le contraire ? Logiquement, c'est la pensée qui précède le langage : nos paroles sont l'extériorisation, l'expression de la pensée, de nos idées. Il nous arrive même de chercher les mots pour exprimer une pensée déjà faite, déjà construite. Mais il n'en est rien, la pensée ne vient pas avant le langage. En effet, dès qu'on pense, on parle, car on ne peut penser qu'avec les mots comme l'écrit Oscar Wilde « *nos pensées naissent toutes habillées* ». La conception faisant du langage l'expression a posteriori d'une pensée déjà constituée a été aussi réfutée par Hegel. Pour lui, le langage n'est pas seulement la forme extérieure que prend la pensée. Il est aussi la forme intérieure qui se construit de cette forme extérieure.

Plutôt qu'un rapport d'antériorité, langage et pensée entretiennent un rapport de simultanéité dans le processus de leur élaboration. Pour Hegel, « *c'est dans les mots que nous pensons* », c'est à dire que nous formulons nos idées avec les mots. La pensée serait même une sorte de langage intérieur, c'est « *le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même* ». Donc la pensée et le langage sont deux réalités enveloppées l'une dans l'autre. Il y a une imbrication dès lors que « *vouloir penser sans les mots est une tentative insensée* ». Il suffira de dire avec Maurice Merleau Ponty que « *la pensée trame dans le langage* » ; celui-ci n'en est pas le vêtement car il est la pensée même.

Toutefois, si la liaison entre le langage et la pensée est évidente, l'adéquation demeure douteuse. En effet, le langage présente des limites et c'est pourquoi il peut manquer royalement la réalité ou même la masquer. Il lui arrive même assez souvent d'être incapable d'exprimer des émotions et la personne se tait tout bonnement parce qu'elle entre dans l'univers de l'ineffable, de ce qui ne peut être dit, faute de mots adéquats. C'est à ce titre que Ludwig Wittgenstein disait : « *ce qu'on ne peut dire, il faut le taire* ».

Mais selon Hegel, il est faux de dire que le langage est inapte à traduire nos pensées. A l'en croire, une pensée qui ne trouve pas son mot n'est pas encore arrivée à maturité, elle est une pensée « *à l'état de fermentation* » et trouvera forcément son mot lorsqu'elle sera mûre. Hegel critique ainsi l'ineffable ; pour lui, tout peut se dire, car tout a un mot. Il affirme que c'est seulement dans et par le langage que la pensée peut se réaliser. Dès lors, on peut comprendre Boileau qui disait : « *ce qui se conçoit bien, s'annonce clairement et les mots pour le dire viennent aisément* ». Bergson, pour sa part, pense que « *la pensée demeure incommensurable avec le langage* ».

Conclusion

En somme, le travail et le langage nous apparaissent comme ce qui définit l'être humain positivement dans la nature. Ils le distinguent de l'animal par la transformation de la nature. Par ces deux activités, l'homme s'arrache au règne de la nécessité et du besoin. Nous ne devons pas réduire le travail au travail aliéné ni faire du langage un simple instrument qui fausse la pensée. Ces deux activités sont donc l'expression de la culture et avec elles, l'homme gagne son humanité.

CHAPITRE III : INDIVIDU ET SOCIETE

Les notions d'individu et de société sont à la fois familières et chargées. Le concept d'individu renvoie d'abord à ce qui est indivisible, uniforme et singulier. Tandis que la société semble d'abord renvoyer à une réalité primitive qui concerne presque tous les vivants. On peut la définir comme un groupement d'individus, structuré par des liens de dépendance réciproque, et évoluant selon des schémas réglés. La question qui se pose ici est celle du rapport que l'individu entretient avec la société : qui, de la société ou de l'individu, existe avant l'autre ?

I. La sociabilité humaine

On peut se demander si l'état de société renvoie à une disposition fondamentale de l'être humain, ou si cet état s'impose à lui. La première position fut défendue par Aristote. Selon Aristote « *personne ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seule car l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société* ». Il indique par là une sociabilité innée. La société, le rassemblement des hommes dans le cadre d'une communauté politique réglée par des lois, s'inscrirait dans une logique naturelle : on trouve dans la cellule familiale la réunion des sexes en vue de la conservation de l'espèce, puis le village comme union de plusieurs foyers et la cité comme rassemblement de bourgades autour d'un centre administratif commun. Dire que l'homme est un animal social, c'est penser qu'il

ne peut se trouver son achèvement que dans le cadre d'une communauté. Aristote ajoute que « *le tout existe avant la partie* », c'est à dire que la société (le tout) existe avant l'individu (la partie). Ainsi, dans un rapport de préséance, concevoir l'individu avant la société ou sans celle-ci est simplement absurde aux yeux d'Aristote. Pour lui, l'homme ne peut vivre que dans la société. « *L'homme qui vit en dehors de la société est soit un Dieu soit une bête brute* », pense-t-il. L'homme vient au monde inachevé, incomplet et c'est dans la société qu'il s'humanise, qu'il s'achève et se réalise par le biais des instances d'humanisation. La sociabilité de l'homme semble ici être une disposition de nature : l'homme est naturellement pour l'homme le plus utile et le plus précieux des biens. C'est donc la société qui le fait exister et logiquement, elle précède l'individu.

Pourtant cette conception d'une humanité naturellement sociable semble partout contredite : le rassemblement des hommes soulève des tensions, développe des conflits si forts qu'on en vient à douter que ce dernier soit fait pour vivre en société. Rousseau en vient même à penser que l'homme naturel est plutôt fait pour la solitude. En effet, dans son Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Rousseau estime que dans l'état de nature, l'homme vivait solitaire, heureux et libre de toute attache sociale. Il n'avait nullement besoin de ses semblables ; la nature clémente et généreuse pourvoyait à tous ses besoins. Mais des circonstances telles que les catastrophes naturelles, la rareté des produits et la menace des bêtes fauves amenèrent les hommes à se regrouper et à vivre en société. On retrouve la même idée chez Sénèque (auteur latin du 1er siècle) qui déclare : « *l'homme n'est environné que de faiblesses ; il n'a ni la puissance des ongles, ni celle des dents pour se faire redouter ; nu, sans défense, l'association est son bouclier* ». Pour toutes ces raisons, Rousseau en déduit que la société n'est pas une nécessité, mais un accident qui découle des faits imprévisibles qui menaçaient l'existence des hommes.

Hobbes dénonçait aussi le caractère artificiel des sociétés, mais en recourant à d'autres fondements : les mécanismes naturels des passions humaines (le désir, l'orgueil et la peur de mourir) entraînent fatalement une guerre incessante entre les hommes.

Cependant, ce qui, par-delà les oppositions évidentes, réunit Hobbes et Rousseau, contre Aristote et l'école stoïcienne du droit naturel, c'est cette idée que les sociétés ne sont pas des réunions naturelles, mais des associations historiques fondées sur un pacte et un consentement mutuel ; ce qui signifie que l'individu précède logiquement la société.

II. Les normes

A. Le normal

Le normal désigne l'ensemble des conduites et comportements qui sont adoptés par le plus grand nombre dans une société donnée. Les normes dans une société couvrent des domaines aussi divers que variés, qui vont du vestimentaire au culinaire en passant par le sexuel, le langage mais aussi le travail. Contrairement à la loi qui est fixe et rigide, la norme est souple, flexible et élastique. Cela revient à dire qu'il y a différentes manières de vivre le rapport à la norme. Mais il y a des limites au-delà desquelles on cesse d'être en adéquation avec les normes d'une société. Le normal dans une société peut être absolument anormal dans une autre société. Peut-on en déduire alors qu'une société est normale du fait simplement qu'elle se perçoit comme telle ? La normalité, si elle est relative, l'anormalité ne le serait-elle pas également ? De ce fait, peut-on qualifier le comportement anormal de pathologique ?

B. L'anormal

L'anormal renvoie à l'ensemble des conduites et comportements adoptés par la minorité dans une société donnée. Les comportements anormaux sont-ils de simples déviations ou doit-on plutôt les juger comme relevant du registre du pathologique que la psychologie doit prendre en charge ? En tout cas, la déviance est un choix de vie que la société doit considérer. Cela, d'autant que les comportements déviants, au départ, finissent par gagner toute la société et triompher si l'on n'y prend garde. Est-on autorisé alors à juger les sociétés ou des valeurs sociales à partir des critères empruntés à une autre société ? Enfin, y aurait-il des conduites anormales qui seraient réprochées par tous et universellement ?

Lorsque le processus psychosocial se met en place à travers ce qu'on nomme éducation ou socialisation, il s'en suit une adaptation ou une inadaptation. La socialisation désigne le processus par lequel les individus s'approprient les valeurs et les normes qui régissent le fonctionnement de la vie en société. C'est un processus d'intériorisation de la culture de la société dont il est membre. Le but de la socialisation est d'adapter l'individu à la société. Tous les individus qui ne réussissent pas à s'adapter sont exclus ou s'auto exclus de la société ; on les nomme alors des marginaux c'est à dire celui qui vit en marge de la société. Ce qui caractérise les marginaux, c'est qu'ils n'ont pas de valeur à proposer à la société, et leur vie traduit un malaise, une incapacité à vivre comme les autres. Les déviants, par contre, sont ceux qui refusent de se conformer aux règles et normes établies par la société. Ils défient les règles sociales en leur opposant d'autres règles. Leur déviance est généralement porteuse de vie et de progrès pour la société. C'est le cas des prophètes, des réformateurs, des

révolutionnaires mais aussi des savants, des philosophes et des artistes. Leur caractéristique commune, c'est qu'ils ont un génie propre et des idées propres à faire valoir dans une société. Mais au nombre des déviances, hélas, il y a surtout les déviances sexuelles, appelées aussi perversion sexuelle, et la plus connue de ces déviances est l'homosexualité. Il existe d'autres formes de perversions sexuelles comme la pédophilie, la zoophilie, le nudisme, l'exhibitionnisme etc.

Le plus paradoxal des cas de déviance reste la maladie mentale appelée aussi folie. Ce sont des individus normaux qui jugent la folie du fou sans jamais avoir été eux-mêmes fous. Mais du fait de son comportement et de son discours décousu, le fou est jugé, rejeté et disqualifié.

Conclusion

Progressivement, l'individu se construit une personnalité sociale. Il s'adapte à la vie en société, de la petite enfance à la vieillesse. Mais le paradoxe de la vie en société, c'est que l'homme aime la société où il vit en même temps qu'il en subit les règles. Et il faut reconnaître que la transgression des normes est bénéfique pour l'évolution de la société, car c'est à force de transgresser les normes que ces dernières sont améliorées. Par conséquent, il y aura toujours un choc, un conflit permanent entre la société et les individus.

CHAPITRE IV : L'ETAT

Introduction

L'Etat est l'ensemble des institutions qui organisent une société sur un territoire donné. La notion d'Etat suppose premièrement la permanence du pouvoir : en effet, l'Etat n'apparaît que lorsque le pouvoir s'institutionnalise, c'est-à-dire lorsqu'il cesse d'être incorporé dans la personne d'un chef. Le rôle de l'Etat est diversement apprécié ; d'aucuns pensent qu'il est garant des libertés individuelles et d'autres estiment qu'il menace les libertés. En tout état de cause, l'Etat est nécessaire. Pour y voir plus clair, nous allons étudier la genèse, les fondements et les différentes conceptions de l'Etat.

I. La genèse de l'Etat et les fondements de sa légitimité

L'Etat n'a pas surgi de nulle part. Il a une longue histoire, et il faut remonter loin dans le temps pour avoir un aperçu sur ses conditions d'émergence. A ce sujet, les auteurs du contrat social ont été assez explicites : ils sont partis d'un postulat selon lequel il existait un état de nature avant la société civile. Pour eux, on est passé d'un état de nature à un état civil par le biais d'un contrat social, lequel contrat a permis la mise en place d'un appareil chargé de garantir la liberté des hommes. Cet appareil se nomme Etat. Cet Etat est situé au-dessus du corps social et sa vocation est de trancher les conflits sociaux. Mais il faut préciser qu'une mission pareille ne peut être remplie par l'Etat qu'en recourant à la force. C'est pourquoi Max Weber définit l'Etat comme « *une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé, revendique avec succès, pour son propre compte, le monopole de la violence physique légitime* », Le savant et le politique, 1919. Autrement dit, l'Etat est, de nos jours, l'unique source du droit à la violence. Max Weber fait référence ici à un pouvoir de contrainte qui suppose l'usage de la force. Ce pouvoir ne peut donc se maintenir que si ceux qui le subissent en reconnaissent la légitimité.

D'autre part, parler de genèse de l'Etat revient à parler de l'origine de l'Etat : le tient-on de Dieu, du peuple ou par la force ? Machiavel pense qu'on tient le pouvoir par la force. Il dit que le Prince doit être fort comme un lion et rusé comme un renard pour conquérir le pouvoir et s'y maintenir. En politique, Machiavel fait abstraction des considérations morales et religieuses. Contrairement à sa thèse, Saint Paul soutient que toute autorité vient de Dieu et que « *celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu* ». Jean Jacques Rousseau, même s'il fait partie des théoriciens du contrat social, soutient lui aussi que toute puissance vient de Dieu, mais il précise que seule la puissance dont les hommes sont convenus est légitime. Thomas Hobbes et John Locke, à la place du droit divin, posent le principe du pacte social comme acte de légitimation de l'Etat.

II. Les différentes conceptions de l'Etat

a. L'Etat, un garant de la liberté

Spinoza et Hegel ainsi que les théoriciens du droit naturel comme Rousseau, Hobbes et John Locke, ont une vision positive de l'Etat : ils concilient la liberté avec l'Etat. Rousseau, dans son Contrat social, soutient que l'Etat ne menace guère les libertés. Il dit que c'est le pacte social qui garantit la liberté de chacun. Il s'agit pour Rousseau de « *trouver une forme*

d'association qui défend et protège toute la force commune, la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ». Pour le théoricien de l'absolutisme, Hobbes, l'état de nature est un état de « *guerre de tous contre tous* » où règne le droit du plus fort. Pour mettre fin à cette barbarie, dit-il, les hommes ont institué l'Etat pour se sécuriser. Selon Hobbes, le pouvoir de l'Etat doit être absolu ; faute de quoi les hommes tomberaient de nouveau dans la violence. Le libéral John Locke soutient que même si l'Etat est un instrument qui assure la sécurité des biens et des personnes, le pouvoir de l'Etat doit être quand même limité, il ne doit pas empiéter sur la propriété privée des hommes. Pour lui, chacun est responsable devant Dieu en raison de sa conscience. Selon Spinoza, l'Etat est la condition de réalisation de la liberté. Hegel, quant à lui, sanctifie l'Etat, il a tendance à le diviniser.

Mais si tous ces auteurs ont une vision positive de l'Etat, d'autres ont, au contraire, adressé à l'Etat de vives critiques.

b. L'Etat, une menace pour la liberté

L'Etat a été institué, en principe, pour jouer le rôle d'arbitre. Mais en réalité, l'Etat n'est jamais neutre. Il est toujours au service de la classe dominante. Par exemple, dans les sociétés capitalistes, l'Etat est au service de la bourgeoisie ; les bourgeois en ont fait un instrument pour préserver leurs intérêts et pour exploiter la classe ouvrière. C'est pour cette raison que Marx et Engels ont prôné la disparition de l'Etat dans la société communiste qui est une société sans classes. Marx ne fait pas de la destruction de l'Etat une fin en soi, mais il veut éradiquer l'ère de la domination d'une classe par une autre. Pour lui, une fois que la bourgeoisie sera vaincue, il sera ensuite enclenché le processus du dépérissement de l'Etat. A ses yeux, l'Etat et l'esclavage sont inséparables. Dans *l'Idéologie allemande*, il avertit que l'Etat est un instrument d'oppression, d'asservissement et d'exploitation de l'homme par l'homme. C'est pourquoi il souhaite la disparition de l'Etat.

Le point de vue de Marx est partagé par les anarchistes Proudhon et Bakounine. Tous les deux ont fait le procès de l'Etat et considèrent que l'Etat, c'est l'ennemi. Dans *les Confessions d'un révolutionnaire*, Proudhon dit que « *le gouvernement de l'homme par l'homme, c'est de la servitude* ». Même le gouvernement démocratique, réputé être la meilleure forme des régimes politiques, n'est pas épargné. Friedrich Nietzsche s'est également prononcé sur la question en critiquant sévèrement l'Etat. Dans son ouvrage *Ainsi parlait Zarathoustra*, il compare l'Etat à un monstre froid et à un menteur qui prétend représenter le peuple. Il dit à ce propos : « *Etat,*

qu'est-ce cela donc ? Je vais vous parler de la mort des peuples. L'Etat, c'est le plus froid des monstres froids. Il ment froidement et son mensonge consiste à dire "moi l'Etat, je suis le peuple". C'est un mensonge ! ».

Au regard de toutes ces considérations, il est aisé de constater que l'Etat fait l'objet de diverses interprétations opposant ceux qui sont pour et ceux qui sont contre. Mais une position intermédiaire semble s'installer avec Paul Valéry qui dit que « *quand l'Etat est fort il nous écrase, quand il est faible nous périssons* ».

CHAPITRE V : LA LIBERTE HUMAINE

Introduction

« J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature ; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée ». Spinoza

La liberté est généralement définie comme l'état dans lequel un sujet peut agir sans contrainte ni obstacle, lequel état lui permet de déterminer, en toute autonomie, la fin de ses actions ainsi que les moyens d'y parvenir. Pour le sens commun, être libre, c'est accomplir ses désirs sans obstacle. Mais le sentiment immédiat de liberté n'est peut-être qu'une illusion. L'homme qui se croit libre, l'est-il réellement ? En d'autres termes, qu'est-ce que la liberté ? Au sens philosophique, la liberté est inséparable du déterminisme et du fatalisme, si bien que perçue comme une absence de contraintes, la liberté se révèle illusoire. Elle ne peut donc être prise comme une réalité que si elle est mise en rapport avec le fatalisme et le déterminisme qui sont autant de contraintes et d'obstacles.

I. Le déterminisme

1. Le déterminisme naturel

Le déterminisme est une doctrine philosophique selon laquelle les événements de l'univers, en particulier les actions humaines, sont liées par des lois nécessaires, tandis que le fatalisme postule que tous les événements sont fixés à l'avance par le destin. Emmanuel Kant le nomme « déterminisme théologique ». Le déterminisme naturel permet à l'homme de savoir qu'il vit dans une nature qui obéit à une nécessité et à des lois qui ne dépendent pas de sa volonté et qui fonctionnent comme un obstacle à sa liberté. Chez les stoïciens, *l'homme est libre lorsqu'il agit en fonction de sa nature, c'est à dire lorsqu'il accepte l'ordre du cosmos ou les lois de la nature. Pour eux, être libre, c'est prendre conscience d'une soumission à la nécessité. Il y a des choses qui dépendent de nous et d'autres qui ne dépendent pas de nous, tels que la vie, la mort, la maladie, le temps, la vieillesse, nos parents, notre terre de naissance etc.* Toutes ces choses sont des phénomènes naturels qui échappent à notre volonté. Etre libre serait donc, pour les stoïciens, le fait d'accepter la nécessité universelle.

2. Le déterminisme psychologique

La liberté de l'homme se pose par rapport à la nature, mais aussi par rapport à lui-même. Les actes de l'homme dépendent à la fois des forces extérieures et intérieures tels que les désirs, les passions, les instincts, les pulsions etc. qui, très souvent, nous échappent. Nous nous croyons conscients de nos actes alors que notre volonté peut être déterminée sans que nous en ayons conscience. Baruch de Spinoza tient le libre-arbitre pour une illusion et estime que l'homme peut croire être libre parce qu'il ignore les causes qui le font agir. Il écrit à ce sujet : « *Les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorent ce qui détermine ces désirs* », l'Éthique (1674). Pour Spinoza, seul Dieu est véritablement libre parce que « *il agit par les seules lois de la nature et sans subir aucune contrainte* ». Diderot, considérant la liberté comme une illusion, écrit : « *Il ne peut y avoir d'être libre, car nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à la chaîne des événements* », Lettre à Landois, 1756.

A la suite de Spinoza, le fondateur de la psychanalyse, Sigmund Freud, a montré que nous pouvons être déterminés par des causes inconscientes. Cette découverte de l'inconscient mit en déroute la définition de la liberté comme libre-arbitre. Du moment que l'inconscient peut me faire agir, je peux alors être déterminé à mon insu. Par conséquent, je ne peux prétendre être libre.

3. Le déterminisme sociologique ou social

Au sujet de cette forme de déterminisme, Emile Durkheim écrit qu'il existe une conscience collective qui consiste « *en des manières d'agir, de penser extérieures à l'individu et qui sont douées d'un pouvoir coercitif en vertu duquel elles s'imposent à lui* », Les règles de la méthode sociologique. Selon le sociologue français, il y a des lois et des règles que l'homme trouve préétablies et qui s'imposent à lui.

Ces différentes formes de déterminisme constituent des contraintes qui jalonnent le quotidien de l'homme et suscite chez lui le fantasme de liberté absolue qui serait, en fait, une utopie. On ne peut donc envisager la liberté que sous l'angle de la contrainte. En d'autres termes, il n'y a de liberté que de contraintes dont on s'affranchit.

II. La liberté du libre-arbitre

Vue sous l'angle du libre-arbitre, la liberté serait la qualité de celui qui, en faisant le bien ou le mal, le fait en toute connaissance de cause sans aucune contrainte. Le libre-arbitre implique un pouvoir de choix et un pouvoir de détermination par la conscience. Les déterminations qui pèsent sur l'homme se transforment du fait de la conscience engagée dans le monde en une mise, en une situation. Kant a postulé le libre-arbitre comme condition de possibilité de la morale. C'est pourquoi les interdits supposent, pour avoir un sens, que l'homme soit libre d'obéir ou de désobéir, d'où la question du choix. D'ailleurs, René Descartes définit le libre-arbitre comme le pouvoir d'agir sans contrainte. Il estime que l'homme est maître de ses actions et que le libre-arbitre le rend responsable de ses actes. Suivant Jean Paul Sartre, notre action pour qu'elle soit libre, il faut qu'elle ne soit pas prise dans un mécanisme causal qui la réduirait à découler d'une cause antérieure. Par conséquent, la liberté s'oppose au déterminisme.

III. Lois et liberté

Dans son Contrat social, Jean Jacques Rousseau estime que la liberté est inséparable des lois. Il affirme : « *il n'y a point de liberté sans lois* ». La loi en effet, si elle limite notre liberté, en est pourtant également la condition. De prime abord, il est paradoxal d'affirmer cela parce que la loi est souvent ressentie par les individus comme une contrainte. Elle interdit à l'homme de faire tout ce qui lui plaît, mais c'est en ce sens qu'elle protège l'homme. L'absence de lois dans une société peut aboutir à l'écrasement du plus faible par le plus fort. C'est pourquoi il faut distinguer avec Rousseau la liberté naturelle de la liberté civile. La liberté naturelle est présente à l'état de nature où chacun fait ce qu'il veut, alors que la liberté civile est assurée

par le contrat social, et c'est la loi qui garantit et préserve la liberté. Selon Rousseau, en obéissant à la loi, le citoyen n'obéit qu'à lui-même, car ce sont les citoyens qui font les lois. « *La liberté, c'est l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite* », dit-il.

Conclusion

Au terme de cette analyse, on peut distinguer deux types de liberté, comme l'affirme Montesquieu dans *De l'esprit des lois* (1748), à savoir la « liberté philosophique » qui se rapporte à l'exercice de la volonté de l'homme et la « liberté politique » qui renvoie aux droits du citoyen dans la société. Cette forme de liberté correspond à la liberté d'action dont dispose l'individu dans la cité. Elle concerne le rapport du sujet aux autres et non pas à lui-même. C'est une liberté d'exécution et non de décision. Toutes ces formes de liberté ont au moins un dénominateur commun : le sujet humain, celui sans qui la liberté ne serait pas possible. La liberté n'est pas inscrite en lettre d'or ni en majuscule cosmique ; il faut cultiver son jardin, il faut se battre pour conquérir sa liberté.

CHAPITRE VI : LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENCE

Introduction

La conscience peut être définie comme la connaissance qu'a l'homme de ses pensées, de ses sentiments, et de ses actes. On distingue généralement la conscience immédiate ou spontanée, qui renvoie à la simple présence de l'homme à lui-même au moment où il pense, sent, agit, etc., et la conscience seconde ou réfléchie, qui est la capacité de faire retour sur ses pensées ou actions, et, du coup, de les analyser, voire de les juger. André Lalande la définit comme « *une intuition que le sujet a de ses états et de ses actes* ». L'inconscient, par contre, désigne une dimension de notre psychisme, de notre personnalité qui existe aussi bien chez le sujet normal que chez l'anormal. En psychanalyse, l'inconscient renvoie à l'ensemble des représentations et des désirs inaccessibles à la conscience et souvent refoulés par elle.

La conscience et l'inconscient ont une histoire, car on est passé de l'une à l'autre dans la manière de concevoir l'homme. Avec cette redéfinition de l'homme, plusieurs questions

s'imposent : La théorie de l'inconscient ne réduit-t-elle pas l'homme à un être de désirs plutôt qu'à un être de raison ? Accorder à l'inconscient une place plus grande que celle de la conscience, n'est-ce pas une manière de nier la liberté de l'homme et admettre l'absence de raison chez l'homme ? L'inconscient est-ce un simple jugement intérieur absent ou retardé ? En tout cas, Sartre pense que l'inconscient, tel que formulé par Freud, est une pure fiction. Pour lui, le fait de se réfugier derrière l'inconscient pour ne pas assumer la responsabilité de nos actes, relève tout bonnement de la mauvaise foi. En ce sens, il considère que « *l'inconscient est la mauvaise foi de la conscience* ».

I. La conscience : caractéristiques et formes

De Socrate, qui fait sien l'oracle de Delphes « *connais-toi toi-même* » à Saint Augustin qui, dans les Confessions, invite au retour sur soi, au « *redi in te* » pour atteindre la foi et la vérité intérieure, la conscience apparaît comme la condition nécessaire et préalable de toute recherche de sens et de vérité. Descartes n'a pas explicitement parlé de la conscience car il se contente de la réduire à la pensée mais c'est lui qui l'a donné sa célébrité sur le terrain de la philosophie. La caractéristique de la conscience chez Descartes, c'est son intériorité, son dedans faisant du sujet un moi capable de jugement intérieur immédiat. Dans le Discours de la méthode, il rejette tout scepticisme du fondement et de la fermeté du cogito. Ce dernier est la preuve non seulement de la présence constante de la conscience mais aussi du sujet. La conscience apparaît comme une conscience de soi. Elle fait de l'homme un sujet, capable de penser le monde qui l'entoure. C'est en elle que prennent racine le sentiment de l'existence et la pensée de la mort. Et l'unique certitude qui résiste au doute est celle du *cogito ergo sum*. A partir de là, la conscience peut apparaître comme le fondement de toute connaissance. C'est elle qui fait connaître non seulement que j'existe, mais encore qui je suis.

Le cogito cartésien est issu du doute hyperbolique qui fait table rase de tout. Mais Descartes s'est rendu à l'évidence qu'il peut douter de tout sauf qu'il est en train de douter. Etant donné que la pensée seule résiste au doute, Descartes a pu avouer : « *même si je doute de tout, je ne peux pas douter que je suis en train de douter* », d'où son slogan « *je pense donc je suis* ». Pour Descartes, l'homme est une *res cogitans* (substance pensante), une substance dont toute la nature n'est que de penser.

Les phénoménologues par la voix de Husserl rectifient Descartes sur un point : *tout cogito porte en son sein un cogitatum*. Autrement dit, toute pensée est d'abord une pensée de toute conscience et conscience de quelque chose. La conscience est par nature perceptible. Kant,

pour sa part, précise que le *je pense* doit être accompagné de toute sorte de représentation. Le solipsisme cartésien sera également critiqué par Gassendi qui, dans une objection adressée à Descartes contre le solipsisme, a dit : « *Je pense, dites-vous, mais que pensez-vous ? Car enfin, toute pensée est pensée de quelque chose* ». A cela, Descartes a répondu : « *quoi que je pense, je pense* », pour dire que peu importe ce qu'il pense, l'essentiel est qu'il pense. Descartes n'a pas répondu à la question, il l'a tout simplement éludée. Pour Descartes, je me découvre comme une chose pensante, comme l'objet d'une intuition intellectuelle qui me livre à moi-même tel que je suis. Quant à Kant, il ne saisit pas le cogito directement dans une intuition mais il le rencontre comme la nécessaire pour transformer l'intuition en expérience, en quelque chose qui arrive. Les objections contre Descartes sont nombreuses. En effet, Bergson va assimiler la conscience à la *mémoire*. Celle-ci est la vie de l'esprit. « *La mémoire est là ou bien la conscience n'y est pas* », dit-il. Elle est la conservation du passé mais aussi un mouvement de la pensée vers le futur. La conscience est donc essentielle à l'action puisque quand le souvenir s'actualise, il cesse d'être souvenir, il redevient *perception*.

La conscience peut revêtir plusieurs formes : elle est psychologique ou morale. La conscience est dite morale lorsque le sujet analyse son acte après l'avoir accompli et lorsqu'il en tire un sentiment de satisfaction ou d'insatisfaction. En ce sens, on dit que la conscience morale est normative, c'est un « *juge intérieur* » qui permet à l'homme de juger ses actes. C'est avec ce type de conscience que l'homme éprouve des regrets ou des remords. Rousseau invoque souvent ce qu'il appelle la voix de la conscience en nous. Voilà ce qu'il écrit dans *l'Emile* : « *Conscience, conscience, conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions* ». Rousseau ajoute que la conscience morale est comme la propriété qu'a l'esprit de porter des jugements moraux : « *il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises. C'est à ce principe que je donne le nom de conscience* ». Tandis que la conscience est dite psychologique lorsqu'elle rend le sujet capable de percevoir sa propre activité psychique, c'est à dire lorsque l'individu est capable de revenir par la pensée sur ce qu'il fait pour mieux analyser son intériorité pour mieux guider ses actes.

II. Les limites de la conscience

Montaigne pense que la conscience morale est avant tout une réalité en des règles quasi abstraites qui relèvent d'opinions inculquées depuis l'enfance ; l'enfant devenant adulte ne se souvient plus comment il les a acquis. La conscience, premier pas vers la connaissance de soi et du monde, semble souvent nous échapper, car elle peut être influencée par ce qui n'est pas elle : le corps pour Baruch Spinoza puis Sigmund Freud, la société pour Karl Marx ou les instincts les plus vils pour Friedrich Nietzsche. Marx invoque, à ce sujet, le déterminisme social en affirmant : « *la conscience que chaque homme a de lui dépend du monde qui l'entoure et dépend surtout de l'état économique et matériel de la société. La conscience est le reflet de la société et elle subit tous ses bouleversements* ». Dans le Gai Savoir, Nietzsche écrit : « *une pensée ne vient jamais quand c'est moi qui veux mais c'est elle qui veut ; de sorte que c'est une altération des faits de prétendre que le sujet moi est la condition de l'attribut « je pense ».* *Quelque chose pense, mais croire que ce quelque chose est l'antique et fameux moi, c'est une pure supposition* ». Si le sens d'une majorité de pensées et d'actes échappe à l'homme, peut-il encore être jugé responsable de ce qu'il pense et de ce qu'il fait ? Enfin, comment une telle mutation, de la conscience à l'inconscient, a-t-elle bien pu s'opérer ?

III. L'inconscient psychique avec S. Freud et les limites

C'est en effet d'abord et avant tout son expérience de médecin soignant des malades hystériques qui conduit Freud à forger l'hypothèse de l'inconscient, dont la réalité s'impose à lui et constitue le postulat fondamental de la psychanalyse. Sigmund Freud, qui a postulé que l'inconscient est constitué de souvenirs et de sentiments éprouvés au cours de l'enfance, y compris les pulsions sexuelles ou libido. Freud en est venu à énoncer l'hypothèse d'un inconscient psychique lorsqu'il a été en présence de malades souffrant d'hystérie. La première théorie qu'il élabore vers 1905 présente le psychisme humain sous la forme d'une topique constituée de l'*inconscience*, du *préconscient* et du *conscient*. L'inconscient serait alors constitué des désirs refoulés et de l'ensemble des tendances organiques qu'on nomme pulsions ou instincts. Le préconscient est l'instance de la censure qui aide la conscience à refouler les désirs non compatibles avec l'ordre social mais qui ont réussi à tromper la vigilance du préconscient. Freud, tout en maintenant la différenciation du psychisme en conscient, préconscient, inconscient, présente le psychisme comme constitué de trois pôles ou instances que sont le *ça*, le *moi* et le *surmoi*. Le *ça* est le pôle pulsionnel inconscient, gouverné par le principe de plaisir. Le *moi* cherche à satisfaire les pulsions du *ça*, tout en

tenant compte du principe de réalité. Il est aussi, sans qu'il le sache, soumis aux exigences du surmoi, constitué par l'intériorisation inconsciente des interdits sociaux et parentaux.

A travers la découverte de l'inconscient la souveraineté du sujet sur ses pensées, ses sentiments ou ses actes semble mise en cause. C'est pourquoi des philosophes comme Alain ou Sartre ont cherché à atténuer la portée. Dans ses Eléments de philosophie, Alain réduit l'inconscient à la partie animale et instinctive de l'homme ; Sartre, dans l'Être et le Néant, ramène l'inconscient à la mauvaise foi. Certes, la pratique clinique freudienne a donné des résultats appréciables, mais une théorie scientifique ne peut pas tout justifier, tout expliquer ou encore avoir toujours raison. Si donc la théorie de Freud ne se prête pas à des améliorations ou à un dépassement, elle ne saurait prétendre à la scientificité.

Conclusion

Au plan philosophique, l'inconscient introduit l'idée d'une détermination, d'un déterminisme face à la liberté. L'homme serait-il libre ou plutôt entièrement déterminé par son inconscient au sens où il dirait que c'est l'inconscient qui agit en lui ? Pour cette raison, Sartre récuse l'idée d'un inconscient psychique. L'homme est liberté et sa nature entière, c'est d'être libre ; et c'est en ce sens qu'il est entièrement responsable.

DOMAINE III : EPISTEMOLOGIE ?

Introduction

La partie de la philosophie qui traite de la science est appelée épistémologie. L'épistémologie est l'étude critique des sciences ; étude destinée à déterminer leur origine, leur nature et leur portée. Par ses méthodes, la science est aujourd'hui considérée comme le modèle de la connaissance exacte. Mais serait-elle le seul savoir certain comme le prétend le positivisme ? Serait-elle une connaissance incontestable ? Gaston Bachelard dira que non, car pour lui, « la connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelques zones d'ombres ». Cela

signifie que la science n'est pas exacte comme on le prétend souvent. Mais la science n'a pas toujours existé. Comme le souligne Bachelard, « *elle est une conquête tardive de l'esprit humain* ». Avant la science, d'autres formes de pensée ont existé telles que le mythe, la magie et la religion. Ces formes de pensée préscientifiques sont dites premières approches du réel, c'est à dire premières tentatives d'explication des choses. La science est aussi une approche du réel, mais elle se démarque des autres formes de connaissance. Dans cette leçon, nous étudierons les premières approches du réel et leur rapport avec la science, nous examinerons ensuite les différentes branches de la science ainsi que les rapports qu'elle entretient avec la technique et l'éthique.

I. Les premières approches du réel

D'abord, qu'est-ce le réel ? Le réel inclut l'ensemble des êtres et des choses que nous disons exister pour nos sens et nos esprits. Il désigne l'ensemble des choses que l'homme voit, touche, goûte ou pense. Il peut désigner aussi bien le monde matériel que le monde métaphysique. De ce point de vue, une approche du réel désigne l'ensemble des opérations mentales que les hommes mettent en œuvre pour expliquer les phénomènes. Il existe, à ce sujet, plusieurs approches du réel : le mythe, la religion, la magie, la philosophie et la science.

1. Le mythe

C'est un récit imaginaire, légendaire, transmis par la tradition et qui, à travers les exploits d'êtres fabuleux (dieux, héros etc.), tente d'expliquer des phénomènes comme l'origine de l'univers, de l'homme, des choses etc. Le mythe raconte comment, grâce à des êtres surnaturels, une réalité est venue à l'existence. Il est considéré comme sacré, il ne démontre pas ce qu'il dit, il se contente de le dire. Sa fonction est essentiellement sociale, car il prescrit des règles que les hommes doivent adopter et leur indique ce qu'ils doivent faire.

2. La religion

C'est un ensemble de pratiques ou d'actes extérieurs à travers lesquels l'homme manifeste la relation qu'il entretient avec Dieu. La religion est constituée d'un ensemble de dogmes immuables. Elle est censée dire une vérité absolue, incontestable, indiscutable pour le croyant. Ce dernier considère que c'est Dieu qui s'adresse à lui à travers la religion. Il considère comme vrai tout ce que dit la religion et il interprète toutes choses selon ce que les textes en

ont dit. Par exemple, pour expliquer la conception de l'homme, le religieux partira du créationnisme là où le scientifique parlera d'évolutionnisme.

3. La magie

C'est une pratique, une action exercée sur les choses et les êtres. Il faut distinguer la magie noire de la magie blanche. La magie noire s'assimile à la sorcellerie, au mauvais sort alors que la magie blanche relève surtout de la prestidigitation, de l'illusionnisme. Le magicien peut également être un guérisseur. A partir du verbe ou des incantations, il peut agir sur le réel. Lorsque le magicien arrive à dompter les forces invisibles de la nature, il les utilise pour obtenir des effets bénéfiques ou maléfiques. La magie est une pratique ésotérique, c'est à dire réservée aux initiés.

4. La philosophie

Elle n'admet pas une définition unanime. Nous pouvons cependant dire qu'elle est basée sur une remise en question permanente des certitudes. La philosophie a pour origine l'étonnement, le questionnement. La philosophie englobait, à l'origine, les sciences qui, avec le temps, ont pris leur autonomie en développant leurs propres méthodes d'investigation du réel.

II. Rapports entre la science et les premières approches du réel

On peut se demander quels rapports la science entretient avec les premières approches du réel. S'agit-il de rapports de continuité ou de rupture ? Autrement dit, la science est-elle le simple prolongement des premières formes de pensée ou connaissance radicalement nouvelle qui vient remettre en question les pensées préscientifiques ? On trouve la réponse à ces questions chez Auguste Comte et Gaston Bachelard. Le point de vue de Comte est appelé « *la loi des trois états* » à travers laquelle on remarque un dépassement des premières approches du réel par la science. Dans cette loi, Comte décrit le processus de l'évolution de l'esprit humain. La première étape est dite théologique. Pour justifier la réalité, l'homme invoque des dieux et des êtres surnaturels (par exemple, le vent souffle parce qu'il y a le dieu Eole). La deuxième étape est dite métaphysique. Ici, l'esprit humain produit des notions abstraites comme le bien ou le mal. La dernière étape est dite positive et elle correspond à l'avènement de la science. Selon Auguste Comte, la science devrait dépasser et même supprimer les premières formes de pensée. Gaston Bachelard a abondé dans le même sens en considérant que les rapports que la

science entretient avec les premières approches du réel sont des rapports de rupture. C'est ce que Bachelard appelle rupture épistémologique. Pour que la science se constitue, il a fallu rompre avec les premières approches du réel. Ces dernières ont même constitué pendant longtemps des obstacles à la science. Elle font partie de ce que Bachelard nomme obstacles épistémologique. Il s'agit de tout ce qui a constitué un frein, un écran à l'avènement de la science. C'est le cas de l'opinion commune, de certaines traditions, croyances et coutumes. Par exemple, certaines traditions ont longtemps cru que la terre est le centre de l'univers. Il a fallu l'avènement de la science pour passer du géocentrisme à l'héliocentrisme.

III. Les différentes formes de science

Sous le vocable de la science, se cache une multiplicité de discipline qui prennent des orientations diverses, et chacune d'elles à une méthode spécifique. Selon une classification devenue classique en épistémologie, on distingue trois grandes catégories de science : les sciences formelles ou hypothético-déductives, les sciences expérimentales ou de la nature et les sciences sociales ou humaines.

a. Les sciences formelles (abstraites) ou hypothético-déductives

Elles sont constituées de la logique et des mathématiques. Elles sont dites formelles parce qu'elles recherchent non pas la vérité de l'énoncé, mais sa validité, sa cohérence du point de vue de la logique. Elle repose essentiellement sur une démarche déductive rigoureuse. A titre d'exemple, on peut prendre le syllogisme d'Aristote :

- Tous les Sénégalais sont des Baol Baol
- Jean est un Sénégalais
- Donc Jean est un Baol Baol

Notre proposition de départ est matériellement fausse, car tous les Sénégalais ne sont pas des Baol Baol, mais le raisonnement est cohérent, logique, valide. En bref, les sciences formelles ou hypothético-déductives posent des hypothèses et font des déductions. Elles ne s'intéressent pas au contenu de la proposition, mais bien à la forme, c'est pourquoi elles sont dites formelles.

b. Les sciences expérimentales ou sciences de la nature

Elles portent sur le monde extérieur, connu par l'esprit à travers les sens. Ces sciences étudient des réalités par le recours à l'expérience. A partir de l'étude des faits, elles essaient de dégager des lois et d'élaborer des théories. Les sciences expérimentales comprennent la physique qui étudie la matière interne et sa structure, la chimie qui étudie les composantes de la matière, la biologie qui a pour objet la matière vivante et l'astronomie qui s'intéresse aux corps célestes. La démarche expérimentale suit un processus ternaire (3 étapes) : l'observation, l'hypothèse et la vérification. Autrement dit, une observation minutieuse des phénomènes permet de dégager une hypothèse, une supposition, une solution provisoire du problème posé. Ensuite, on passe à la vérification pour voir si l'hypothèse est confirmée. Si c'est le cas, on dégage une loi qui permet d'expliquer les rapports entre les phénomènes de la nature.

c. Les sciences sociales ou humaines

Par sciences humaines, on entend une réflexion scientifique sur les hommes et leurs comportements. Le problème de ces sciences est relatif à leur scientificité, on leur conteste leur caractère scientifique. Dans les sciences humaines, l'homme est à la fois observateur et observé, sujet et objet. Il n'y a pas de distanciation entre le sujet et l'objet, c'est l'homme qui s'étudie lui-même d'où le risque de subjectivité. Il s'ensuit une rupture épistémologique entre les sciences exactes et les sciences humaines. Autrement dit, dans la nature, les mêmes causes produisent les mêmes effets ; il est donc possible de prévoir la manifestation d'un phénomène naturel, alors que l'homme est changeant suivant les circonstances. Si le phénomène naturel se répète, celui de l'homme ne l'est pas. D'ailleurs, dans la classification des sciences d'Auguste Comte, les sciences sociales sont les dernières.

IV. Science et technique

Sur la base d'hypothèses, la science cherche à démontrer l'ensemble de ses affirmations ; elle refuse l'arbitraire et le hasard qui sont une ignorance des causes. La science décrit les choses telles qu'elles sont et non telles qu'elles devraient être. La technique, par contre, est un savoir-faire ; elle est une pratique, une action sur les choses, alors que la science est une théorie, une connaissance. Historiquement, la technique précède la science. Dès que l'homme est apparu sur terre, il s'est mis à produire des outils pour affronter la nature. C'est pourquoi on l'appelle *homo faber* ou animal fabricant d'outils. Mais au cours de l'histoire, les techniques ont évolué, des plus archaïques aux plus modernes. C'est grâce aux techniques sophistiquées que

la science progresse, mais aussi c'est grâce aux avancées scientifiques que la technique se modernise, d'où un rapport intrinsèque entre science et technique. L'évolution des techniques dépend du progrès des connaissances scientifiques et vice-versa. C'est la technique qui fournit à la science les outils nécessaires à ses expériences, ses recherches. Il y a donc une interdépendance entre les deux.

V. Science et éthique

Dans la mesure où les avancées de la techno-science posent des problèmes à l'humanité aussi bien qu'elle arrive à en résoudre, il devient urgent de contrôler la science, de lui définir des garde-fous. On doit pouvoir imposer à la science des limites sur le plan éthique, moral, juridique afin d'éviter que l'homme ne soit prisonnier de ses propres productions, à l'exemple des techniques génétiques, le clonage, la nucléarisation etc. La techno-science a donc une part de responsabilité dans les maux de la société. La science a mis à notre disposition un très grand pouvoir sans nous dire comment l'utiliser. On prête même à Einstein les propos selon lesquels il aurait dit que s'il savait que les résultats de ses recherches feraient des dégâts, jamais il ne serait un scientifique. La science ne s'occupe pas d'éthique ; c'est pourquoi les moralistes, philosophes et hommes religieux peuvent bien apporter quelque chose aux savants. Dès lors, on comprend Jean Rostand qui disait que « *la science a fait de nous des dieux avant que nous méritions d'être des hommes* ».

Conclusion

La science et la technique ont permis de dominer et de maîtriser la nature. Les applications techniques de la science contribuent à l'amélioration des conditions de vie des hommes. Mais la science a des limites, elle ne peut satisfaire tout le désir de savoir de l'homme. Il y a aussi le fait que les sciences font courir de grands risques à l'espèce humaine, surtout avec la prolifération des armes, la pollution de l'environnement etc. Pour cette raison, Karl Popper dit que « *la science n'est pas le domaine de la sécurité, mais de l'insécurité* ». D'où la nécessité de l'épistémologie qui, par sa critique, permet aux sciences de mieux comprendre leurs principes et leurs démarches afin d'augmenter leur objectivité. Mais l'épistémologie vise essentiellement à protéger l'homme pour lui éviter d'être prisonnier de ses propres productions scientifiques.

DOMAINE IV : L'ESTHETIQUE

Introduction

La partie de la philosophie qui traite de l'art est appelée esthétique. L'esthétique est la réflexion sur la nature, les formes et fonctions de l'art. Elle réfléchit également sur le beau, sur la nature de la création des œuvres d'art, sur le rôle et la place de l'artiste dans la société. Le dictionnaire Lalande la définit comme toute « *production de beauté par les œuvres d'un être conscient* ». Le mot esthétique vient du grec aisthesis (sensation). Il fut introduit en 1750 par le philosophe allemand Alexander Gottlieb Baumgarten. Mais avant que l'esthétique ne soit constituée comme discipline, l'homme a toujours produit des œuvres d'art, à l'instar des primitifs qui peignaient des scènes de chasse sur les grottes et les pierres. Le mot art n'a pas toujours désigné les beaux-arts. Il renvoyait à la technique, à toute technique permettant de produire un résultat, d'atteindre un but utilitaire. Ici, l'art est une sorte d'habileté, de savoir-faire, de maîtrise etc. Exemple, l'art culinaire, l'art martial, l'art de gouverner etc. Nous examinerons ici quelques conceptions philosophiques de l'art et les fonctions de l'art. Ensuite, nous répondrons aux questions suivantes : la raison philosophique peut-elle et doit-elle expliquer l'art ? Le langage est-il apte à exprimer ce qu'on ressent face à une œuvre d'art ? Quelles sont les relations entre l'art et la vérité ?

I- L'essence de la création artistique

L'art devrait être pensé en termes de création. Dans les religions révélées, Dieu crée à partir de rien suivant une totale sans détermination aucune. L'art qui vise la création du beau s'affranchit cependant de l'utile, et d'une fin déterminée à l'avance. La modernité a libéré les beaux-arts de telles contraintes, l'esthétique kantienne insistant à la fois sur la liberté de l'artiste et sur l'impossibilité d'expliquer la beauté par la correspondance avec une finalité. Kant lui-même reconnaît que l'art est une création par pure liberté ou alors il y a une liberté qui fait l'art. On comprend alors pourquoi Paul Valéry a pu définir l'art comme une *échappée hors des règles établies*. « *Pas de recettes pour faire un chef-d'œuvre* ». N'est-ce pas pour les mêmes raisons que Jean Dubuffet déclare : « *dans l'art, il faut faire une abstraction de*

toutes les habitudes ». L'artiste susceptible de produire une beauté possède le génie : selon Kant, le génie est plus que le simple talent, il est ce qui donne des règles à l'art, ce qui crée des formes susceptibles d'être imitées, sans se référer par principe à quelque chose déjà existant. Une œuvre d'art correspondant de manière perceptible à un modèle, selon des règles appliquées, sera dite *académique* et pourra susciter de l'agrément, sans plus. Si l'art du génie rivalise avec la nature, ce n'est seulement par son pouvoir de création, mais parce que ses productions peuvent procurer, comme le spectacle de la nature, le sentiment esthétique.

Cela n'empêche pas d'Aristote de définir l'art comme tout agir réglé, comme une certaine habitude d'exécution dirigée par la raison. Dans *l'éthique à Nicomaque*, il écrit : « *tout art consiste à produire, à exécuter, et à combiner les moyens de donner l'existence quelque une des choses qui peuvent être ou ne pas être* ». Cette définition ne permet pas de dire que l'œuvre d'art est d'abord une œuvre de génie. Aristote établit quatre « causes » qui président à la création de l'œuvre d'art (et d'une création humaine en général) : la cause *matérielle* (par exemple, une coupe sacrificielle est faite d'argent) ; la cause *formelle* (la forme de la coupe) ; la cause *finale* (elle est conçue dans un but précis) et la cause *efficiente* (c'est l'homme qui rassemble les trois premières causes pour concevoir l'objet. Pour lui, le génie qui préside la création artistique n'est pas quelque chose qui puisse se léguer ou s'enseigner. L'artiste fait confiance à une faculté essentielle qu'est *l'imagination*. Grâce à elle, l'artiste libère le pouvoir de création et arrive à manifester l'obscur dimension spirituelle de l'homme. Sur ce, l'art diffère de l'artisanat. Ces deux activités historiquement liées contrastent profondément. Car l'artisan fait de l'utilité son premier motif et l'art vise la création du beau. C'est la raison pour laquelle Alain déclare : « *l'artisan est un artiste mais par éclairs* ». Le tableau du peintre est fait pour être regardé et non pour servir à. Alain ajoute que : « *toutes les fois que l'idée précède et règle l'exécution, c'est l'industrie* ».

Si l'art est une technique, un savoir-faire, il suppose donc l'apprentissage d'un certain nombre de règles et de procédés, ainsi que l'acquisition d'une habileté. Il s'oppose aussi bien à la science, qui est un savoir théorique, qu'à la pratique aveugle ou à la routine.

Par conséquent, Emmanuel Kant, philosophe allemand du 18^{ème} siècle, peut être considéré comme celui qui a révolutionné l'esthétique. Dans son ouvrage *Critique de la faculté de juger*, il considère que « *le beau est une finalité sans fin* », c'est à dire que la beauté est en elle-même sa propre fin. Devant une œuvre d'art, on ne demande pas à quoi ça sert, car dit Kant, elle ne sert à rien sinon qu'à susciter un sentiment de plaisir chez celui qui la perçoit. Le beau

est donc désintéressé. Autant il est désintéressé, autant il doit plaire à tout le monde, d'où la formule de Kant : « *le beau est ce qui plait universellement sans concept* ». Mais comment une œuvre d'art peut-elle plaire à tout le monde étant donné qu'elle peut être belle pour un tel et laide pour un autre ?

Freud, pour sa part, a fait une interprétation psychanalytique de l'œuvre d'art. Pour lui, il n'y a pas de mystère car l'art est une forme de sublimation. C'est à dire que les désirs refoulés trouvent dans la création artistique un moyen de s'exprimer. L'art peut donc être considéré comme une manière détournée de satisfaire les désirs inassouvis et refoulés. Si, par exemple, Léonard de Vinci est un grand artiste et sait peindre la femme comme nul ne peut le faire, c'est que, dit Freud, il est un obsédé sexuel. C'est aussi le cas de Toulouse Haurec qui doit son talent au fait qu'il compensait inconsciemment son infirmité en peignant un univers d'acrobates aux jambes souples et agiles. En un mot, selon Freud, ce sont des complexes que nourrissent les artistes à travers leurs œuvres.

II- L'œuvre d'art et la vérité

La philosophie hégélienne propose de voir dans l'œuvre d'art une réalité sensible mais pourvue de signification : la vérité y devient perceptible, sous une belle forme. Ici, il s'agit d'étudier les rapports entre l'œuvre d'art et la vérité. Qui, de l'œuvre d'art ou de la vérité, a plus de valeur ? La question est diversement appréciée. Selon Platon, l'œuvre d'art a plus de valeur que la vérité, mais Nietzsche soutient le contraire. Aux yeux de Platon, puisque l'art est une imitation imparfaite des objets intelligibles, il nous détourne de la quête de la vérité qui est la vocation de l'homme. A son avis, la vérité est du domaine des essences tandis que l'art relève de l'illusion. Pour lui, la quête de la vérité nous détourne du monde sensible pour nous porter à aller chercher quelque chose d'inconnu et relevant d'un monde inaccessible. Par contre pour Nietzsche, il n'y a pas à rechercher une rationalité dans l'art, dont le but n'est aucunement de rechercher la vérité. La recherche de la vérité est trop souvent la marque de l'appétit de la domination ; mais, si elle est sincère, elle mène à renoncer à la présomption d'améliorer l'humanité, de la sauver : la réalité qu'elle découvre est dépourvue de sens, irrationnelle. L'art sert à éprouver le réel autrement que par le prisme de l'intelligence rationnel. Il écrit : « *il faut de temps en temps nous reposer sur nous-même, nous regarder de haut avec de lointain de l'art pour rire, pour pleurer sur nous ; il faut que nous découvrons le héros ainsi que le fou que cache notre passion de la connaissance ; il faut delà nous réjouir notre folie pour rester joyeux de notre sagesse* ». L'art devient un

consentement à l'illusion et delà rend service : sa fonction, c'est de rappeler à l'ordre, c'est de contrecarrer les aspirations intellectualistes qui nous font découvrir la vérité blessante du monde. L'œuvre d'art est alors le témoin de la lucidité dont l'homme est capable, lucidité qui se traduit par le désir de réaffirmer la vie par-delà l'absurdité et la douleur du monde. Elle est l'illusion joyeuse qui permet de vivre quand même. De plus, Nietzsche affirme qu'il n'y a rien à aller chercher derrière les apparences et que c'est des apparences qu'il faut jouir. A l'en croire, l'art nous réconcilie avec le monde dans lequel nous vivons, le monde du désir et des instincts dont nous nous détournons quand nous recherchons la vérité. Et dans une belle formule, il dit : « *nous avons l'art afin de ne pas mourir de la vérité* ». Finalement, nous avons besoin de l'art pour ne pas périr de la vérité.

III- L'art et la réalité

Pendant longtemps, on a pensé que l'art a pour but d'imiter la nature. Platon fut le plus célèbre des tenants de cette thèse. Dans la Poétique, Aristote s'est démarqué de Platon en ce qu'il opéra un retour au monde. Aristote critique son maître et soutient que l'art imite la nature ; mieux, il achève des choses que la nature est incapable de réaliser. Il accorde une place centrale à l'apparence dans la beauté artistique. Il écrit : « *l'art complète en partie ce que la nature ne peut pas achever* ». Pour Platon, l'art est une profonde imitation du réel s'agissant surtout de la poésie et de la peinture où il s'agit de produire en partant de la réalité sensible. Dans l'Académie, l'art y est présenté d'ailleurs comme une *copie, mieux une copie de copie, un reflet de reflet*. Ainsi, on se rappelle de la célèbre exclamation de Blaise Pascal : « *quelle vanité que la peinture qui attire notre admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux* ».

Mais cette conception de Platon est remise en question. En effet, selon Hegel, l'art est un savoir que l'esprit a de lui-même ; il relève de la conscience et non de simple habileté technique. L'imitation ne peut être le but de l'art : « *l'art qui se borne à imiter la nature ne peut offrir qu'une caricature de la nature* ». La création artistique va plutôt au-delà du réel. Par ailleurs, Henri Bergson développe aussi une critique contre l'art imitatif. L'artiste n'imité pas car l'opération de dévoiler est toujours une transposition d'une réalité par laquelle on ruse avec le réel pour en restituer la vérité. Il n'a pas les moyens d'imiter la nature si riche et quasi inimitable. En fait, l'art est plutôt un mensonge qui dit la vérité. Par exemple, le tableau de « l'homme qui marche » en est une illustration car l'homme qui marche n'a jamais eu les deux pieds rivés au sol, aussi la paire de chaussures de Van Gogh n'appartient à aucune

paysanne. Le peintre Paul Klee remarque et précise le but de l'artiste : « *nous révélons la réalité véritable des choses, par suite nous exprimons la croyance que la réalité sensible n'est qu'un phénomène isolé, débordé de façon latente par des autres réalités* ». L'expérience artistique ne peut en aucun cas être une imitation, elle est une tendance à donner une signification aux choses en semblant être une contradiction avec l'expérience rationnelle. L'art ne se plie pas à la règle de l'imitation car, comme le rappelle Hegel, il est une libre contemplation de l'esprit au-delà du désir. Sous ce rapport, l'art ne peut être pensé en termes de mimésis. Oscar Wilde a pu penser que c'est grâce à l'art que la nature nous est devenue plus proche, que nous sommes capables d'entrer en contact avec elle. « *Ce n'est pas l'art qui imite la nature, c'est plutôt la nature qui imite l'art* ».

IV- L'explication psychologique de l'œuvre d'art

Pour Victor Hugo, « *l'art est à l'homme ce que la nature est à Dieu* ». Car en modelant des matériaux comme l'argile, en manipulant la peinture et les couleurs, l'artiste cherche à maîtriser le réel en lui imposant un style, il s'exprime à sa manière. L'artiste crée pour rendre visible ce qu'il porte en lui. L'art est donc une manière de regarder autrement le monde. C'est en ce sens que Paul Klee a affirmé : « *l'art ne reproduit pas le visible, il rend visible* ». Cela veut dire que habituellement, nous voyons et passons devant des choses qui ne nous attirent pas, qui nous échappent, auxquelles nous ne faisons pas attention. Mais il suffit qu'on les représente sur un tableau pour qu'elles attirent l'attention, pour qu'elles soient visibles. Paul Valéry confirme cette idée en disant : « *une œuvre d'art devrait toujours nous apprendre que nous n'avions pas vu ce que nous voyons* ». L'œuvre d'art demeure l'œuvre d'un homme qui a une histoire et qui appartient à une classe sociale et à un milieu. Pour les psychanalystes, à travers une œuvre d'art, on peut savoir qui se cache derrière et sa psychologie, à l'instar de Léonard de Vinci et de Toulouse Haurec qui ne font que transposer leurs personnalités sur leurs tableaux.

Selon Karl Marx, l'artiste appartient à une société, à une classe, à un temps déterminé. En cela, il vit des problèmes qui sont spécifiques à sa société. Son œuvre reflète ses problèmes. Il est une sorte de porte-parole et ses œuvres sont une grille de lecture pour comprendre sa société.

Mais peut-on réellement expliquer la création artistique ? Peut-on rendre compte d'une création ? Peut-on expliquer une œuvre d'art ? Tagor, poète indien, dira non. Il affirme : «

lorsqu'on me demande ce que signifient mes œuvres, comme elles je me tais. Il ne leur appartient pas de signifier, mais d'exprimer ». Kant s'est inscrit dans la même dynamique en disant à propos d'une œuvre d'art : « *sois belle et tais-toi* ». Pour lui, devant une œuvre d'art, on ne peut que s'émerveiller et dire « *Oh, que c'est beau !* ». Kant estime qu'on ne saurait donner des règles à une œuvre d'art, car elle relève de la sensibilité. C'est pourquoi il a dit qu'on ne peut pas avoir une connaissance logique de la beauté.

V/ La théorie du beau chez Kant

Emmanuel Kant, philosophe allemand du 18ème siècle, peut être considéré comme celui qui a révolutionné l'esthétique. Dans son ouvrage Critique de la faculté de juger, il considère que « *le beau est une finalité sans fin* », c'est à dire que la beauté est en elle-même sa propre fin. Devant une œuvre d'art, on ne demande pas à quoi ça sert, car dit Kant, elle ne sert à rien sinon qu'à susciter un sentiment de plaisir chez celui qui la perçoit. Le beau est donc désintéressé. Autant il est désintéressé, autant il doit plaire à tout le monde, d'où la formule de Kant : « *le beau est ce qui plaît universellement sans concept* ». Mais comment une œuvre d'art peut-elle plaire à tout le monde étant donné qu'elle peut être belle pour un tel et laide pour un autre ? Kant affirme que le beau doit, en tout cas, plaire universellement. Certes, il tient compte de l'adage selon lequel les goûts et les couleurs ne se discutent pas. Mais pour lui, la beauté est dans l'objet, il est inhérent à l'objet, à telle enseigne que chacun doit éprouver le même sentiment devant l'objet. A son avis, si la beauté était en nous, il dépendrait alors de notre sensibilité, et le beau ne serait pas universel.

D'autre part, on considère Kant comme le représentant de la théorie de l'art pour l'art différent de l'art engagé. L'art engagé est celui qui est au service d'une cause politique ou sociale alors que l'art pour l'art a uniquement une fonction de produire le beau. Selon Kant, l'art doit être exclusivement au service de l'art, et c'est la même idée que les parnassiens ont développée. Kant insiste, par ailleurs, sur la créativité de l'artiste qui ne doit pas se limiter à une simple imitation de la nature. Il écrit à ce sujet : « *l'art n'est pas la représentation d'une belle chose, mais la belle représentation d'une chose* ». Autrement dit, une chose peut paraître laide dans la nature, mais dès lors qu'elle est représentée sur un tableau, elle devient belle. Et c'est ce que Boileau a si bien expliqué dans cette formule : « *il n'est pas de serpent ni de monstre odieux qui, par l'art, imité, ne puisse plaire aux yeux* ». Donc l'art n'est pas une simple imitation de la nature, mais un rajout, un achèvement. Prenons l'exemple de Guernica, ce célèbre tableau de Picasso où est représenté le massacre de la guerre d'Espagne.

Dans la réalité, ces images inspirent le dégoût ; mais sur le tableau, elles inspirent le beau et plaisent à la contemplation.

VI. Formes et fonctions de l'art

Il y a 9 formes d'art : c'est **la sculpture, l'architecture, la musique, la peinture** (ce sont les arts plastiques) **la poésie, la rhétorique, le cinéma, la télévision et la bande dessinée**. La fonction première ou fondamentale de l'art est la *fonction esthétique*. L'art vise d'abord à produire la beauté, mais en plus de cette fonction esthétique, il a des fonctions thérapeutique, pédagogique, subversive, impressive, expressive, ludique, magico-religieuse, de représentation etc.

L'art a une *fonction thérapeutique* lorsqu'il soigne l'individu ou le soulage de ses maux. En Afrique, par exemple, les cérémonies d'exorcisme (ndëpp) sont thérapeutiques. L'art a une *fonction subversive* lorsqu'il s'inscrit sous le signe de la lutte pour une cause. Par exemple, l'artiste utilise sa plume, sa voix ou son pinceau au service d'une cause. Ici, l'art consiste à éveiller les populations pour les amener à prendre leur destin en main. Frank Kafka de s'interroger en ces termes : « *Si les livres que nous lisons ne nous réveillent pas d'un coup de poing sur le crâne, à quoi bon les lire ?* ». Cette fonction de l'art est *contestataire*. D'ailleurs, toute l'œuvre d'Aimé Césaire dénonce la domination étrangère. Il disait : « *Ma bouche sera la bouche des malheureux qui n'ont point de bouche ; ma voix la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir* ».

L'art a une fonction de *représentation* lorsqu'il immortalise un événement. Il fixe pour l'éternité une réalité qui est vouée à disparaître. Les scènes de chasse et de guerre que les hommes des cavernes ont représentées sur les grottes sont toujours présentes. Cet art est appelée peinture rupestre. Avec cette fonction, l'art vise à lutter contre la mort d'un événement. L'art a une *fonction expressive* lorsque l'artiste exprime, dévoile ses sentiments, ses idées, ses rêves, ses craintes, ses espoirs, ses désespoirs etc. L'artiste les partage avec autrui. Ainsi, faire de l'art, c'est communiquer, sortir de soi-même pour aller vers autrui. La *fonction impressive* intervient lorsque l'artiste suscite des sentiments chez autrui : des sentiments de joie ou de peine, de bonheur ou de dégoût, d'espoir ou de désespoir, de quiétude ou d'inquiétude etc. L'art a une *fonction ludique* lorsque l'objet divertit. Il a une *fonction pédagogique* à travers les fables et les contes.

Pour terminer, signalons qu'une œuvre d'art peut être à la fois belle et utile. Par exemple, une belle coupe peut servir à boire en même temps qu'elle sert d'objet de décoration. Une voiture peut également être belle et servir à son propriétaire. Une mosquée sert de lieu de culture au musulman, et de ce point de vue elle est utilitaire ; mais le touriste ne verra qu'une œuvre d'art de cette mosquée. Mais Théophile Gautier estime qu'« ***il n'y a vraiment de beau que ce qui ne peut servir à rien, tout ce qui est utile est laid*** ». Sa conception n'est pas la même que dans l'antiquité grecque où la beauté d'un objet était liée à son utilité. Socrate explique que les belles choses sont dites belles en raison, soit de leur utilité, soit du plaisir qu'elles procurent, soit des deux à la fois.

L'art nègre, quant à lui, exclut le principe de « ***l'art pour l'art*** ». Senghor avait même soutenu que l'art africain est un « ***art fonctionnel*** ». Pour lui, toute œuvre d'art est un instrument, un moyen en vue d'une fin. Elle n'a donc pas sa fin en elle-même mais hors d'elle. En Afrique, est beau ce qui sert. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les propos d'Alain selon lesquels « ***le beau fleurit dans l'utile*** ».

Conclusion

L'art est l'une des plus anciennes activités de l'espèce humaine. Il n'y a pas eu de civilisation où il n'a joué un rôle. Il est plus que jamais nécessaire à l'équilibre spirituel de l'homme. Tandis que la science est objective, l'art est subjectif. On peut dire, dès lors, qu'il y a la science mais il y a les artistes. Voilà pourquoi Claude Bernard disait : « ***l'art, c'est moi. La science, c'est nous*** ». La vision de l'artiste demeure subjective tandis que la science vise l'objectivité. S'invitant à ce débat, Jean Rostand écrit : « ***si tel savant n'avait pas fait cette découverte, un autre l'eut faite un peu plus tard*** ». Mais si un Picasso n'avait pas vu le jour, nul n'aurait pu produire ses œuvres à sa place.

Qu'est-ce que le commentaire de texte philosophique

Tout comme la dissertation philosophique, le commentaire de texte philosophique est un exercice de compréhension, de réflexion, d'analyse et de discussion. La différence entre les deux réside dans le fait que le commentaire s'applique à un texte qui constitue le prétexte à la réflexion.

Le commentaire de texte comprend trois niveaux de traitement : l'introduction, le développement et la conclusion.

I. **L'introduction**

Dans l'introduction il faut :

- dégager l'idée générale du texte, c'est-à-dire ce qui est en question à travers le texte. Autrement dit, il s'agit ici de déterminer le problème philosophique auquel le texte fait allusion. L'idée générale répond à la question : de quoi parle le texte ?
- Enoncer la thèse de l'auteur (si elle existe, c'est-à-dire quelle position, implicite ou explicite, l'auteur soutient-il dans le texte ?
- Dégager l'articulation formelle du texte, c'est-à-dire les étapes de la pensée de l'auteur. En termes simples, il s'agit d'indiquer la démarche de l'auteur, c'est-à-dire les centres d'intérêt ou les étapes successives de son argumentation. Cette étape correspond au plan dans la dissertation et elle répond à la question : comment l'auteur s'y prend-il pour développer sa pensée ?

II. **Le développement**

Il comprend généralement deux phases : une phase d'explication et une phase de discussion.

- La phase d'explication : Elle est d'une manière générale soit linéaire, soit thématique. Mais en philosophie, c'est la démarche thématique qui est plus usitée car plus conforme à l'esprit philosophique. Expliquer thématiquement un texte, c'est essayer de l'élucider suivant ses propres articulations. Il s'agit tout en gardant à l'esprit que le texte garde sa cohésion, d'expliquer ses idées essentielles en procédant par centres d'intérêt ou idées secondaires. NB :

L'explication de chaque articulation ou centre d'intérêt doit être bouclée par une conclusion partielle et reliée aux autres par une transition.

- La phase de discussion Elle correspond à un examen critique du texte. Cela consiste à montrer l'importance du texte dans le cadre de la pensée philosophique en général. Il s'agit donc de répondre d'abord aux questions suivantes :

- Est-ce que l'auteur innove ?
- Est-ce qu'il récuse des points de vue antérieurs ou est-ce qu'il reprend des idées déjà avancées par d'autres ?
- Dire si le texte est central dans l'ouvrage d'où il est tiré ou s'il existe d'autres parties du livre qui mettent plus en exergue l'idée défendue par l'auteur ;
- Dégager le contexte socio-historique dans lequel l'auteur a écrit son livre.

Bref, il s'agit dans cette phase de faire preuve de détachement par rapport au texte et aux arguments de l'auteur, c'est à dire d'émettre des réserves à un ou quelques arguments de l'auteur. Cela correspond à l'antithèse dans la dissertation. On peut aussi, dans cette phase, confronter ou opposer l'auteur à d'autres qui se sont prononcés sur la même question.

III. **La conclusion**

Elle consiste à :

- Rappeler les idées principales du texte. Cependant il convient de préciser que ce rappel doit être soutenu par l'idée générale.
- Montrer l'opportunité ou non de ce dont il est question dans le texte.
- Montrer la place du texte et les problèmes qu'il, soulève dans l'histoire de la philosophie.

QU'EST-CE QUE LA DISSERTATION PHILOSOPHIQUE
--

La dissertation est un essai de réflexion, d'analyse et de discussion à exprimer dans un langage conforme non seulement aux exigences d'une connaissance rationnelle, mais aussi aux principes du débat intellectuel (rationalité – cohérence – argumentation – démonstration ...). En effet, si dissenter est un exercice scolaire, c'est avant tout au sens fort : comme expression du loisir de penser par soi-même, indépendamment des préjugés et des conventions, en laissant trace écrite à cet essai personnel. Une dissertation est philosophique si elle une argumentation, où l'on pose des questions, avance des réponses, examine des objections, analyse des notions, confronte des idées et des systèmes. La forme originale de la réflexion philosophique est le discours rationnel.

Le but de la dissertation c'est de dégager, à partir d'une question posée, un enjeu et un problème, dont la résolution permettra de répondre à la question.

La dissertation philosophique exige deux qualités fondamentales : les qualités de présentation et les qualités intellectuelles.

Les qualités de présentation

- L'exposé doit être clair et écrit dans un langage concret qui respecte la syntaxe.
- Rester sobre dans l'expression et éviter la grandiloquence et les superlatifs.
- Eviter les fautes et écrire lisiblement.
- Faire des paragraphes mais éviter de morceler l'exposé au risque de donner l'impression de décousu.

Les qualités intellectuelles

- Il n'y a pas de sujet tabou en philosophie. Ainsi toutes les idées sont accueillies avec bienveillance à condition de les conduire de manière cohérente. La cohérence supposant le bon sens et l'esprit logique.
- Il faut avoir de la suite dans les idées.
- Il faut expliquer le sens du sujet avant de le commenter c'est-à-dire avant de donner son point de vue personnel ou de critiquer.
- Il faut maintenir l'effort de réflexion jusqu'à la conclusion pour éviter le relâchement de la pensée. Pour ce faire, il faut éviter les exposés trop longs.

Structure de la dissertation philosophique

La dissertation philosophique comprend trois parties essentielles : l'introduction qui pose le problème, le développement qui s'efforce de le résoudre et la conclusion qui dégage la solution finale.

I. L'introduction

Elle comprend l'entrée en matière, la position du problème ou problématisation et l'esquisse du plan.

- L'entrée en matière. C'est un prétexte ou une constatation à partir de laquelle on pose le sujet. Autrement dit l'entrée en matière prépare la position du sujet.
- La position du problème. Il s'agit de reprendre en les précisant les termes du sujet en les présentant sous forme de problème. Autrement dit, le sujet étant posé, il s'agit d'articuler à sa suite toutes les questions qu'il implique ou entraîne et dont la résolution conditionne la réponse finale. Il s'agit donc de reformuler le sujet de manière à aboutir à des interrogations qui annoncent le plan ou la démarche à suivre pour résoudre le problème posé par le sujet.
- L'esquisse de plan. Il s'agit d'indiquer brièvement le chemin à suivre pour aborder le sujet. Il doit être clair car c'est le fil conducteur qui permet d'aborder d'une manière cohérente et ordonnée les différentes questions posées au niveau de l'introduction.

II. Le développement

Il s'agit de suivre le plan qui est esquissé dans l'introduction. Autrement dit-il s'agit d'argumenter à la suite du plan annoncé. Un argument est une idée développée en vue de prouver quelque chose. Le but de la dissertation étant de résoudre un problème à l'aide d'une argumentation, en conséquence sont à exclure :

- tout défilé de théories résumant les idées des différents auteurs.
- toute pratique qui consiste à prélever une notion et à l'étudier séparément car le développement est un examen systématique des différents aspects du problème posé par le sujet.

En résumé : le développement repose sur l'argumentation, la démonstration et l'illustration : L'argumentation et la démonstration reposent sur une planification du travail en étapes de

résoudre des problèmes posés. L'illustration est une référence aux auteurs et aux exemples pour donner du poids à l'argumentation. Par exemple, les citations donnent du crédit à l'argumentation ; mais parfois il est recommandé de les éclairer par un petit commentaire.

III. La conclusion

Attention !!! Très souvent cette partie du travail est négligée, faute de temps due à une mauvaise utilisation du temps de l'épreuve. Quoi qu'il en soit, une dissertation sans conclusion est un travail inachevé. Tout comme l'introduction, la conclusion comprend trois éléments :

- ✓ La transition récapitulative ou bilan du devoir : il s'agit de récapituler les idées essentielles qui ont été développées dans le corps du devoir.
- ✓ La conclusion proprement dite ou solution finale : il s'agit de répondre à la question posée par le sujet de manière précise. Il s'agit également de donner son point de vue par rapport au problème posé par le sujet.
- ✓ L'ouverture des perspectives : il s'agit de s'ouvrir à des problèmes liés à celui qui vient d'être traité ou d'évoquer des perspectives nouvelles.