

## Compte-rendu des conférences du mercredi 11 janvier 2017

(3<sup>ème</sup> journée de rencontre du secondaire et du supérieur)

### « Existence & Etat »



Une rencontre studieuse à la MSHA (Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine)

Valéry Laurand, directeur du Labo SPH (Science, Philosophie, Humanités), l'initiateur de ces rencontres, accueille le public et les conférenciers, rappelant son attachement à ces journées qui comptent maintenant ses fidèles et profitant de l'occasion pour lancer un appel à contribution pour la prochaine rencontre qui aura lieu, comme auparavant, en juin, avant les écrits du Baccalauréat. Jean-Michel Lespade, notre IA-IPR de philosophie, coorganisateur de ces journées avec l'Appep-Bordeaux ([appepbordeaux@gmail.com](mailto:appepbordeaux@gmail.com)), relaye cette invitation et propose à tous les collègues intéressés de lui envoyer leurs suggestions (contact : [jean-michel.lespade@ac-bordeaux.fr](mailto:jean-michel.lespade@ac-bordeaux.fr)).

Cette année, nous avons consacré les quatre interventions aux notions du programme de l'écrit de l'agrégation interne : « l'Existence et l'Etat ».

Evelyne Gérard, professeur au lycée Michel Montaigne (Bordeaux), a ouvert le cycle de la matinée consacrée à la notion d'existence par une conférence intitulée : « *Des philosophies de l'existence et l'ontologie existentielle de Thomas d'Aquin* ». L'existentialisme est souvent résumé par la formule de Sartre : « l'existence précède l'essence ». Cela donne à penser qu'avant le développement des philosophies existentialistes, tous les auteurs ont soutenu une « ontologie essentialiste », voire une « théologie de l'essence ». Dans ce panorama, la philosophie de Thomas d'Aquin fait exception et mérite d'être redécouverte et

située dans ce qu'Etienne Gilson nomme une « ontologie existentielle ». Le mot « ontologie » ne signifie pas qu'on associe l'existence à une essence ou à une simple idée possible, voire à une pure abstraction. L'existence concerne, de façon privilégiée, une personne, et plus précisément une « union substantielle d'une âme et d'un corps ». Nous existons « en chair et en âme », et comme le dit Etienne Gilson, âme et corps n'existent eux-mêmes que par « l'unité de l'acte existentiel » qui les cause. Cet « acte » renvoie d'ailleurs à l'étymologie d'exister (*ex-sistere*), c'est-à-dire au mouvement « *hors de* » soi, à ce qui se fait « *à partir de* » quelque chose. Or, c'est l'être qui indique souvent cette direction et cette provenance. Ainsi exister, ici, c'est « avoir à être ».

Si la tradition avicennienne considérait l'existence comme un ajout ou un « complément » de l'essence, ce n'est pas ce que défend Thomas d'Aquin sur ce point. Pour lui, « l'existence comprend l'essence » et non pas l'inverse. Etienne Gilson utilise une image pour illustrer ce rapport : l'existence est comme le sommet d'un cône dont la base est l'essence, et le point de contact entre le sommet et la base figure l'Energieia qui unit l'existant singulier avec Dieu, conçu comme « acte pur d'exister ». En effet, « exister est en soi un acte. » Il ne s'agit pas d'y voir un quelconque « Sein-zum-Tode », « être pour [vers] la mort », avec Heidegger : le projet d'exister serait toujours futur et donc le temps de l'existence seulement celui d'un pur possible. Thomas d'Aquin privilégie le présent comme le lieu propre de l'exister en acte. « Exister, c'est devenir pour s'accomplir. » Pour le dire autrement, le temps naît de l'existence et non l'existence du temps. L'existence suppose une présence substantielle. Et c'est à partir de cette présence que se déploient les trois dimensions ou « *ek-stases* » du temps : passé, présent, futur.

Reste à examiner un dernier problème : peut-on penser l'existence en dehors d'une ontologie sans se référer à l'Etre ? Est-ce en continuité ou en rupture avec l'Etre que l'homme existe ?

Sartre et Levinas répondent radicalement : exister, c'est rompre avec l'Etre. Pour Sartre, cela définit même notre liberté, puisqu'exister est comme l'acte de « néantisation » de l'être. Lévinas parle plutôt d'une transcendance, d'un « autrement » ou plutôt d'un « au-delà de l'essence ». La liberté s'accomplit dans la découverte éthique du Tout-Autre, Absolu qui m'enjoint d'exister malgré (ou grâce à) ma finitude. La présence n'est pas le présent « hypostasié » dans une identité à soi, « monade et solitude » (*Le temps et l'autre*, I, §.4), mais son irruption, sa « déchirure » qui manifeste son « commencement ». Heidegger, quant à lui, insiste sur la « différence ontologique » entre l'être et l'étant, pour expliquer qu'exister implique de « poser la question du sens de l'Etre ». Le « Dasein » - notre « être-là » - définit donc notre existence sur le double mode de la manifestation et de « l'appel » de l'Etre – l'essentiel étant la « résolution » (*Entschlossenheit*) et l'attention à la façon de répondre à cet « appel » de l'Etre.

Avec Thomas d'Aquin, l'existence peut être pensée comme le processus d'activation de la puissance d'agir déjà présente dans l'existant – force qu'il faut chercher dans l'Etre, qui est alors provenance, source, fondement, et fin de l'existence.

Bruce Bégout, maître de conférences (UBM), s'est interrogé, quant à lui, sur cette « dualité persistante dans la phénoménologie » : « Vie et existence ». En effet, le premier réflexe est d'y lire une opposition irréconciliable, la « vie » cristallisant l'attitude d'un naturalisme naïf dont l'existence devrait précisément se débarrasser pour être authentiquement. La vie est alors réduite au seul aspect « biologique » ou « organique » du vivant. En ce sens, l'existant véritable, selon Max Scheler, se doit d'être « ascète de la vie » (*Situation de l'homme dans le monde*, p. 67), c'est-à-dire capable de se détacher des pesanteurs qui entravent la vie véritable de l'esprit.

Pourtant, la phénoménologie intègre la vie au cœur de l'existence, à condition de la comprendre comme « Erneuerung », « renouveau », expérience d'une « vita nova », possibilité d'une « vie nouvelle ».

Ce qui fait difficulté, c'est le sens qu'on donne à la « facticité ». Dès son cours de Fribourg sur *L'herméneutique de la facticité*, Heidegger y trouve le *situs* de l'existence dans son rapport au temps. En effet, la *Geschichtlichkeit* ou « historicité » de l'existant signifie deux facticités opposées : pour l'une – inauthentique – le fait d'exister est « historique » et se définit par « ce qui a été », comme pure répétition du passé en vue d'une simple utilité technique -, tandis que pour l'autre – authentique – l'existence est une « ouverture à ce qui peut advenir ». Dans ce dernier cas, le passé peut faire l'objet d'une « reprise », mais de façon négative, au sens où le passé nous montre toutes les potentialités qui n'avaient pas encore été actualisées et qui s'offrent maintenant à moi pour agir. Exister signifie donc authentiquement se projeter dans un futur en rupture avec les impossibilités du passé et en adéquation avec ma décision présente de faire advenir quelque chose de nouveau.

Husserl part, quant à lui, d'une autre historicité et facticité : celle de la « crise » des sciences qui implique un « renouveau » de la culture et de la vie. La situation historique est en quelque sorte le « lieu » où nous devons chercher « l'anhistorique », l'idéalité ou la rationalité en germe. En effet, la crise s'explique par le fait que nous ne considérons la vie que comme une « histoire », c'est-à-dire comme une pure « traditionnalité » ou « transmission non-critique » ; si nous la considérons, au contraire, comme un mouvement dont le Logos est comme le *Telos*, dont la rationalité semble être le but ultime, alors nous pourrions sortir de la « crise » et exiger une restauration de l'idéal d'apodicticité de la raison – ce qui doit être « l'effort » de tout philosophe, mais en particulier l'œuvre de quelques « grands génies » qui accomplissent et assument cette vocation universelle du Logos. Une césure radicale avec l'histoire conçue comme simple tradition est donc nécessaire pour faire surgir en son sein le renouveau d'une raison dont l'exigence reste celle d'une auto-fondation ou d'une autojustification.



**Un moment convivial à la *Ferme du Compostelle*.**

Après des échanges riches qui ont pu se prolonger autour d'un déjeuner convivial, nos conférences ont repris, l'après-midi, autour de la notion d'Etat.

Harold Bernat, professeur au Lycée Montesquieu (Bordeaux), propose une réflexion intitulée : « Pensée d'Etat, pensée de l'Etat ». Bien souvent, en parlant de l'Etat, nous véhiculons une « pensée d'Etat » sans nous en rendre compte. A la manière de nos élèves qui arbore des sigles anarchistes, mais, lorsqu'ils sont interrogés dans l'institution scolaire, ne voient dans l'anarchie qu'un désordre qui engendre une violence contre laquelle il faut protéger l'Etat. Pierre Bourdieu nous exhorte à nous « réapproprier ces catégories de la pensée d'Etat que l'Etat a produites et inculquées en chacun de nous, qui sont produites en même temps que l'Etat se produisait et que nous appliquons à toutes choses, et en particulier à l'Etat pour penser l'Etat, en sorte que l'Etat reste l'impensé, le principe impensé de la plupart de nos pensées, y compris sur l'Etat. » (*Sur l'Etat, cours au collège de France 1989-1992*). Peut-il y avoir une pensée sur l'Etat qui ne soit pas une pensée d'Etat ? C'est le problème à résoudre.

Le piège, c'est qu'en cherchant à esquiver la pensée d'Etat nous donnons corps parfois à un Etat qui n'existerait pas sans notre propre pensée : « les hommes pensent l'Etat, et cette pensée lui donne l'être » (Georges Burdeau, *L'Etat*). Pour éviter cet écueil, il faudrait pouvoir étudier ce qui fait naître cette pensée, adopter une démarche génétique, pour aller à la racine de ce qui n'est, au départ, qu'une idée qui produit, par la suite, un « effet d'Etat ». La naissance de cette idée peut trouver une illustration avec le développement de la « Raison d'Etat », en particulier avec le passage d'un intérêt pour la morale à une morale de l'intérêt. C'est, par exemple, l'attitude de la France, lorsqu'elle décide de s'allier aux Turcs et aux Réformés pour mener la guerre contre la très catholique Espagne. Face aux critiques, Richelieu justifie son choix et se peint dans la pièce de théâtre *Europe* sous les traits d'un homme d'Etat, et n'hésite pas à se ranger lui-même parmi les « sages politiques ».

Il ne s'agit pas de dire que l'Etat signifie la violence, mais plutôt son « monopole » en terme de « légitimité », pour paraphraser la formule de Max Weber – et à la condition de comprendre que cette violence agit essentiellement dans la sphère du symbolique. Pourtant, certaines violences « symboliques » sont parfois aussi violentes – voire plus – que l'acte lui-même. Par exemple, pour venger l'assassinat en 1548 de Tristan de Moneins, lieutenant général de Guyenne, par les bordelais qui s'étaient insurgés contre la gabelle, le connétable de Montmorency obligea les jurats et les notables de la ville à aller déterrer avec leurs ongles son corps, à s'agenouiller devant lui et à l'enterrer dans l'endroit le plus apparent du chœur de la cathédrale. De façon étonnante, Montaigne, témoin de l'événement dans sa jeunesse, explique que l'hésitation et la faiblesse de Moneins sont la cause de ce déchaînement de violence : « Cherchant à conniller et se desrober, il les enflamma et appela sur soy » (*Essais I, 24 Divers Evenemens de Mesme Conseil*).

La pratique de l'homme d'Etat suppose ainsi de connaître la nature de l'homme avant même de penser l'Etat. C'est en ce sens que l'anthropologie de Hobbes au chapitre XIII du *Léviathan* le conduit à invoquer, au-delà du raisonnement, « l'expérience » de chacun :

« Aussi, faisant un retour sur lui-même, alors que partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, qu'allant se coucher, il verrouille ses portes ; que, dans sa maison même, il ferme ses coffres à clef ; et tout cela sachant qu'il existe des lois, et des fonctionnaires publics armés, pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits : qu'il se demande quelle opinion il a de ses compatriotes, quand il voyage armé ; de ses concitoyens, quand il verrouille ses portes ; de ses enfants et de ses domestiques, quand il ferme ses coffres à clef. N'incrimine-t-il pas l'humanité par ses actes autant que je le fais par mes paroles ? » (trad. F. Tricaud, Paris, Editions Sirey, p. 125). L'Etat se constitue donc sur ces passions humaines et en joue pour imposer sa « pensée » ou faire son « effet ».

De ce point de vue, l'étude de la légende du Grand Inquisiteur, dans le roman de Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, est fort instructive sur l'évolution de la pensée d'Etat au

XIXe siècle. Le Grand Inquisiteur, dans l'ordre dialectique, se situe après Richelieu, non avant. Devant la cathédrale de Séville, Jésus ramène un enfant mort à la vie. Témoin du miracle, le Grand Inquisiteur jette l'homme dans un cachot. Peter Sloterdijk commente en ces termes :

« il s'agit de la réplique de l'homme politique au fondateur d'une religion ; d'un point de vue plus profond, c'est l'anthropologie qui règle ses comptes avec la théologie, l'administration avec l'émancipation, l'institution avec l'individu. (...) L'homme a besoin d'ordre, l'ordre a besoin de domination, et la domination a besoin du mensonge. » (*Critique de la raison cynique*, 1981)

La pensée d'Etat est le résultat de ce syllogisme imparable. La réponse de Jésus instaure une autre logique, celle d'un amour sans parole : « Mais soudain le Prisonnier s'approche en silence du vieillard et doucement baise ses lèvres exsangues de nonagénaire. C'est toute la réponse. Le vieillard tressaille. Quelque chose bouge à la commissure de ses lèvres. Il se dirige vers la porte, l'ouvre et Lui dit : « *Va et ne reviens plus... ne reviens pas... ne reviens jamais, jamais.* » (*Les frères Karamazov*).

Dans une logique nietzschéenne, nous pourrions lire cette « réponse » comme l'annonce de la mort conjointe de Dieu et de l'Etat.

Pour Harold Bernat, il faut y lire plutôt « une tension tragique irréconciliable entre l'érotique de la pensée et la pensée d'Etat ». Mais, si nous suivons sa conclusion, le penser philosophique ne serait pas en situation de force : « La pensée d'Etat se porte à merveille, l'incarnation de la pensée beaucoup moins... »

La journée s'est conclue par une présentation de Jauffrey Berthier, maître de conférences (UBM), intitulée : « Une ontologie de l'Etat ? Hobbes et la matière de la République ». Les commentateurs insistent souvent sur le rôle instituant de la volonté humaine, « cause totale » de la cité, source de l'institution de l'Etat, selon un modèle mécaniste et « artificialiste ». La convention serait ainsi, chez Hobbes, condition et effet du corps politique et l'Etat devrait pouvoir se construire, se reconstruire ou même se déconstruire, comme on le fait d'une montre.

Mais la volonté est elle-même causée extérieurement et, comme le déclare Hobbes dans sa controverse avec Bramhall, « un homme ne peut pas déterminer aujourd'hui la volonté qu'il aura de faire une action quelconque demain » (*Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, ed. Molesworth, vol. V, p.209). Il faut remonter encore au-delà de la volonté pour penser les fondements de l'Etat, et parvenir aux constituants qui le composent (les citoyens comme la République ou les personnes morales), tous corps parmi les corps dans un univers matériel.

Au-delà de la lecture dualiste de Léo Strauss ou d'Yves-Charles Zarka, opposant une « méthode » matérialiste réservée à l'étude de la nature, et une thèse « volontariste » réservée à l'explication de l'institution artificielle du corps politique, Jauffrey Berthier propose une véritable « ontologie matérielle de l'Etat », conforme aux déclarations de Hobbes lui-même selon qui : « Le monde [...] est corporel [...] ; en conséquence, chaque partie de l'univers est corps, et ce qui n'est pas corps n'est pas partie de l'univers, et parce que l'univers est tout, ce qui n'en fait pas partie n'est rien et par conséquent n'est nulle part » (*Léviathan XLVI*, trad. 684).

Si le corps politique est un corps parmi les corps, il faut donc l'étudier en physicien, *more geometrico*. Mais une telle « géométrie politique » ne permettrait de dire que ce que doit être l'Etat ; sans donner les moyens pour réaliser ce « devoir-être » de la République. L'hypothèse d'un état de nature rendant nécessaire la constitution de l'Etat suppose en même temps la prévision des conditions de l'obéissance. D'où le paradoxe d'un Etat indispensable à notre tranquillité, c'est-à-dire tel qu'on ait « peur » s'il devait disparaître, et en même temps

ayant assez d'autorité pour inspirer l'effroi, c'est-à-dire agir sur les esprits comme un corps agit sur un autre corps selon une force contraignante. En somme, l'Etat, dans sa matérialité, définit la puissance de stabilisation des relations de pouvoir, un équilibre des forces.

L'équation à résoudre est claire : « si les hommes ne connaissent pas leur devoir, qu'est-ce qui pourra les forcer à obéir aux lois ? Vous dites une armée. Mais qu'est-ce qui forcera l'armée ? » (*Behemoth*, Seaward (ed.), p. 183). Nous pourrions répondre : « la loi naturelle ». Mais comme elle s'oppose parfois à nos passions, il faut encore que les devoirs soient respectés grâce à l'éducation que nous recevons. L'Ecole doit contrebalancer l'emploi de la force armée par une autre passion, par un « attachement » à la fois matériel et institué : « the love of obédience », l'amour passionné de l'obéissance. Encore faut-il s'accorder sur l'objet de l'enseignement. C'est pourquoi sur le frontispice de l'édition du *Léviathan*, nous voyons, à droite du glaive (qui représente la force armée), sous le sceptre en forme de crosse (représentant le pouvoir spirituel), une Université où l'on enseigne.

Nul doute qu'une réforme de cette institution aurait permis d'y enseigner « la matière de l'Etat »...

