

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

74^e année – N°2 – mars-mai 2024

2024/2

Un philosophe grec nommé Marcel Conche

Philippe Granarolo, Lycée Dumont d'Urville, Toulon

Pourquoi la métaphysique ?

Bernard Jolibert, INSPE de La Réunion

Pratique et enseignement de la philosophie
dans la pensée de Karl Popper

Alain Firode, INSPE Hauts-de-France, Villeneuve d'Ascq

Morale et religion chez Kant

Lahouari Addi, IEP de Lyon

Le « pouvoir du peuple » : un leurre idéologique ?

Aurélien Liarte, lycée international de Valbonne

L'appropriation du positivisme logique et la
question métaphysique chez Feng Youlan 馮友蘭

Yanling Luo, HIPHIMO, Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Exercer l'esprit critique au cinéma : analyse de
la figure d'Alan Turing dans *Imitation Game*

Julien Olive, Lycée d'Altitude, Briançon

VARIA

Le métier



L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

Directrice de la publication :

Marie Perret, présidente de l'Association.

Secrétaires de rédaction :

Blaise Bachofen, Michel Delattre, Pierre-Luc Desjardins, Nicolas Franck, Bertrand Nouaïlles, Vincent Renault.

Comité de lecture :

Blaise Bachofen, *MCF CY Cergy Paris Université*
Valérie Bonnet, *Lycée Grand-Air, Arcachon*
Didier Brégeon, *Lycée Cornat, Valognes*
Michel Delattre, *Sciences Po Saint-Germain-en-Laye*
Pierre-Luc Desjardins, *Lycée Alexandre-Dumas, Saint-Cloud*
Nicolas Franck, *Lycée La Folie Saint-James, Neuilly*
Pierre Hayat, *hon. Lycée Jules-Ferry, Paris*
Jean-Louis Lanher, *hon. Lycée du Parc, Lyon*
Raïssa Maillard, *Inspé de Bordeaux*
Bertrand Nouaïlles, *Lycée Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand*
Marc Pavlopoulos, *Lycée Jean-Jaurès, Reims*
Simon Perrier, *hon. Lycée Marceau, Chartres*
Vincent Renault, *Lycée Louis-Barthou, Pau*
Gérard Schmitt, *hon. Lycée Chopin, Nancy*
André Simha, *IA-IPR hon.*
Patricia Verdeau, *Inspé de Toulouse*

Les propositions d'articles, d'une longueur de 30 000 signes maximum, doivent être envoyés à l'adresse revue@appep.net. La ligne éditoriale de la revue et les appels à contribution sont accessibles sur le site de l'association : www.appep.net.

Tarifs :

Le tarif de l'adhésion à l'Association dépend de l'indice de rémunération. L'adhésion comprend l'abonnement à la version électronique de *L'Enseignement philosophique*.

Pour un abonnement à la revue imprimée : supplément de 25 €

15 € : jusqu'à l'indice 455

20 € : de 455 à 515

25 € : de 515 à 600

30 € : de 600 à 760

35 € : au-delà de 760

30 € : professeurs honoraires.

Le numéro :

15 € + 3 € de frais d'envoi, TTC.

Abonnement sans adhésion à l'association :

49 € pour la France :

64 € pour l'étranger (46 € + 18 € de frais de port).

Les suppléments de soutien sont reçus avec reconnaissance.

Règlement : tout règlement doit être libellé à l'ordre de l'Association des Professeurs de Philosophie, CCP N° 0760482 S 020.

Toute correspondance relative aux cotisations et aux abonnements doit être adressée à la Trésorière de l'Association : Audrey Pomarès, 45 boulevard Soult, 75012 Paris

La Directrice responsable :

Marie Perret, 147 rue de Bercy, 75012 Paris

Maquette et illustration : Gilles Vérant – verant@wanadoo.fr

Réalisation : Atelier 7F – www.atelier7f.com

Impression : Corlet imprimeur

CPPAP : N° 0724, G 84794

ISSN 0986-1653

Dépôt légal : 2^e trimestre 2024



SOMMAIRE

ÉDITORIAL

- 3 L'épreuve de philosophie :
un coefficient qui n'est pas à la hauteur

QUESTIONS DE PHILOSOPHIE

- 9 Philippe GRANAROLO, *Un philosophe grec nommé Marcel Conche*
- 21 Bernard JOLIBERT, *Pourquoi la métaphysique ?*
- 35 Alain FIRODE, *Pratique et enseignement de la philosophie dans la pensée de Karl Popper*
- 47 Lahouari ADDI, *Morale et religion chez Kant*
- 59 Aurélien LIARTE, *Le « pouvoir du peuple » : un leurre idéologique ?*
- 73 Yanling LUO, *L'appropriation du positivisme logique et la question métaphysique chez Feng Youlan 馮友蘭*

LE MÉTIER

- 89 Julien OLIVE, *Exercer l'esprit critique au cinéma : analyse de la figure d'Alan Turing dans Imitation Game*

RECENSION

- 103 Juliette CHICHE, Patrick Wotling, *Nietzsche. La conquête d'une pensée*

BULLETIN DE L'ASSOCIATION

- 111 Défendre l'offre publique dans le supérieur
- 113 Nouveau programme d'Enseignement Moral et Civique : des avancées et de sérieuses incertitudes
- 115 Lettre au groupe d'élaboration du projet de programme d'EMC
- 117 Compte rendu de la réunion de consultation sur le programme d'Enseignement Moral et Civique
- 123 Compte rendu de la Régionale de Bordeaux avec la DEC

- 126 Réforme de la formation initiale et du recrutement
des professeurs : un sérieux risque pour les licences
de philosophie et une menace pour le Capes

INFORMATIONS

- 131 Livres reçus
134 Libre accès aux livres d'Alain Vinson

APPELS À CONTRIBUTION

- 139 Le sexe
140 La violence

L'ÉPREUVE DE PHILOSOPHIE : UN COEFFICIENT QUI N'EST PAS À LA HAUTEUR

L'épreuve de philosophie est la seule épreuve terminale commune à tous les élèves de la voie générale et technologique. Même si cette épreuve n'est plus absurdement isolée au mois de juin comme ce fut le cas l'an passé, sa place dans le baccalauréat n'en demeure pas moins fragilisée par le faible coefficient qui lui est affecté. Celui-ci est seulement de 8 sur 100 dans la voie générale et de 4 sur 100 dans la voie technologique.

Ce coefficient est une anomalie. Il est en effet incompréhensible qu'il soit inférieur à celui des épreuves anticipées de français (10 sur 100). Il est plus incompréhensible encore qu'il soit plus faible que celui de l'épreuve du grand oral (10 sur 100).

Rappelons qu'aucune heure n'est inscrite dans les emplois du temps pour la préparation du grand oral. Si les professeurs de spécialité ont pu, l'année dernière, entraîner leurs élèves à cette épreuve entre mars et juin, ils ne pourront plus le faire cette année. Comment peut-on attribuer à une épreuve orale à laquelle les élèves doivent s'entraîner seuls un coefficient plus lourd qu'à une épreuve écrite à laquelle ils se préparent chaque semaine avec leur professeur ? Pour corriger chaque année l'épreuve de philosophie au baccalauréat et avoir déjà siégé dans un jury de grand oral, je peux témoigner que les deux épreuves, en outre, n'ont pas du tout le même niveau d'exigence et sont très loin d'offrir les mêmes garanties de rigueur et d'équité. Si l'épreuve de philosophie permet

d'évaluer le sérieux d'un travail, il est en revanche très difficile de déterminer si un candidat se présentant au grand oral a fait des recherches personnelles sur la question qu'il présente ou s'il a appris, quelques jours avant, un contenu trouvé sur l'un des nombreux sites internet proposant des exposés clé en main. Si les réunions d'entente et d'harmonisation permettent d'assurer l'équité de la correction de l'épreuve de philosophie, il est en revanche beaucoup plus difficile de s'accorder avec le collègue d'une autre discipline qui siège dans le même jury de grand oral sur les exigences qu'on est en droit d'avoir vis-à-vis des candidats, tant les attendus de cette épreuve sont flous. Les oraux, qui plus est, s'enchaînent à une cadence telle que les examinateurs n'ont pas le temps de se concerter sur les qualités de la prestation qu'ils viennent d'entendre.

Le coefficient attribué à l'épreuve de philosophie ne rend pas justice au travail que les élèves doivent accomplir pendant leur année de terminale. Pendant toute cette année, il leur est demandé de réfléchir sur des notions communes (telles que la vérité, la liberté, la justice, l'art, la technique) et de se confronter aux écrits des philosophes. Les élèves apprennent à expliquer des textes forcément difficiles, à conceptualiser et à construire leur pensée de façon rigoureuse. Saisir les enjeux d'une question que tout un chacun pourrait se poser, interroger ce qui semble au premier abord évident, soutenir une hypothèse en faisant apparaître ce qu'elle présuppose et ce qu'elle implique, évaluer la solidité d'une opinion, exprimer une idée dans une langue écrite claire et précise, veiller à la logique du raisonnement, prendre appui sur l'analyse d'un philosophe pour construire une pensée en première personne : tel est le travail patient et exigeant que les élèves réalisent pendant leur année de philosophie à raison de quatre heures hebdomadaires dans la voie générale et de deux heures dans la voie technologique. Les professeurs de philosophie sont malheureusement nombreux à constater que la faiblesse du coefficient incite peu les élèves à s'engager avec sérieux et constance dans ce travail pourtant si nécessaire à leur formation intellectuelle.

Mais ce coefficient ne rend pas non plus justice au travail de correction que les professeurs de philosophie accomplissent pendant l'année scolaire pour préparer leurs élèves à l'épreuve. Il faut en prendre la mesure. En moyenne, un professeur de philosophie a la responsabilité de cinq classes de terminale, généralement de 35 élèves. Lorsqu'il donne trois devoirs par trimestre, il corrige près de 1600 copies pendant l'année scolaire. À cette charge vient s'ajouter, au mois de juin, la correction, dans un délai très contraint, d'un lot de 125 à 140 copies de baccalauréat. Comment ne pas se décourager quand on rapporte ce travail chronophage à un si faible coefficient ? Au regard de la lourdeur de la tâche et du temps qui lui est consacré, ce coefficient est même humiliant.

Les professeurs de philosophie attendent du ministère une revalorisation substantielle du coefficient de l'épreuve de philosophie. Les dernières réformes ont considérablement dégradé leurs conditions de travail. Cette reconnaissance serait, à cet égard, la moindre des choses. Elle serait aussi le signe que l'enseignement de la philosophie, fragilisé par la disparition

de la filière littéraire, ne compte pas pour rien. La philosophie est plus que jamais précieuse. À l'heure où se développe l'intelligence artificielle, elle donne l'occasion d'éprouver et d'exercer sa pensée en s'interrogeant et en traçant un chemin propre ; à l'heure des réseaux sociaux, elle apprend que réfléchir n'est pas réagir ; dans un contexte de crispations communautaires, elle invite à instaurer un rapport distancié à ses représentations spontanées et à penser en se mettant à la place de tout autre. En affectant un coefficient décent à l'épreuve de philosophie, cet apport irremplaçable serait institutionnellement reconnu.

Marie Perret

Présidente de l'Appel

Texte publié dans *Le Monde* le 30 avril 2024¹

1. https://www.lemonde.fr/societe/article/2024/04/30/bac-2024-le-faible-coefficient-affecte-a-l-epreuve-de-philosophie-est-une-anomalie_6230714_3224.html

QUESTIONS DE PHILOSOPHIE

9 Philippe GRANAROLO

Un philosophe grec nommé Marcel Conche

En 2002, à Nice, Marcel Conche a prononcé une superbe conférence : « La raison philosophique vers son avenir grec ». Mon propos vise moins à cautionner ce titre qu'à démontrer en quoi Marcel Conche lui-même est un philosophe grec. Il est Grec parce que sa philosophie part de l'expérience universelle des hommes, parce qu'elle est problématique, sceptique, tragique, parce qu'elle va du tragique à l'ironie, et parce que sa sagesse est celle de Pyrrhon. Nous exposerons pour mieux justifier notre affirmation les grands traits de sa métaphysique de l'apparence et de sa métaphysique de la Nature.

21 Bernard JOLIBERT

Pourquoi la métaphysique ?

Y a-t-il encore un sens à s'intéresser à cette partie traditionnelle de la philosophie qu'on nomme « la Métaphysique » ? Les sciences, sciences de l'homme comprises, doivent apporter des réponses positives, mesurables et observables aux questions que les hommes se posent. Quant aux autres inquiétudes, la religion est là pour leur apporter des apaisements définitifs. La réflexion métaphysique ne semble pas sérieuse. Mérite-t-elle qu'on y consacre du temps ? En dépit de ces incertitudes, peut-être reste-t-elle essentielle parce qu'elle place l'existence humaine face à ses propres limites et que, comme le rappelait Kant, les questions qu'elle invite à se poser « n'ont jamais de fin ».

35 Alain FIRODE

Pratique et enseignement de la philosophie dans la pensée de Karl Popper

La philosophie poppérienne nous invite à entendre différemment l'exigence, fréquemment formulée par les critiques de l'enseignement philosophique classique, de sortir la philosophie de l'univers clos où l'a cantonnée la tradition académique.

La réalisation de ce projet, chez Popper, ne passe pas par le recentrage de la philosophie sur les questions pratiques, d'ordre éthique ou social, mais par la reconstitution du lien qui unissait, chez les premiers physiciens-philosophes grecs du VI^e siècle av. J.-C., pensée philosophique et pensée scientifique.

47 Lahouari ADDI
Morale et religion chez Kant

La théorie de la religion de Kant fait partie de sa philosophie morale exposée dans son livre *Critique de la raison pratique*. Elle est détaillée dans son ouvrage *La religion dans les limites de la seule raison*, dont on dit qu'il constitue la quatrième critique. Son originalité réside dans le dualisme distinguant la religion du culte religieux qui, poussé à l'extrême, mène, selon lui, au fanatisme et au mysticisme. Ce qu'il reproche au culte, c'est qu'il fait du croyant un moyen pour une fin eschatologique. Son approche construit une base solide à la sécularisation qui n'exclut pas la croyance en Dieu lorsqu'elle n'est pas intéressée.

59 Aurélien LIARTE
Le « pouvoir du peuple » : un leurre idéologique ?

Dans le contexte actuel de remise en cause des démocraties, cet article interroge l'idée de « pouvoir du peuple ». L'objectif est de montrer que la démocratie n'est pas d'abord un projet idéologique de domination, soit de la part des classes défavorisées contre les élites sociales, soit de la part de l'Occident sur le reste du monde. Il s'agit plutôt d'un effort, potentiellement universel mais constamment à reprendre, pour préserver les libertés contre les abus de pouvoir et garantir la dignité des plus faibles.

73 Yanling LUO
L'appropriation du positivisme logique et la question métaphysique chez Feng Youlan 馮友蘭

L'objet de l'article est d'étudier la manière comment le positivisme logique a été introduit et appliqué au début du XX^e siècle dans l'enseignement de l'histoire de la philosophie chinoise par Feng Youlan (馮友蘭). L'étude examine le sens de la rationalité que le philosophe a mobilisé en vue de la recherche philosophique. Elle explore ensuite les méthodes qu'il emprunte pour refonder une métaphysique chinoise.

UN PHILOSOPHE GREC NOMMÉ MARCEL CONCHE

Philippe GRANAROLO

Honoraire, Lycée Dumont d'Urville, Toulon

En 2002 à Nice, lors du Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Marcel Conche a prononcé une superbe conférence : « La raison philosophique vers son avenir grec ». Voici les quelques lignes par lesquelles il concluait :

La Nature ne cesse pas d'être ; elle est ce qui demeure. Je cesserai d'être, mais qu'il soit vrai que j'ai été, cela demeurera toujours [...]. Car, ayant vécu – et, à mon âge, on peut considérer que l'on a la vie derrière soi –, par là même je fais échec à la mort. Je l'ai piégée. Désormais la mort viendra trop tard. Ma vie a été et, ayant été, elle est pour l'éternité. « Elle est pour l'éternité » : qu'en est-il de cet « être » ? Ici je vois poindre tout un essaim de questions. Je m'arrête, car je n'ai pas encore une ruche pour recueillir cet essaim¹.

Mon propos ne vise pas à justifier l'affirmation selon laquelle la philosophie serait en chemin vers son avenir grec (sur cette question, je renvoie à cette conférence de 2002), mais à démontrer en quoi Marcel Conche lui-même est un philosophe grec ; qu'il est, dans la seconde moitié du xx^e siècle et dans les deux premières décennies du xxi^e siècle, l'héritier d'Homère et des antésocratiques, le fidèle disciple d'Anaximandre, d'Héraclite, de Parménide, de Pyrrhon, etc.

MA LONGUE AMITIÉ AVEC MARCEL CONCHE

Au début des années 2000, je me suis rendu à Treffort, village de l'Ain situé à une quinzaine de kilomètres de Bourg-en-Bresse, avec mon ami Jean-Claude Grosse, directeur du théâtre des Comoni au Revest. Marcel Conche y résidait alors la plus grande partie de l'année. Il nous a fait l'immense cadeau de nous consacrer un peu de son temps, il nous a autorisés à

1. Conférence publiée dans M. Conche, *Avenir de la raison/Devenir des rationalités*, Paris, Vrin, 2004, p. 100.

enregistrer nos conversations, et grâce à ces moments exceptionnels, j'ai pu pénétrer mieux que par la seule lecture de ses œuvres la richesse d'une pensée dont l'avenir retiendra sans aucun doute qu'elle est l'une des plus fécondes du ^{xx}^e siècle. C'est à l'occasion d'une de ces rencontres que Marcel Conche me fit l'honneur de me demander une préface à ses écrits sur Heidegger réédités en 2004 par « Les Cahiers de l'Égaré » sous le titre *Heidegger par gros temps*².

Quelques années plus tard, en 2007, à l'âge de 85 ans, il abandonne tout, son domicile, sa riche bibliothèque de Treffort, sa famille, ses relations, pour rejoindre la jeune Émilie en Corse. C'est là que je l'ai à nouveau rencontré et que j'ai eu le bonheur de l'interviewer au théâtre de Bastia sur le thème du temps, lors d'une journée philosophique organisée par l'un de mes amis bastiais.

Déçu par Émilie, dont il attendait simplement l'attention qu'elle lui avait promise et un peu de son temps, il quitte la Corse pour se réinstaller non pas à Treffort, mais en Corrèze, à Altiliac, dans la maison voisine de celle de son enfance. C'est à Altiliac que je lui ai rendu visite à trois reprises, entre 2009 et 2015, et que notre amitié s'est consolidée.

VIE ET ŒUVRES

Marcel Conche est né le 27 mars 1922 à Altiliac, en Corrèze, dans une famille de petits cultivateurs. En raison de ses origines sociales très modestes, il fréquente le cours complémentaire de Beaulieu-sur-Dordogne, où il est remarqué par ses enseignants, ce qui l'amène à l'école normale de Tulle, puis au lycée de cette ville où il obtient son baccalauréat. Après un début de carrière comme instituteur, il fait le choix de rejoindre la faculté des lettres de Paris, où il obtient l'agrégation de philosophie. Sa carrière est aisée à résumer : trois lycées où il enseigne la philosophie dans les classes terminales (Cherbourg, Évreux et Versailles), puis un poste d'assistant de philosophie à la faculté des lettres de Lille, sous la direction d'Éric Weil, enfin une chaire en Sorbonne où il exerce de 1969 à 1988. Marcel Conche est mort le 27 février 2022 à Treffort exactement un mois avant son centième anniversaire.

Sa bibliographie se divise en trois ensembles : une quinzaine d'ouvrages consacrés à des philosophes, grecs pour la plupart, souvent retraduits par ses soins ; quelques livres, peu nombreux, dans lesquels il expose sa propre philosophie ; et enfin un troisième groupe de publications proches de l'autobiographie intellectuelle.

Concernant le premier ensemble, on peut retenir que c'est en 1964, à l'âge de quarante-deux ans, que Marcel Conche, ayant lu Montaigne pour la première fois, publie *Montaigne ou la conscience heureuse*, chez Seghers. Mécontent de cet éditeur, il crée les Éditions de Mégare, qu'il inaugure en 1973 avec son livre *Pyrrhon ou l'apparence*. Les Presses universitaires de

2. M. Conche, *Heidegger par gros temps*, préface de P. Granarolo, Le Revest, Éditions Les Cahiers de l'Égaré, 2004.

France (PUF) rééditent, à partir de 1986, les titres initialement parus aux Éditions de Mégare. Ses livres sur Homère, sur Héraclite, sur Épicure, sur Lucrèce sont des ouvrages de référence. En 2002, il a traduit et commenté le *Tao Te King* de Lao-Tseu : deux ans auparavant, il avait décidé d'apprendre les idéogrammes chinois afin de retraduire le texte et de ne pas être prisonnier des versions antérieures. Pareil apprentissage à l'âge de quatre-vingts ans n'est pas banal et en dit long sur le personnage.

Pour ce qui est du second ensemble, on retiendra *La mort et la pensée* (1973), *Présence de la nature* (2001), *Le sens de la philosophie* (2003), et ce qui est peut-être son opus majeur : *Orientation philosophique*, publié pour la première fois en 1974.

Le troisième ensemble, inauguré en 1992 avec *Vivre et philosopher*, comprend des ouvrages qui évoquent avec une étonnante transparence sa vie et son itinéraire : *Ma vie antérieure* (1998) ; *Confession d'un philosophe* (2003), où il répond aux questions du plus célèbre de ses anciens étudiants, André Comte-Sponville ; et *Philosopher à l'infini* (2005), où il passe en revue les penseurs majeurs avec lesquels il est depuis toujours en dialogue. Ainsi que plusieurs ouvrages dans lesquels il raconte son épisode amoureux à l'âge de 85 ans avec Émilie qu'il avait rejointe en Corse en abandonnant Treffort, sa maison, ses livres et toutes ses affaires !

Dès les premières lignes du chapitre 1 de *Philosopher à l'infini*, intitulé « Flash-Back », Marcel Conche se penche sur son enfance et sur son adolescence pour élargir à toute l'humanité la leçon qu'il en tire :

Lorsque je travaillais dans la ferme de mon père, au milieu des champs, des prés, des vignes, j'étais environné par l'infini, mais je ne m'en rendais pas compte, et cette notion même m'était étrangère. Mon esprit était fixé sur le travail du jour [...]. Aujourd'hui seulement je mesure combien il s'est aliéné, s'obstinant dans la préoccupation exclusive du contingent et du fini, alors que de par sa vocation naturelle, il eût dû, je crois, se perdre dans la méditation de l'infini. Je fus écolier, élève puis étudiant : mon esprit, en soi ouvert à l'immensité, dut, constamment, se limiter à des objets restreints, se resserrer dans des soucis bornés. [...] Les hommes passent leur vie à des travaux, des occupations, des fonctions, des rôles qui eussent pu être autres et qu'ils ont choisis – ou que, parfois, l'on a choisi pour eux – sous l'effet de quelque besoin, tradition, influence ou hasard. Qu'il est difficile, ensuite, de retrouver, sous l'homme de telle ou telle particularité, l'homme universel³ !

MARCEL CONCHE, PHILOSOPHE GREC

Qu'est-ce qui m'autorise à considérer Marcel Conche comme le dernier philosophe grec ? Plusieurs points.

3. M. Conche, *Philosopher à l'infini*, Paris, PUF, 205, p. 11-12.

MARCEL CONCHE EST GREC PARCE QUE SA PHILOSOPHIE PART DE L'INCONTESTABLE

Mais qu'est-ce qui est incontestable ? Autrement dit, qu'est-ce qui est universel ? Ce ne peut être la religion, dès lors que tous les humains n'ont pas les mêmes croyances. Ce ne peut être Dieu, puisque nombre d'humains ne croient pas en Dieu. Ce ne peut être l'au-delà, dès l'instant où quantité d'humains ont renoncé à tous les « arrière-mondes » (dans le vocabulaire de Nietzsche).

Quelle est donc l'expérience commune à tous les humains ? Elle se résume à deux faits incontestables, la mort et l'infinité de la Nature.

Nul ne peut douter du fait de la mort, dont la signification demeure scientifiquement insoluble. Pour la philosophie classique, l'incompréhensible ne pouvait exister, il ne pouvait être que le produit d'une erreur de jugement. Pour Conche au contraire, la philosophie doit s'incliner devant le caractère inintelligible de la mort, et méditer à partir de lui, comme l'ont fait Montaigne, Pascal et le petit nombre de ceux qu'il considère comme les plus grands⁴.

Par ailleurs, l'homme est immergé au sein de la nature infinie : le temps infini qui rend tragique son éphémère existence entraîne une privation permanente de tout ce à quoi il tente de se rattacher. « Le temps en nous », écrit Conche, « plus intime à nous que nous, est ce qui fait que nous sommes sans cesse dépossédés de nous-mêmes, par une opération impersonnelle, qui n'est pas nôtre, qui se fait en nous sans nous⁵. » Nier la réalité ontologique de ce temps infini, comme l'ont tenté quelques philosophes, relève de l'affabulation. Mais ce temps infini qui nous dépouille continûment n'anéantit pas pour autant notre être. L'être de l'homme s'inscrit dans une autre temporalité que celle de la nature : un temps humain, celui au sein duquel l'homme construit son existence. En effet, à l'inverse de l'animal, qui est ce qu'il est, l'homme a à devenir ce qu'il est, et il peut ne pas le devenir. Peut-être est-ce même ce qui advient à la plupart des humains. L'« être » de l'homme est différent de l'« être » de toutes les autres choses que nous connaissons. L'« être » de l'homme est un devenir de liberté qui s'inscrit entre la naissance et la mort, un devenir actif par lequel chacun d'entre nous a à devenir « *causa sui* », « cause de soi », formule que les derniers écrits de Marcel Conche répètent inlassablement.

Marcel Conche distingue avec une grande rigueur les trois concepts de *nature*, d'*univers* et de *monde* que nous avons tendance à confondre. La nature est l'infini englobant, tandis que l'univers est une structure théorique forgée par la science contemporaine, qui croit pouvoir saisir le tout de la réalité par la mise en évidence de lois physiques. Quant au monde, il est le « visage de la nature », visage que dessine chacune des espèces vivantes. « Il est évident qu'il

4. M. Conche, *La mort et la pensée*, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1973, réédition, Paris, Éditions Cécile Defaut, 2007.

5. M. Conche, *Temps et destin*, Paris, PUF, 1992, p. 44.

y a des mondes innombrables : notre monde humain, le monde de l'abeille, le monde de la mouche, du grillon, du crapaud... Tous ces êtres vivent dans leur monde, c'est-à-dire structurent autour d'eux un monde⁶. » Ces mondes innombrables, ils sont impénétrables l'un à l'autre, et nous devons accepter de n'avoir aucun accès au monde de la mouche.

Le concept de « nature » est le plus universel qui soit et, par-delà les diversités de culture et de religion, la « présence » de la nature est bien l'expérience universelle de toute l'humanité. En nous exhortant à rejoindre le sol grec, Marcel Conche met son espérance dans une philosophie œcuménique qui pourrait rassembler les humains par-delà tous les clivages culturels. Les menaces écologiques que nous subissons pourraient paradoxalement avoir le mérite de nous conduire sur ce chemin, même si tout aujourd'hui semble plutôt nous pousser dans la direction inverse, celle d'une « guerre des civilisations ».

MARCEL CONCHE EST GREC PARCE QUE SA PHILOSOPHIE EST PROBLÉMATIQUE

Il n'y a pas de vérité ni de preuves en philosophie. Chacun le perçoit, mais sans toujours tirer toutes les conséquences de ce caractère essentiel. De ce fait, on ne peut considérer sans restriction comme « philosophes » tous ceux qui ont construit leur édifice autour d'une croyance, en particulier religieuse, non soumise à l'examen critique. Marcel Conche a redonné tout son souffle, et en même temps son entière rigueur, à la notion de scepticisme. Mais à l'inverse de l'attitude relativiste qui conduit à se désintéresser des doctrines qui nous sont étrangères, il considère que l'acceptation de nos particularismes est un gage de paix, de respect mutuel, et la seule garantie d'un véritable universalisme. C'est donc plutôt d'une conception « pluraliste » qu'il conviendrait de parler à propos de sa philosophie.

Souvent plus radical dans ses propos lorsqu'il répond à une interview que dans ses œuvres publiées, Marcel Conche déclare par exemple en novembre 2003 dans le numéro 199 de la revue médicale *Synapse* :

Évidemment, cela peut vous paraître un peu audacieux de dire que Descartes, Kant, Hegel... n'ont pas compris la nature de la philosophie, mais c'est quand même indiscutable ! Ce n'étaient que des théologiens⁷ !

Parce qu'il refuse le point de départ théologique de Descartes, de Kant ou de Hegel, Marcel Conche est un penseur grec qui revient aux sources aréligieuses de la philosophie.

6. M. Conche, *Métaphysique*, Paris, PUF, 2012, p. 206.

7. Entretien avec Marcel Conche, *Synapse*, novembre 2003, n°199, p. 12.

MARCEL CONCHE EST GREC PARCE QUE SA PHILOSOPHIE EST SCEPTIQUE

C'est Montaigne qui, nous dit-il, l'a délivré de Descartes, Montaigne auquel il a consacré son premier ouvrage et qui l'a accompagné tout au long de sa vie. Le scepticisme s'honore de ne jamais se figer, d'être sceptique à l'égard de lui-même. Montaigne, après la crise de 1576, regimbe contre ce scepticisme et sa prétention à l'universel ; il en découvre les bornes et ce dont on ne peut douter : ce sont les valeurs morales, telles que l'honnêteté, la véracité, la bonté et d'autres.

Marcel Conche s'exprime avec une grande clarté sur ce point dans *Le sens de la philosophie* :

Il y a toujours à s'interroger, à examiner. La philosophie est cela : rechercher la vérité toujours, quoique ne la trouvant jamais. L'esprit du scepticisme ne fait qu'un avec l'esprit de la philosophie. La philosophie est sceptique dans son essence même. Scepticisme et philosophie ne font qu'un. C'est pourquoi il n'y a pas de fin de la philosophie. La philosophie ne connaît pas l'arrêt : « J'ai pris une route par laquelle [...] j'irai autant qu'il y aura d'encre et de papier au monde », dit Montaigne (III, IX, p. 945, Villey). Le dogmatique est le philosophe qui s'arrête trop tôt [...] « La vérité est au fond du puits », dit Démocrite (fr. 117DK) – oui : un puits sans fond⁸.

Mais c'est ensuite Pyrrhon, plus que Montaigne, qui l'a conduit au scepticisme, comme nous le verrons ultérieurement, et c'est bien le scepticisme de Pyrrhon qu'il a intégré dans sa philosophie.

MARCEL CONCHE EST GREC PARCE QUE SA PHILOSOPHIE EST TRAGIQUE

S'il est permis de voir dans le théâtre tragique un signe évident de la dominance de la pensée tragique à un moment précis de l'histoire, on constatera que le tragique s'est bien davantage développé dans des périodes dynamiques que dans des périodes de déclin, dans des époques de force que dans des moments de faiblesse. Le théâtre tragique éclot dans la Grèce du ^{ve} siècle, et plus précisément dans l'Athènes de Périclès, au moment où la cité grecque atteint son apogée et domine l'ensemble du bassin méditerranéen. Deux millénaires plus tard, la tragédie ressurgit au cœur du ^{xvii}e siècle français, dont tout nous porte à penser qu'il fut bien le « grand siècle », celui où la nation française a manifesté le plus brillamment sa puissance et son génie créateur.

Peut-on rendre raison de cette apparente anomalie ? Nietzsche s'est attelé, dès ses premières recherches, à construire une réponse argumentée à cette interrogation. Aucun des spécialistes de l'Antiquité grecque n'avait posé la question liminaire dont toute la première philosophie nietzschéenne va découler : comment les Grecs amoureux de la vie, comment ce peuple « positif » par excellence, ainsi que le diraient nos « pys », comment ces citoyens d'Athènes

8. M. Conche, *Le sens de la philosophie*, Paris, Éditions Encre Marine, 2003, p. 44-45.

ont-ils pu pendant des décennies se rendre au théâtre pour voir se dérouler devant leurs yeux des scénarios à ce point « tragiques » (au sens cette fois usuel du terme), tel celui d'Œdipe ? Comment ce peuple, dont la morale est résumée une fois pour toutes dans les paroles d'Homère, dont l'un des personnages précipité dans l'autre monde affirme qu'il « préférerait revenir sur Terre comme gardien de vaches plutôt que d'être le Prince du royaume des morts », a-t-il pu se complaire dans la représentation affligeante de la tragédie humaine ?

En réalité, le Grec du ^ve siècle allait retirer du spectacle théâtral une leçon de courage. Pendant que, sur la scène, des personnages bien identifiés, répondant au « principe d'individuation » cher à Schopenhauer, affrontaient en vain un destin inexorable qui était toujours vainqueur, le chœur tragique chantait. Éternellement la vie renaîtra, éternellement l'ordre émergera du chaos. Union d'Apollon et de Dionysos, le théâtre tragique est un microcosme qui dévoile ce que le peuple grec a su accomplir mieux que tout autre : la synthèse de l'ordre et du chaos, de l'instant et de l'éternité, de l'individu et de l'espèce.

On ne s'étonnera donc pas de découvrir chez Marcel Conche, ce Grec des temps modernes, le développement de cette pensée tragique à laquelle Nietzsche nous a initiés. Difficile à enfermer dans les limites d'une quelconque étiquette, Hellène égaré à notre époque, Marcel Conche nous apparaît aujourd'hui comme le penseur tragique par excellence. Il a revendiqué cette étiquette en cautionnant un très beau travail produit par une jeune philosophe espagnole, Pilar Sanchez Orozco, dont le titre est précisément *Actualité d'une sagesse tragique*⁹.

Demandons en premier lieu à Marcel Conche sa définition du tragique. La plus belle et la plus ramassée est sans doute celle qu'on peut lire dans son livre majeur *Orientation philosophique* : « Une pensée véritablement tragique est celle pour laquelle ce qui a le plus de valeur est aussi ce qui est, de façon inéluctable, voué à périr¹⁰. »

Dès sa première œuvre, Marcel Conche, définit le bonheur tragique :

Le bonheur de l'homme tragique, son plaisir, sa jouissance, est fondé sur un sentiment de valeur. Il a conscience, face à la mort, de sa résolution, de sa liberté et de sa force ; il est heureux non simplement de vivre, mais de bien vivre, non certes de mourir, mais de bien mourir ; malgré le tragique de sa condition mortelle, il est joyeux : il éprouve la joie tragique¹¹.

En définitive, c'est la conjonction de la lucidité et d'une forme particulière de bonheur qui définit le mieux la sagesse tragique. L'homme tragique retire de sa lucidité une mystérieuse force, une énergie qu'il emploie non

9. Thèse traduite par deux de mes étudiantes de khâgne : P. Sanchez Orozco, *Actualité d'une sagesse tragique*, trad. M. Buda et F. Clain, Le Revest, Éditions Les Cahiers de l'Égaré, 2005.

10. M. Conche, *Orientation philosophique*, Paris, PUF, 1990, p. 176.

11. M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 63.

dans la vaine construction de chimères rassurantes, mais dans la conduite résolue de son existence.

Recourons une nouvelle fois à *Orientation philosophique* :

Il s'agit, aujourd'hui, de pouvoir regarder toutes choses sans illusion aucune, et notamment le néant où tout finit, et de tirer néanmoins de cette « théoria » du néant, un certain bonheur – entendant par « bonheur » ce qui fait que l'on se sent un inépuisable courage¹².

La métaphore camusienne de Sisyphe est sur le plan littéraire l'une des plus belles illustrations de ce courage lucide exprimé ici par Marcel Conche.

MARCEL CONCHE EST GREC PARCE QUE SA PHILOSOPHIE VA DU TRAGIQUE À L'IRONIE

Se réclamant de Socrate, il n'est guère étonnant que l'ironie tienne une place essentielle dans la philosophie de Pyrrhon. Mais la malice pyrrhonienne n'est cependant pas l'ironie socratique. Pourquoi l'ironie ?

Elle revêt d'abord une raison théorique. Notre langage renvoie en effet à l'être. Dire, c'est penser, et penser c'est dire ce qui est tel que cela est, c'est poser dans chacune de nos locutions l'alternative être/apparaître. Le sceptique est donc condamné soit à se taire, à pratiquer l'*aphasia*, soit à user ironiquement du langage, ce que semble avoir fait constamment Pyrrhon. Se moquer des fictions du langage dans et par le langage, telle est l'ironie pyrrhonienne qui peut ainsi échapper au silence que semblerait imposer le refus de l'alternative être/apparaître.

Mais il existe aussi une raison existentielle à l'ironie, en tant que celle-ci semble la condition même de la sagesse. Si l'on veut être en adéquation avec une apparence qui à la fois est et n'est pas, il nous faut disposer d'une langue qui puisse en même temps dire et ne pas dire ce qu'elle dit, déjouant la dictature du principe de non-contradiction. Cette langue existe bel et bien : c'est celle de l'ironie pratiquée à l'égard de son propre discours. Marcel Conche le dit magnifiquement : « Les mots (la sphère humaine des mots) ne sont qu'un accident du silence¹³. » L'ironie découvre sous la vanité de nos paroles l'omniprésence du silence, sous l'apparente stabilité des choses l'apparence pure que nos mots ne parviennent à recouvrir. Il n'est pas indifférent de remarquer que les derniers mots de *Pyrrhon ou l'apparence* sont les suivants : « Le discours pyrrhonien comporte une ironie à l'égard de lui-même et renvoie au silence¹⁴. »

12. *Orientation philosophique*, op. cit., p. 132.

13. M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994, p. 117

14. *Ibid.*, p. 305.

MARCEL CONCHE EST GREC PARCE QUE SA SAGESSE EST CELLE DE PYRRHON

Il nous a fallu attendre le ^{xx}e siècle et les recherches de Marcel Conche pour comprendre la sagesse pyrrhonienne. D'après notre philosophe, pour le scepticisme il n'existe que des apparences, il n'y a aucun être derrière les apparences, ce qui l'amène à parler d'« apparence absolue ».

Le scepticisme, héritier de Socrate, serait fatalement un athéisme. Or Pyrrhon a accepté plusieurs années durant la charge de prêtre, sans que cela lui pose de problème. En effet, ne pas reconnaître les dieux de la cité, repousser les cérémonies religieuses, c'est doter les dieux et les célébrations d'une signification, ce qui serait contraire à ce qu'il y a de plus fondamental dans le scepticisme. Nier les dieux, combattre la croyance, c'est doter le religieux d'un poids que ne saurait lui donner le scepticisme. Être indifférent à l'égard du religieux, d'une indifférence dépourvue de mépris et d'hostilité : voilà l'attitude de Pyrrhon.

À l'égard de la religion, comme de toutes les valeurs communes, l'attitude sceptique, loin d'être une attitude de rejet, est un consentement ironique. Écoutons Marcel Conche faisant parler Pyrrhon :

Que le Grec vive donc en Grec, le Perse en Perse, etc., mais toujours ironiquement. Je donne moi-même l'exemple en acceptant la prêtrise et en assurant le service divin, en toute ironie. La clef du bonheur est dans la possession d'une vérité très simple : rien ne vaut que notre humeur, toujours égale, toujours au beau fixe, comme un perpétuel beau temps, soit si peu que ce soit altérée. À quoi bon se soucier puisque tout est indifférent, de sorte qu'en définitive rien ne se passe¹⁵ ?

Pyrrhon, tirant les leçons de trois siècles de philosophie, constate que tout absolu, toute pensée dogmatique, qu'elle soit métaphysique, morale, ou religieuse, est inévitablement une source de division. L'opposition binaire des thèses selon le principe de non-contradiction rend possible l'opposition réelle des hommes entre eux. Or si les choses ne sont « rien », si toute vérité s'évanouit, les causes des conflits entre les hommes s'anéantissent elles aussi.

Des termes qu'on retrouve dans les sagesse tardives du monde hellénique (stoïcisme ou épicurisme en particulier) prennent dans le pyrrhonisme toute leur signification. Pyrrhon nous propose ainsi d'atteindre la tranquillité (*hēsychía*) autant que la non-agitation (*ataraxia*), ou encore l'impassibilité (*apatheia*). Les apparences, parce qu'elles ne s'opposent pas entre elles, ne peuvent susciter en tant que telles aucun conflit entre les hommes, ni aucun trouble dans l'âme de chacun d'entre eux. La principale source du malheur des hommes serait la réification des êtres que favorise le langage, la conviction que derrière les apparences se cache un être véritable. L'être humain construit les absolus qu'il croit ensuite trouver devant lui.

En gravant par avance sur la pierre tombale du caveau familial son nom et sa date de naissance afin d'alléger le travail du graveur qui n'a plus eu qu'à

15. *Ibid.*, p. 125.

ciseler l'année de sa disparition, Marcel Conche apporte la démonstration de la sagesse pyrrhonienne qui était la sienne.

L'ataraxie pyrrhonienne consiste à se débarrasser de tous les « êtres » : c'est dans le non-savoir conscient de ce qu'il est, dans une existence au cœur des apparences qui a su renoncer une fois pour toutes à l'alternative être/apparaître, c'est dans la compréhension qu'il n'y a en définitive rien à savoir, mais qu'il y a seulement à vivre, que l'homme parvient à se conduire selon la nature.

LA MÉTAPHYSIQUE GRECQUE DE MARCEL CONCHE

La métaphysique de Marcel Conche est une métaphysique de l'apparence. C'est aussi et surtout une métaphysique de la nature. Quelque chose ne passe pas : la mort, le temps, le devenir. Sa métaphysique de l'apparence – avec pour corrélat le « caractère évanouissant des êtres finis » – a conduit Marcel Conche sur les chemins d'un retour à la pensée grecque inaugurale, celle de la *physis*. Les premiers Grecs ont pensé la nature indépendamment de tout a priori religieux : nous mettre à leur école peut nous permettre de retrouver la façon la plus légitime qui soit de philosopher.

Selon Pilar Sanchez Orozco dans l'ouvrage déjà cité *Actualité d'une sagesse tragique*, Marcel Conche aurait évolué d'une métaphysique de l'apparence à une métaphysique de la nature, et je présenterai donc ici un bref résumé de ces deux moments de sa philosophie.

UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'APPARENCE

Le réel nous apparaît. La catégorie la plus universelle qui se puisse concevoir est celle de l'apparence. Non pas de l'apparence opposée à l'essence ou à l'être véritable, selon la dichotomie classique des philosophes idéalistes. Mais bien ce que Conche nomme « l'apparence absolue », concept difficile à saisir dont je ne pourrais ici que suggérer la signification. L'abandon de l'idée de Dieu entraîne logiquement le renoncement à l'idée corrélatrice de « monde », au sens métaphysique que ce terme reçoit par exemple chez Kant.

La répétition par Pyrrhon de la locution *ou mallon*, qui signifie « et pas plus », constitue la clef ouvrant la porte de la notion d'« apparence absolue ». N'existe que l'apparaître, et rien de plus, ce qui conduit au rejet du théisme aussi bien que du panthéisme, ainsi que de tous les « arrière-mondes » (selon la formule nietzschéenne).

Orientation philosophique complète les acquis du commentaire de Pyrrhon, en énonçant un « principe d'exclusion » dont les conséquences sont considérables. Si tout n'est qu'apparence, non seulement aucune sortie ne s'offre à nous au-delà de l'apparaître, mais les apparences sont exclusives les unes par rapport aux autres, et cette exclusion est constitutive de la réalité : « On ne peut voir les choses d'une certaine façon qu'en ne les voyant pas d'une

autre façon. On ne peut voir une maison d'un côté qu'en ne la voyant pas d'un autre, on ne peut observer une tige au microscope qu'en ne la regardant pas en vue normale¹⁶. ».

La nature est donc « la richesse exorbitante » du réel, l'« inenglobable » qu'aucune vue d'ensemble, pas même celle d'un dieu, ne saurait rassembler.

Il n'y a rien de caché sous les apparences, qui ne sont ni apparences-de, puisqu'il n'y a rien d'invariant derrière la diversité des apparences, ni apparences-pour. Ne faut-il pas attendre le XIX^e siècle et le *Gai Savoir* de Nietzsche pour qu'un philosophe exprime à nouveau avec autant de finesse ce que Pyrrhon a vainement tenté de nous transmettre ? Quoi de plus pyrrhonien que le § 54 du *Gai Savoir*, intitulé « La conscience et l'apparence », en lequel nous pouvons lire :

Qu'est-ce pour moi que l'« apparence » ? Non pas en vérité le contraire d'un être quelconque – et que puis-je dire d'un être quelconque, qui ne revienne à énoncer les attributs de son apparence ! Ce n'est certainement pas un masque inerte que l'on pourrait appliquer et sans doute aussi retirer à quelque X inconnu ! L'apparence, pour moi, c'est la réalité agissante et vivante elle-même¹⁷.

Nietzsche fut-il en définitive pyrrhonien ? Je ne puis ici que poser la question, qui justifierait à elle seule tout un développement. Mais ce qui est indubitable, c'est que Marcel Conche, lui, fut profondément pyrrhonien.

UNE MÉTAPHYSIQUE DE LA NATURE

Mais s'il n'y a que de l'apparaître, de l'éphémère dont le temps ne cesse de nous déposséder, il y a une présence constante de cet apparaître. Quelque chose ne passe pas : la mort, le temps, le devenir. C'est donc aussi à cet être immuable que la pensée doit s'atteler. À partir de sa lecture de Pyrrhon, Marcel Conche a fréquenté de plus en plus assidûment les penseurs antésocratiques auxquels il a consacré d'admirables études : Héraclite, Anaximandre, Parménide.

Ce retour à la pensée grecque inaugurale était en un sens programmé de la part de celui qui refuse la dimension théologique de la philosophie occidentale. En se mettant à l'école des Grecs, Marcel Conche renoue avec la façon la plus naturelle qui soit de philosopher. C'est avec une certaine solennité qu'il proclame dans ses *Essais sur Homère* : « Devenir philosophe, cela a signifié pour moi devenir grec¹⁸. » Une phrase de *Présence de la nature*, ouvrage publié en 2001 et qui l'inscrit définitivement dans l'héritage antésocratique, a le mérite de relier nos deux notions, celle d'apparence et celle de nature :

16. *Orientation philosophique, op. cit.*, p. 208.

17. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski, dans *Œuvres philosophiques complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 1967, p. 79-80.

18. M. Conche, *Essais sur Homère*, Paris, PUF, 2002, p. 187.

Penser est la tâche propre du philosophe, et ce qui est à penser n'est pas ce qui se passe en tant que cela ne fait que passer, mais ce qui demeure, à savoir la nature, selon toute apparence. Penser la Nature est donc l'affaire du philosophe¹⁹.

Les antésocratiques ont ouvert un chemin qu'il convient d'arpenter à notre tour aujourd'hui, car il n'est pas d'autre voie pour philosopher. Chacun d'entre eux a concentré sa pensée sur l'une des facettes de cette Nature, son infinité (Anaximandre), son devenir (Héraclite), sa présence constante (Parménide). La Nature est l'englobant absolu, la totalité sur laquelle nous pouvons, que dis-je, sur laquelle nous devons mobiliser toutes les ressources de notre raison.

Écoutons à nouveau quelques paroles de *Présence de la nature* :

Ce qui est donné en même temps que le donné, c'est qu'il y a encore du donnable, qu'il y a un au-delà du donné. L'ensemble des choses, que l'on nomme ici « nature », se donne comme ne pouvant jamais achever de se donner. Ainsi, la méditation sur le « Tout ce qu'il y a » devient une méditation sur la nature, comme totalité intotalisable, inépuisable, sans doute infinie²⁰.

REDEVENIR GREC

J'ai débuté mon propos en mentionnant la conférence prononcée à Nice en 2022 : *La raison philosophique vers son avenir grec*. Qu'on me permette de revenir sur les formules déjà citées par lesquelles il a conclu cette conférence :

Ma vie a été et, ayant été, elle est pour l'éternité. « Elle est pour l'éternité » : qu'en est-il de cet « être » ? Ici je vois poindre tout un essaim de questions. Je m'arrête, car je n'ai pas encore une ruche pour recueillir cet essaim²¹.

Paradoxalement le temps a manqué à notre presque centenaire pour recueillir cet essaim, et il nous a abandonnés avec nos questions.

Marcel Conche nous a cependant laissé un prodigieux héritage. Réapprendre, à l'écoute des antésocratiques, l'infinité de la Nature, retrouver l'immensité de nos faiblesses par-delà des croyances qui ont eu le tort de vouloir nous installer dans une position exagérément dominante au sein du réel, savoir identifier nos ancrages en étant ouvert aux regards qui ne sont pas les nôtres : ne peut-on reconnaître dans les ambitions de la philosophie de Marcel Conche quelques-unes des conditions de notre survie en tant qu'espèce ?

19. *Présence de la nature*, op. cit., p. 44.

20. *Ibid.*, p. 39.

21. *Avenir de la raison/Devenir des rationalités*, op. cit., p. 100.

POURQUOI LA MÉTAPHYSIQUE ?

Bernard JOLIBERT

Émérite, INSPE de La Réunion

Avant de prendre le sens laudatif de *philosophie première* (Descartes) ou péjoratif de *vaines ténèbres* (Rousseau) d'une pensée qui dépasse son usage légitime, le terme *métaphysique* renvoie à l'ordre d'édition des œuvres d'Aristote par Andronicos de Rhodes, cinquante ans environ avant Jésus-Christ. Suivant cette édition, les œuvres touchant la « Philosophie première » (*protè philosophia*) sont placées à la suite (*ta meta*) des traités de Physique (*ta physika*). D'où le fait de les désigner sous le terme *Métaphysique* : ce qui vient chronologiquement après la physique.

Cette classification, pour historique qu'elle soit, n'est peut-être pas aussi arbitraire qu'on pourrait croire. Le métaphysicien, suivant Aristote, commence en effet son exploration lorsque le physicien ne parvient plus à rendre compte des « phénomènes », autrement dit des choses, des êtres, des événements tels qu'ils apparaissent. Si, suivant l'expression heureuse d'Eudoxe de Cnide, philosopher consiste à *sauver les phénomènes* en tentant de les comprendre dans l'espoir de nous y adapter au mieux, alors la métaphysique surgit à la fin de la recherche philosophique, comme son ultime pointe, afin d'en asseoir les certitudes sur des vérités incontestables. Il ne s'agit pas de *sauver* quelques phénomènes seulement mais de *sauver tous les phénomènes*, l'ensemble des *apparaîtres* (*panta ta phainomena*). Dans ce cas, la volonté de savoir porte son regard, *au-delà* des réalités physiques passagères, vers un inconditionné qui garantit l'ensemble de nos connaissances ainsi que notre existence elle-même. La métaphysique est alors la discipline générale qui prend pour objet l'absolu, non pas seulement entendu comme origine, mais comme fondement souverain de toute chose. C'est pourquoi elle renvoie aux problèmes qu'Aristote considère comme les plus fondamentaux, les plus généraux et, par suite, les plus difficiles : celui des *premiers principes et des premières causes*¹, autrement dit celui de *l'être en tant qu'être*².

1. Aristote, *Métaphysique*, livre A, 2, 982a, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953, p. 13.

2. *Ibid.*, livre Γ, 1, 1003b, p. 588.

Si le verbe être peut se voir qualifié de diverses manières, quel est le sens du verbe être pris seulement *en tant qu'être*? Tous les êtres sont qualifiés; les choses sont « *ceci ou cela* ». Mais il existe un emploi substantif d'être qui se suffit à lui-même et renvoie à la seule existence, au simple fait d'exister. *L'être en tant qu'être (to on hèn on)* demande un examen fondateur premier car il est commun à toute chose. On passe alors du relatif à l'absolu. C'est la question de la substance qui se pose directement (*ens qua ens* ou *ens inquantum est* de la philosophie médiévale).

On retrouve au plan de la causalité la même exigence d'atteindre l'*Inconditionné*, autrement dit une condition qui ne dépend d'aucune autre. De cause en cause, on se voit conduit, pour peu qu'on veuille comprendre l'ensemble de ce qui existe, à remonter à une cause efficiente, première, qui est à elle-même son propre fondement (*causa sui*) afin d'éviter une régression à l'infini. C'est donc avec Aristote qu'il convient de commencer.

LA MÉTAPHYSIQUE, DISCIPLINE SUPRÊME

Toutes les explications de la science sont suspendues, suivant Aristote, à cette *science des sciences* qu'est la *philosophie première*, ou métaphysique. Elle n'apparaît qu'en dernier dans l'ordre de la connaissance mais elle est première dans l'ordre des fondements. Elle renvoie à un savoir auquel sont suspendus tous les savoirs développés antérieurement, les connaissances physiques, logiques, au même titre que les exigences morales ou politiques. On se trouve au niveau des principes, c'est-à-dire de ce qui est premier, de ce qui prime.

Si on combine cette double exigence qui consiste à rechercher les *premiers principes et les causes premières* et à comprendre *l'être en tant qu'être* avec l'examen des formes de causalité qu'a développé la *Physique* d'Aristote, on voit s'esquisser l'essentiel des problèmes que devra affronter la réflexion métaphysique au cours de son histoire, surtout durant le Moyen Âge lorsque l'être ultime et la cause première fusionneront en un Dieu unique.

Suivant la *Physique* d'Aristote, on doit distinguer quatre sortes de causes. La *cause efficiente* qui renvoie à l'agent, la *cause matérielle* qui désigne la substance composant l'objet, la *cause formelle* qui s'explique par l'idée ou le plan préalable qui a présidé à la création de l'objet, la *cause finale* qui renvoie à la destination de l'œuvre³. Or, à chaque niveau, se posent les questions essentielles de la cause ultime et de la nature intime de l'objet.

D'abord, pour ce qui est de la seule cause efficiente, la question n'est pas résolue intégralement car la *Physique*, en tant que science de la nature, se voit contrainte de s'arrêter, dans l'ordre explicatif, au monde visible et palpable. Elle ne saurait s'aventurer vers la question du point de départ absolu de l'ensemble de ce qui existe, de la cause qui est cause de tout, et qui n'est

3. *Métaphysique*, *op. cit.*, livre A, 7, 697a, p. 68.

provoqué par rien d'antérieur. Aristote se voit conduit à remonter jusqu'à l'idée d'*acte pur, de pensée de la pensée, de premier moteur éternel*, autrement dit de cause qui est à elle-même sa propre cause⁴.

Pour ce qui est de la cause formelle du monde, la question devient : *D'où vient qu'il y ait ces choses précises et non telles autres choses?* Autrement dit quelle est la raison ultime qui garantit à ce qui existe sa nature y compris dans ses apparences parfois trompeuses? Ce que je perçois des choses en constitue-t-il la véritable essence? De l'apparaître à l'être la conséquence est-elle bonne?

La question de la finalité se pose avec la même force mais orientée inversement dans le temps. *Y a-t-il un but ultime à tout ce qui advient?* Au-delà de l'harmonie possible de la nature, qu'en est-il de la destination finale de tout ce qui a existé, existe et existera? Ici, c'est la question de la mort et du *non être* qui pointe son nez. L'univers a-t-il un but? La vie n'a-t-elle d'autre destination que la pure et simple disparition de ce qui est vivant? Si *l'être* est, à quoi peut renvoyer le *non-être* qui semble nous cerner de toute part?

Enfin, pour ce qui est de la question de l'essence matérielle de l'être : quelle est la substance ultime qui compose l'unité de ce qui existe? Qu'est-ce que la réalité? Quelle en est la nature? Cette question renvoie à la confusion entre rêve et réalité, fantasma et objectivité. La réalité a-t-elle la densité matérielle de ce que nous en percevons? À ce niveau surgit la question de la valeur et des limites possibles de notre pouvoir de connaître.

Réflexions sur les origines premières de ce qui existe, sur les finalités ultimes des choses, sur la nature essentielle de ce qui est ainsi que sur la portée et les limites de notre connaissance, telles sont les domaines qui délimitent le champ de la réflexion philosophique dans sa dimension métaphysique. Ces diverses orientations de la réflexion renvoient à des questions essentielles qui touchent au sens même de la vie.

Au-delà du détail des causes aristotéliennes, on comprend mieux la difficulté essentielle où s'enracine la réflexion métaphysique qui n'est autre que celle de la mort. Tout naît et semble voué à disparaître. La mort semble la loi commune et universelle. Notre propre expérience est finie. Que signifient alors les idées d'éternité et d'infini qui ne cessent de nous habiter? Comment comprendre la présence en nous de ces interrogations qui dépassent le cadre de notre expérience précaire? N'est-ce pas inutilement que nous les soulevons et ergotons indéfiniment à propos d'idées qui nous dépassent? Sommes-nous condamnés à poser de tels problèmes sans jamais pourvoir les résoudre? L'être en tant qu'être ne serait-il pas une simple tautologie? L'idée de *cause de soi* un pur jeu de mots incompréhensible? L'homme est-il définitivement non transparent pour lui-même⁵? La mort n'est-elle que « pure négativité »?

L'enjeu du débat est aisé à deviner. On se trouve placé devant un choix crucial : la métaphysique est-elle la discipline rationnelle suprême à laquelle

4. *Ibid.*, livre Λ, 1071b, p. 664.

5. Voir G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1928.

tout le reste du savoir est suspendu ou bien la suprême illusion ratiocinante qui vise à comprendre ce qui est trop haut placé pour la raison et, par suite, inaccessible à la connaissance humaine ?

Si tel est le cas, la conséquence est lourde de sens. La recherche méta-physique ne serait qu'une branche morte de la philosophie. On devrait l'abandonner comme vaine. Elle se réduirait à un simple *roman de l'esprit*⁶. Elle devrait laisser la place soit à la religion révélée qui invite à entreprendre un saut direct dans la foi, soit à la science positive qui accepte de contenir son savoir dans les bornes strictes de l'expérience physique ou de la déduction logique. On n'a pas attendu le *xxi^e* siècle pour dénoncer les chimères de la métaphysique et inviter les philosophes à abandonner leurs doutes au profit des certitudes de la science ou des convictions de la religion.

LA CRITIQUE DES PRÉTENTIONS DE LA MÉTAPHYSIQUE

À partir des libertins, dès le *xvii^e* siècle, et avec le développement des sciences au temps des Lumières, singulièrement avec le progrès des sciences expérimentales, les critiques de la métaphysique deviennent de plus en plus vives. Cette discipline ne serait qu'une pseudo-connaissance qui vise des certitudes dans des domaines inaccessibles à la connaissance humaine. Elle ne produirait que des fictions.

Suivant l'empirisme humien par exemple, puisque nos connaissances vraies dérivent toutes de l'expérience ou de prolongements de l'expérience, nos discours *méta-physiques* sont dépourvus de sens, singulièrement ceux qui portent sur des idées telles que celles du Monde, de l'Âme ou de Dieu. Ce ne sont que des croyances invérifiables, des fictions qui échappent à la certitude objective. Nous n'avons en effet aucune expérience directe ou indirecte de ces trois *idées générales*. En ce qui concerne le Monde, nous ne saurions expérimenter le substrat totalisant de toutes les expériences réelles. Nous n'avons pas plus de certitude en ce qui concerne l'Âme, substrat imaginaire interne et continu de nos expériences en fait discontinues. Quant à Dieu qui est par définition infini, notre expérience finie ne saurait en avoir la moindre représentation adéquate⁷. Restent alors le saut aveugle dans la religion ou le scepticisme définitivement accepté qui permettent de réduire la réflexion métaphysique à n'être qu'une occupation inutile.

Le criticisme kantien tente de comprendre le mécanisme intellectuel qui préside à l'illusion métaphysique. Pour Kant, cette dernière repose sur la transformation de ce qui n'est qu'idée de la raison en objets réels de connaissance. En s'appuyant sur des principes dont l'usage est expérimental, la métaphysique :

6. Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Métaphysique ».

7. Voir D. Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. M. David, Paris, PUF, 1964.

monte toujours plus haut (comme du reste le comporte sa nature) vers des conditions plus éloignées. Mais, s'apercevant que, de cette manière, son œuvre doit toujours rester inachevée, puisque les questions n'ont jamais de fin, elle se voit dans la nécessité d'avoir recours à des principes qui dépassent tout usage possible dans l'expérience et paraissent néanmoins si dignes de confiance qu'ils sont même d'accord avec le sens commun. [...] Le terrain où se livrent des combats sans fin se nomme la Métaphysique⁸.

Les principes de l'entendement dont use la métaphysique (substance, causalité, relation), trouvent leur légitimité dans un emploi qui les rattache à l'expérience sensible. Lorsqu'ils dépassent les limites de l'expérience humaine, ils ne reconnaissent plus la pierre de touche de la certitude qui est cette expérience même. D'où la question en forme de mise en demeure que pose Kant deux pages plus loin :

Mon dessein est de convaincre tous ceux qui attachent du prix aux travaux de métaphysique qu'il leur est absolument indispensable d'interrompre leur travail jusqu'à nouvel ordre, de considérer comme nul et non avenu tout ce qui a été fait jusqu'ici et de soulever avant tout la question suivante : une chose telle que la métaphysique est-elle même possible⁹ ?

Si elle est possible, il semble que ce soit seulement, aux yeux de Kant, comme réflexion critique sur ses propres hypothèses et à usage éthique, non comme connaissance dogmatique.

LA CRITIQUE POSITIVISTE : AUGUSTE COMTE

Suivant l'auteur du *Cours de philosophie positive*, il faut aller plus loin dans le refus de la métaphysique. L'âge de la réflexion métaphysique aurait fait son temps. Si elle a pu représenter un moment de la pensée humaine, elle est désormais dépassée. La certitude scientifique devrait, suivant la loi nécessaire du progrès, se substituer aux croyances théologiques et aux explications métaphysiques. Cette loi, dite « des trois états », montre le progrès humain passant par trois étapes fondamentales qui sont les moments essentiels de la connaissance humaine. Encore que leur succession ne soit pas absolue dans la mesure où les modèles idéologiques anciens perdurent lorsqu'un état nouveau apparaît et prend le dessus.

Au premier stade, les hommes interprètent le monde à l'aide de catégories anthropomorphiques. Ils imaginent les événements qui les touchent comme le résultat de l'action d'esprits, de dieux, de forces cachées sur lesquels il est possible d'agir. On passe, durant cette période, du fétichisme au polythéisme pour atteindre enfin le monothéisme, état essentiellement théocratique et militaire.

8. E. Kant, *Critique de la raison pure*, préface à la première édition, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1967, p. 5.

9. *Ibid.*, p. 7.

Au stade métaphysique, les êtres imaginaires sont remplacés par des entités abstraites que crée l'imagination humaine. Ces abstractions réa-lisées, telles les « vertus occultes » de la médecine médiévale, les « forces cachées » mais agissantes de la physique médiévale, sont des exemples de ces créations :

Comme la théologie, en effet, la métaphysique tente surtout d'expliquer la nature intime des êtres, l'origine et la destination de toutes choses, le mode essentiel de production de tous les phénomènes ; mais au lieu d'y employer des agents sur-naturels proprement dits, elle les remplace de plus en plus par des entités ou des abstractions personnifiées¹⁰.

Comte prend comme exemple la *vertu dormitive de l'opium* moquée par Molière dans le *Malade imaginaire*. La métaphysique est une sorte de « mala-die chronique entre l'enfance et la virilité¹¹ ».

Au troisième stade, le raisonnement abstrait et l'observation des faits prennent le pas sur l'imagination. Il ne s'agit plus de chercher les causes cachées mais de découvrir les rapports constants entre les phénomènes. On s'en tient alors au constat des lois qui gouvernent le réel. Il s'ensuit que les dieux et les entités de la métaphysique cessent d'être utiles dès que nous renonçons à poser la question du *pourquoi* des choses, autrement dit dès que nous abandonnons l'espoir de trouver une explication absolue à ce qui existe. Si nous bornons notre science à comprendre le *comment*, la méta-physique s'efface d'elle-même au profit des mathématiques. Nous déga-geons de l'observation et de l'expérience des régularités, des constances dans les phénomènes qui indiquent les lois de la nature. Ce qui est suffisant pour comprendre et pour agir.

Mais pour être dépassée, l'inquiétude métaphysique n'a pas pour autant disparu. Comme le dit Comte lui-même, elle survit, conjointement à l'état théologique, dans la période présente. Notre travail premier de modernes consiste alors à devenir positivistes. Pour ce faire, nous devons renoncer à l'absolu et nous contenter du relatif. Comte n'hésite pas à ranger les spé-culations métaphysiques dans la catégorie des connaissances absurdes. « Tout ce qu'on appelle logique, métaphysique, idéologie, est une chimère, une rêverie, quand ce n'est point une absurdité¹². »

LA CRITIQUE POLITIQUE

En dépit de leur méfiance commune envers Comte, Feuerbach et Marx le rejoignent dans sa dénonciation de la métaphysique. Dans la mesure où elle oriente la réflexion des hommes vers des questions insolubles et les conduit

10. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, dans *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, 1996, p. 134.

11. *Idem*.

12. A. Comte, Lettre à Valat du 24 décembre 1819 citée par Henri Gouhier dans *La jeunesse d'Auguste Comte et la fondation du positivisme*, t. III, Paris, Vrin, 1958, p. 244.

le plus généralement vers des solutions religieuses consolatrices, elle les éloigne des véritables causes de leur aliénation. La métaphysique n'est pas seulement vaine, elle crée des illusions qui nous détournent de la critique du monde réel. Elle nous place à un niveau anhistorique, rompt avec l'analyse de la société telle qu'elle existe, interprète les faits dans le sens de l'acceptation passive de la domination et finit, comme la religion, par transformer la vie en destin. En prétendant montrer ce qu'il y a *derrière les choses*, la métaphysique détourne de penser lucidement la réalité brutale qui aliène les hommes. En maintenant la réflexion au niveau des idéologies compensatrices, elle détourne l'analyse politique des injustices sociales ou économiques. En réalité, elle les justifie même.

Par quels mécanismes ? Suivant Feuerbach, la métaphysique ne fait que reproduire les sentiments, les désirs, les craintes des hommes en les transposant dans le domaine religieux. Ce que nous croyons relever de la théologie la plus idéale se ramène à de l'anthropologie ou à de la psychologie élémentaire. La présumée connaissance de Dieu est une projection déformée de ce que nous sommes concrètement. Ainsi l'idée de Dieu tout-puissant traduit une conception absolutiste de la politique. Celle de Providence est le reflet et la survivance du gouvernement patriarcal. La politique libérale invente un Dieu qui respecte les lois de la nature en souverain constitutionnel¹³. Conforme à l'ordre social bourgeois, il règne mais ne gouverne pas. Il y a là une sorte d'évhémérisme moderne qui voit dans les mythes religieux la transposition de traditions populaires d'origine historique¹⁴.

Croyant dépasser l'humain, la métaphysique ne fait que retrouver l'homme. Quand elle parle de Dieu, de l'âme ou du monde, la religion projette hors de l'homme ses propres pensées. Mais en concentrant dans une entité métaphysique absolue le meilleur de lui-même, il aliène sa liberté. Il oublie que Dieu n'est autre que l'homme lui-même dans la plus haute expression de son désir de toute-puissance. En fabriquant du divin, l'unité de l'esprit humain se déchire. D'un côté une humanité réelle sacrifiée, de l'autre une divinité inhumaine à force d'être pensée comme surhumaine.

Marx va plus loin encore dans l'analyse de la dissimulation du réel par la métaphysique. En tant que construction idéologique, elle a pour fonction de camoufler la réalité des rapports d'exploitation de l'homme. Elle invite les hommes à subir l'injustice dans la mesure où elle promet un ailleurs qui compensera largement les souffrances actuelles. Elle invente, au travers d'une *phraséologie théorique*, une explication acceptable des « rapports réels existants ».

13. Voir L. Feuerbach, *Essence du christianisme*, trad. J. Roy, avec autorisation de l'auteur, Bruxelles, Librairie internationale, 1864.

14. Rappelons qu'évhémère (fin du IV^e av. J.-C.) avait écrit un *Péri Théon* dans lequel il décrivait les récits divins comme des traditions amplifiées par les poètes et se rapportant primitivement à des hommes. Les dieux ont été autrefois des rois puissants, des guerriers victorieux, des inventeurs, etc. Les religions sont alors considérées comme des mythes populaires ayant un fondement historique ou social.

Elle met la pensée « la tête en bas¹⁵ », renversant l'ordre des causes. Alors que « la véritable solution pratique de cette phraséologie, l'élimination de ces représentations dans la conscience des hommes, ne sera réalisée que par une transformation des circonstances et non par des déductions théoriques¹⁶ ».

Cette condamnation devient sans appel avec les critiques portées par l'empirisme logique des Modernes.

LES CRITIQUES DU CERCLE DE VIENNE

Par-delà le positivisme d'Auguste Comte, l'historicisme de Feuerbach ou l'économisme de Marx, la volonté de rupture avec le champ de la philosophie traditionnelle, principalement de la métaphysique, est affirmée de manière radicale par ce qu'il est convenu d'appeler l'épistémologie du cercle de Vienne. Carnap s'efforce de constituer un *phénoménalisme* rigoureux afin de mettre un terme, au nom de la rigueur scientifique, à ce qu'il appelle les « divagations » de la métaphysique. Dès 1931, dans un article qui le rend immédiatement célèbre, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », il montre que les énoncés de la métaphysique ne sont ni des propositions empiriques fondées sur des protocoles expérimentaux et par suite expérimentalement vérifiables, ni des propositions de type déductif qui ne feraient qu'explicitier la syntaxe du langage. Ce sont des énoncés *indécidables* en termes de vérité ou de fausseté. Ils ne sont ni vrais ni faux. Ils doivent donc rester en dehors de la science. Le champ de la métaphysique n'est constitué que de pseudo-propositions, dénuées de tout lien possible à la certitude scientifique, strictement définie de manière inductive (sciences de la nature) ou déductive (sciences logiques ou mathématiques). Carnap ne s'interroge pas sur le fait qu'il puisse y avoir une vérité hors de la rigueur hypothétique ou inductive des sciences. Il considère cette recherche hors de nos possibilités de connaître. Son propos est prioritairement de préserver le discours scientifique de toute contamination invérifiable. Or le domaine de la métaphysique est proprement celui des hypothèses incontrôlables.

Dans ce souci d'unifier la science et d'en distinguer les pratiques de celles de la philosophie, le néopositivisme du cercle de Vienne avait déjà publié un manifeste dès 1929 en s'inspirant de la rigueur toute protocolaire des sciences de la nature. Ce programme, intitulé : *Conception scientifique du monde : le cercle de Vienne*, comprend trois points essentiels qui ont influencé la réflexion épistémologique du *xx^e* siècle.

Afin d'unifier la science par un langage strict comportant une terminologie distincte de la philosophie première, Schlick, Carnap, Gödel, Von Neurath, Franck et Wittgenstein à ses débuts (1921), proposent de déployer dans la réflexion philosophique le modèle des sciences physiques empiriques

15. K. Marx, *L'idéologie allemande*, trad. R. Cartelle et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 71.

16. *Ibid.*, p. 135.

et expérimentales. Cette entreprise débouchera en 1934 sur les publications de l'*International Encyclopædia of Unified Science*. La science véritable doit se couper des pseudo-sciences où la rigueur intellectuelle fait défaut. Aussi l'épistémologie a-t-elle une tâche unique qui consistera à élucider les propositions suivant leurs deux sources légitimes acceptables : la réflexion sur la syntaxe logique du langage et l'expérience. Cette double exigence est réaffirmée et complétée par Carnap et Reichenbach dans la revue *Erkenntnis* fondée dès 1930. La métaphysique n'est qu'un tissu de propositions non significatives parce qu'expérimentalement invérifiables.

Reste cependant ouverte la question fondamentale. À quel besoin humain radical correspond la métaphysique ? Pourquoi la *Métaphysique* vient-elle couronner la *Physique* si nous sommes condamnés à n'apporter aucune réponse définitivement satisfaisante aux questions qu'elle soulève ? Nous sommes en effet placés devant deux possibilités aussi inquiétantes l'une que l'autre. Si la réflexion métaphysique correspond à une exigence intellectuelle profonde, d'où vient le fait qu'elle ne puisse aboutir à un assentiment universel et durable mais en reste à des obscurités et des contradictions qui paraissent insurmontables ? Si elle n'est pas une science, comment se fait-il qu'elle parle si fort et continue de leurrer l'esprit humain d'espairs toujours aussi obstinés et jamais comblés ?

RETOUR À LA MÉTAPHYSIQUE

Tout d'abord il faut noter que les critiques de la métaphysique passent souvent à côté de leur cible. Marx et Feuerbach glissent souvent de la religion à la métaphysique sans voir que la seconde correspond à une interrogation inquiète alors que la première propose des réponses apaisantes. Les certitudes dogmatiques des religions n'ont plus grand-chose à voir avec les interrogations « les plus hautes, les plus difficiles et les plus générales des questions philosophiques¹⁷ ». La foi religieuse rassure, apaise l'inquiétude et, ce faisant, conduit à clore la réflexion ; la réflexion métaphysique correspond à une incertitude qui invite à questionner, non à s'abandonner à un contenu dogmatique, si consolant soit-il. C'est à partir de sa réflexion métaphysique sur l'idée de Dieu, au premier livre de l'*Éthique*, que Spinoza mettra les dogmes à la question au nom de la philosophie.

Comte a le mérite de ne pas confondre religion et métaphysique¹⁸. Chacune correspond à un stade particulier du développement du savoir. Mais son analyse ne permet pas de comprendre comment il se fait que les interrogations d'ordre métaphysique continuent de hanter les hommes qui ont atteint le stade positif du savoir. Si le progrès correspond à un ordre historique déterminant les consciences, l'inquiétude métaphysique devrait laisser la place

17. E. Goblot, *Le vocabulaire philosophique*, Paris, Armand Colin, 1901, p. 342.

18. Voir A. Comte, *Cours de philosophie positive*, leçons I et II, Paris, Hatier, 1982.

à un scientisme positif sans trouble. Or Comte constate lui-même que les questions de la philosophie première continuent de hanter l'esprit de ses contemporains, y compris quand ils en critiquent les notions générales les plus abstraites. Il proposera alors une *religion de l'humanité* destinée à surmonter l'angoisse subsistante¹⁹.

Quant au positivisme et à l'empirisme contemporains, ils passent à côté d'un constat épistémologique important, celui de la recherche et de la justification de ses propres fondements. Si les sciences mathématiques et physiques renferment une vérité difficilement récusable dans la mesure où leurs explications rendent fidèlement compte des phénomènes de la nature, cela ne signifie pas que les sciences se suffisent à elles-mêmes. Non seulement on ne saurait les considérer comme fournissant une explication dernière des choses, mais de plus elles s'appuient sur des principes dont il s'agit d'évaluer la pertinence. La pensée ne peut donc s'empêcher de chercher derrière le comment des choses leur pourquoi. Celui qui voit pose son objet de connaissance comme existant. Il distingue implicitement ce qu'il voit de ce qui « est » dont il affirme la réalité. La réalité de la réalité est le postulat premier de la pensée qui se veut objective. Quant à cette dernière, devant qui peut-elle se justifier sinon devant le tribunal de la raison ? Comment sortir de ce cercle ? La physique consiste dans l'explication de choses avec l'appui des causes efficientes et matérielles proches. Mais sans recours aux causes finales ou formelles notre curiosité est-elle comblée et notre désir de savoir satisfait ? Toute la question est donc de comprendre si l'évacuation des questions métaphysiques est aussi commode qu'il pouvait sembler.

Sans doute est-ce Kant qui a montré l'importance de la métaphysique avec le plus de force. Après avoir critiqué ses prétentions à atteindre la vérité objective, il insiste sur le fait qu'en dépit de leur incertitude objective, ces illusions sont nécessaires ; elles répondent à une tendance spontanée de l'esprit. Soucieuse d'unité, la connaissance humaine tente de remonter aux principes inconditionnés qui la fondent. *L'âme, le monde et Dieu* sont des *idées de la raison*. L'idée de monde n'est autre que celle de la totalité inconditionnée des événements extérieurs ; celle d'âme représente la totalité inconditionnée de la vie intérieure ; celle de Dieu pose l'unité absolue de tout ce qui est concevable. Au-delà de l'unité des concepts de l'entendement, la raison pousse la synthèse cognitive au bout de sa quête. Encore faut-il bien comprendre que ces *idées de la raison* ne sont pas des connaissances. Le tort de la métaphysique dogmatique est de transformer ces idées en objets, de les hypos-tasier. En tant qu'idées, elles sont intellectuellement recevables. Ce ne sont certes que de simples idéaux. De plus, du seul point de vue de la connaissance, elles restent des « illusions » inévitables car, en tant que totalisantes, ces idées de la raison permettent d'achever idéalement l'unité du savoir. Enfin, en tant qu'*idéaux de la raison pratique*, ces idées peuvent servir de postulats

19. Voir A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité (1851-1854)*, Paris, À la librairie scientifique et industrielle L. Mathias, 1928.

à l'action morale. En tant que telles, elles peuvent avoir un usage régulateur de l'action. À ce seul titre, les idées métaphysiques se voient réhabilitées. Elles ne fournissent pas de connaissance objective, elles servent seulement de postulats utiles à l'action morale.

La leçon de Kant est claire. Dire qu'il n'y a pas de place pour une science métaphysique inductive ou déductive, dire encore qu'elle pose des problèmes inaccessibles à la raison humaine, répéter qu'elle fournit des objets illusoire à la réflexion, n'étouffe en rien le besoin de certitude absolue et l'envie qu'a l'esprit de s'aventurer hors des bornes que l'exigence d'objectivité scientifique lui prescrit.

Dans *Le dépassement de la métaphysique*²⁰, Heidegger distingue avec finesse la théologie de la métaphysique. La première est en fait une réponse permettant d'évacuer les angoisses qui habitent la seconde : « L'absence de détresse consiste en ceci : on se figure que l'on a bien en main le réel et que l'on sait ce qu'est le vrai, sans qu'on ait besoin de savoir où réside la vérité²¹. » C'est ce qui se passe lorsqu'on glisse de la métaphysique à l'*oubli de l'être* vers la religion que Heidegger qualifie d'*onto-théologie*. Comme le dira Freud dans un tout autre contexte, celui de la métapsychologie, la foi rassure et permet de composer avec l'angoisse de la mort, mais à quel prix ! Celui du sacrifice de l'incertitude proprement métaphysique de toute la réflexion réelle qui fait la condition humaine.

Ce que confirme Heidegger. « On ne peut se défaire de la métaphysique comme on se défait d'une opinion. On ne peut aucunement la faire passer derrière soi, telle une doctrine à laquelle on ne croit plus et qu'on ne défend plus²². » La raison en est que tout questionnement métaphysique comprend le questionneur dans la question qu'il pose.

Nous ne devons pas nous figurer que nous nous tenions hors de la métaphysique parce que nous en présentons la fin. Car la métaphysique, même surmontée, ne disparaît point. Elle revient sous une autre forme et conserve sa suprématie, comme la distinction, toujours en vigueur qui de l'étant différencie l'être²³.

Elle réapparaît, dissimulée sous le nom d'Idée, de Nature, de Force vitale, de Volonté, de Réalité, d'Existence, de Liberté ou de Fin de l'Histoire réactivant la notion d'énergie (*energeia*) première d'Aristote. C'est donc en fait à Aristote qu'il faut sans cesse revenir.

Il convient donc de se poser la question heideggérienne : qu'est-ce qu'« être » et, au-delà, qu'est-ce que l'Être ? On ne saurait s'interdire de demander à l'être ce qu'il est, autrement dit ses raisons d'exister. Il s'agit de savoir non seulement pourquoi il est ce qu'il est, mais plus radicalement encore pourquoi il est. Certes, dans la vie courante, l'être n'est jamais

20. Voir M. Heidegger, « Le dépassement de la métaphysique » dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 80-115.

21. *Ibid.*, p. 104.

22. *Ibid.*, p. 81.

23. Voir *ibid.*, p. 82.

interrogé, tellement le réel semble aller de soi. « Il n'est jamais pris en considération. Il se tient dans une évidence sans fond, oubliée depuis longtemps²⁴. » Le propre de la conscience soucieuse de métaphysique est de ne pas l'y abandonner.

CONCLUSION

La réflexion métaphysique est très certainement condamnée à échouer dans son effort pour proposer des réponses définitives aux questions fondamentales qu'elle conduit à poser. Son questionnement est soit résolu par la religion révélée, auquel cas elle n'a plus qu'à se taire, y compris en tant que théologie rationnelle, soit dérisoire et enfantin aux yeux de l'objectivité scientifique. Dans l'un ou l'autre cas, elle doit reconnaître sa défaite, laisser la place et faire silence, coincée qu'elle est entre l'obéissance à un absolu religieux qui semble avoir réponse à tout et l'acceptation d'un relativisme scientifique, paradoxalement dogmatique.

Cette mise en demeure est suspecte. Il est loin d'être évident qu'on doive considérer les préoccupations d'ordre métaphysique, y compris dans leur dimension transcendante, comme des marques de faiblesse intellectuelle, des aberrations de la recherche ou les enfantillages dépassés de l'histoire de l'humanité. Le questionnement métaphysique, singulièrement le thème de la finitude, correspond à une inquiétude radicale, fondatrice de la réflexion existentielle. Ses préoccupations correspondent à une exigence de compréhension synthétique et inconditionnée qui constitue l'intérêt théorique le plus haut et le plus désintéressé de la raison.

Si l'illusion métaphysique consiste seulement à transformer des idées de la raison en objets de connaissances vraies, autrement dit à hypostasier en « Monde », « Âme » ou « Dieu » notre simple besoin subjectif d'unité et d'absolu, cela ne signifie pas pour autant que l'inquiétude métaphysique soit purement négative. Loin d'être une simple aberration de la raison, elle témoigne pour la condition humaine dans ce qu'elle a de plus profond et de plus incertain. Dans la mesure où la recherche métaphysique en substantifie le contenu loin de toute expérimentation possible, elle se place hors de la science, certes. Il n'empêche qu'elle correspond à un besoin réel d'accéder à l'*Inconditionné*, besoin que la critique positiviste n'étouffe pas, non plus que les dogmes plus ou moins rassurants des religions. Le questionnement métaphysique n'est en effet étouffé ni par les dogmes religieux qui ne font que tenter de clore dogmatiquement le débat sans pour autant le résoudre, ni par ceux qui veulent en interdire l'expression en raison de son indétermination. Telle semble, en dépit des divergences profondes qui les opposèrent lors du débat sur le kantisme (à Davos, en mars 1929), l'opinion partagée par Heidegger et Cassirer. Les discussions autour des questions

24. *Ibid.*, p. 97.

que soulève la métaphysique sont loin d'être closes. Leur indétermination radicale ne les disqualifie pas, au contraire. Le refuge dans la foi ou l'interdiction de penser hors des limites de l'expérience positive ne résolvent en rien la prise de conscience de l'incertitude métaphysique des hommes qui se savent mortels. Au mieux, ils en retardent l'expression ; au pire, ils en stérilisent la dimension proprement humaine. L'importance de la réflexion métaphysique ne réside pas tant dans les réponses apaisantes qu'elle suscite que dans les questions inquiètes qu'elle invite à se poser.

PRATIQUE ET ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LA PENSÉE DE KARL POPPER

Alain FIRODE

INSPE Hauts-de-France, Villeneuve d'Ascq

INTRODUCTION

Dans le chapitre 2 de *Conjectures et réfutations*, Popper critique la conception que l'on peut dire traditionnelle de la philosophie et de son enseignement, laquelle tient celle-ci pour une discipline close sur elle-même, posant ses propres problèmes, supposés intrinsèquement différents de ceux que l'on rencontre dans le domaine des activités extra-philosophiques. Par ce côté, la critique poppérienne rejoint certains reproches communément adressés à l'enseignement philosophique classique par les partisans du progressisme éducatif contemporain. Parmi ces derniers, nombreux sont ceux qui, à la suite de Dewey, considèrent la philosophie enseignée dans les établissements scolaires ou universitaires comme trop « abstraite », trop éloignée de nos préoccupations réelles, concrètes et pratiques. Pour autant, cette sortie hors du champ clos de la philosophie classique s'effectue, chez Popper, dans une direction différente de celle que prônent le philosophe américain et ses continuateurs. Pour Dewey, en effet, la réflexion philosophique se renouvellera en se détournant des problèmes théoriques, liés à la connaissance, pour se recentrer sur les questions en lien avec nos actions dans le domaine éthico-social : c'est seulement à la condition de se « libérer [...] de toutes ces interrogations épistémologiques qui la désorientent » que la philosophie pourra remplir sa véritable fonction qui est de « faire face aux grandes difficultés de nature sociale ou morale dont souffre l'humanité¹ ». Tout autre est le renouveau philosophique prôné par Popper : ce n'est pas en délaissant les questions classiques touchant le problème de la connaissance

1. J. Dewey, *Reconstruction en philosophie*, trad. P. Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014, p. 179-180.

ni en se recentrant sur les questions concernant les valeurs et l'organisation de la vie sociale que la philosophie pourra selon lui se revivifier, mais en reconstituant le lien qui l'unissait, chez les premiers physiciens-philosophes grecs du VI^e siècle av. J.-C., aux spéculations d'ordre théorique et scientifique. Autrement dit, en faisant sienne la question qui, selon Popper, est celle des sciences de la nature dans leur ensemble : à savoir la question cosmologique, celle de la connaissance vraie du monde qui est le nôtre.

C'est à dégager l'originalité de cette critique poppérienne de la pédagogie et de la pratique traditionnelles de la philosophie ainsi qu'à cerner le modèle qu'il conviendrait, selon Popper, de lui substituer qu'est consacrée cette étude. À cette fin, trois thèses poppériennes retiendront plus particulièrement notre attention : la nécessité, pour la philosophie, de s'ouvrir sur des domaines de pensée d'ordre extra-philosophique ; l'existence d'un lien privilégié entre la philosophie et les sciences de la nature ; la nécessité, à la fois pour la science et pour la philosophie, de retourner au questionnement cosmologique des présocratiques d'où elles sont, l'une et l'autre, originellement issues.

LA CRITIQUE DE LA « MÉTHODE DIRECTE POUR ENSEIGNER LA PHILOSOPHIE »

Dans les cours de philosophie traditionnels, les différentes connaissances qu'il s'agit de transmettre à l'élève ou à l'étudiant sont le plus souvent enseignées en usant de références exclusivement philosophiques. Telle est la « méthode directe pour enseigner la philosophie² ». Celle-ci suppose, d'une part, que l'origine des problèmes philosophiques ne doit rien à des préoccupations étrangères à la sphère philosophique et, d'autre part, que leur solution « ne saurait, par sa nature même, avoir d'effets importants [...] ni sur la science ni sur la politique³ ». Popper tient cette assimilation de la philosophie à une activité auto-référentielle, supposée constituer un domaine autonome de sens, pour responsable du discrédit dans lequel, pense-t-il, cette discipline est tombée à son époque. C'est en vain que certains présentent « l'impuissance constitutive et l'absence d'incidence concrète de toute philosophie authentique⁴ » comme la marque d'une prétendue supériorité de la philosophie par rapport à d'autres disciplines. Dès lors qu'ils sont supposés trouver leur sens en eux-mêmes, les problèmes discutés par les philosophes s'apparentent à des « puzzles », c'est-à-dire à ces problèmes artificiels que nous créons de toute pièce dans le seul but d'exercer notre sagacité. Or telle n'est pas, selon Popper, la nature de l'activité intellectuelle qu'est la philosophie : celle-ci ne saurait être « un jeu, un simple passe-temps. Elle ne peut exister en l'absence

2. K. Popper, *Conjectures et réfutations*, trad. M. I. et M. B. de Launay, Paris, Payot, 1985, p. 116.

3. *Ibid.*, p. 20.

4. *Ibid.*, p. 19.

de problème réel⁵ ». Bref, on ne philosophe pas « pour le plaisir » (même si la pratique de la philosophie peut être source d'une profonde satisfaction) mais sous la pression d'un problème « grave et pressant⁶ » qui impose la recherche d'une solution. Dans des termes qui évoquent parfois ceux de Dewey, Popper rejette ainsi l'assimilation, héritée de la pensée grecque classique, de la philosophie à une activité gratuite s'exerçant, en dehors de toute urgence, à la façon d'un « loisir » désintéressé (*otium, skholè*).

La raison du défaut de sens qui affecte l'enseignement traditionnel de la philosophie, par conséquent, est qu'« on y philosophe sans toucher à aucun vrai problème⁷ ». Or, qu'il y ait d'authentiques problèmes philosophiques, c'est là, selon Popper, ce dont on ne peut douter. Il est à ses yeux impossible, contrairement à ce que prétend à la même époque Wittgenstein, de considérer l'ensemble des questions débattues par la tradition philosophique comme autant de pseudo-problèmes issus d'un usage illégitime du langage. Il est tout aussi impossible, pour les mêmes raisons, de borner le seul usage légitime de la philosophie à la déconstruction méthodique de ces prétendus pseudo-problèmes. L'auteur du *Tractatus*, estime-t-il, aurait eu raison, si, au lieu de soutenir qu'il n'y a pas de problèmes philosophiques, il avait dit qu'il n'y a pas de problèmes *purement* philosophiques. Tel est en effet, selon Popper, le critère fondamental qui caractérise les « vrais » problèmes philosophiques : ce sont des problèmes qui, précisément, présentent une dimension extra-philosophique. « *Les problèmes philosophiques authentiques s'enracinent toujours dans des problèmes pressants posés hors de la philosophie et, si ces racines dépérissent, ils disparaissent*⁸. » La recherche de la « pureté », dans ce domaine comme dans d'autres⁹, est un idéal trompeur : plus un problème philosophique « devient pur, plus il perd de sa signification première et plus son examen risque de dégénérer en verbiage creux¹⁰ ». Bref, c'est à son « impureté » qu'un problème discuté par un philosophe doit d'être un authentique problème.

Ainsi, lorsqu'il s'explique sur son propre itinéraire philosophique, Popper ne manque jamais de souligner l'enracinement extra-philosophique des questions qui l'ont occupé au cours de sa carrière. Si on l'en croit, le fameux « problème de la démarcation », à partir duquel s'est élaborée l'épistémologie poppérienne, n'est pas né du besoin spéculatif d'établir un classement entre théories scientifiques et théories non scientifiques. Cette question, affirme-t-il, n'aurait jamais retenu son attention si, d'emblée, il n'avait vu en elle « un problème pratique, celui de l'évaluation de théories, de l'estimation de

5. K. Popper, *Le réalisme et la science. Post-scriptum à la logique de la découverte scientifique (I)*, trad. A. Boyer et D. Andler, Paris, Hermann, 1990, p. 176.

6. *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 116.

7. *Le réalisme et la science*, op. cit., p. 213.

8. *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 115 ; les italiques sont de l'auteur.

9. Voir la critique poppérienne de l'idée de « sources pures » de la connaissance dans « Des sources de la connaissance et de l'ignorance », *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 17-56.

10. *Ibid.*, p. 117.

leurs prétentions¹¹ ». Autrement dit, si elle n'avait été, avant tout, un problème pour les scientifiques eux-mêmes. Il en va de même en ce qui concerne son intérêt pour le problème du déterminisme, lequel ne serait pas « véritablement un problème sérieux » s'il ne touchait, outre les philosophes proprement dits, « au moins les physiciens, les biologistes, les behavioristes, les psychologues et les informaticiens¹² ».

L'ÉPISTÉMOLOGIE COMME NOYAU DUR DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

Bien qu'il reconnaisse que les problèmes philosophiques authentiques peuvent provenir de domaines extra-philosophiques aussi divers que ceux « des mathématiques, de la cosmologie, de la politique, de la religion ou encore de la vie sociale¹³ », c'est à la connaissance scientifique que Popper accorde le privilège d'être la source originelle et principale du questionnement philosophique. Si elle n'est pas le tout de la philosophie, la philosophie des sciences est toutefois son « noyau dur », son département le plus essentiel.

Cette thèse, admet Popper, est paradoxale. Les problèmes épistémologiques, ordinairement, « passent pour les plus abstraits, les plus abscons et les plus vains de la philosophie pure¹⁴ ». Cette opinion convenue, quant à la futilité des questions touchant la théorie de la connaissance, est cependant fautive à plusieurs égards. Elle méconnaît, d'une part, le lien qui unit ces dernières aux questions politiques et morales, lesquelles concernent directement notre existence personnelle. Les divergences d'ordre épistémologique, en effet, ne sont pas sans conséquence quant au choix des systèmes axiologiques. C'est ainsi que les épistémologies « optimistes », souscrivant à la thèse du « caractère manifeste de la vérité », conduisent à promouvoir des valeurs libérales (liberté de pensée, autonomie de la personne...), quoiqu'elles puissent également déboucher, au terme d'une évolution malheureuse, sur une forme d'autoritarisme rationaliste. D'où l'on voit « qu'une discipline aussi abstraite que l'épistémologie pure n'[est] peut-être pas aussi pure qu'on pourrait le croire¹⁵ ». On commet une erreur, d'autre part, en présupposant que les problèmes discutés par les philosophes de la connaissance, même considérés en eux-mêmes, se borneraient à des subtilités d'un intérêt secondaire. Sans doute est-il vrai qu'une question du type « comment sais-je que ceci est un orange ?¹⁶ » ne présente ni l'urgence ni la gravité qui devrait être celle des problèmes philosophiques authentiques. Il n'en va pas de même, en revanche, lorsque cette question

11. *Le réalisme et la science*, op. cit., p. 191.

12. K. Popper, *La connaissance objective*, trad. J.-J. Rosat, Paris, Flammarion, 1991, p. 344.

13. *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 115.

14. *Ibid.*, p. 19.

15. *Ibid.*, p. 21.

16. *Ibid.*, p. 208.

concerne, non la « connaissance ordinaire », mais la connaissance dont nous attendons qu'elle nous révèle la réalité vraie du monde environnant, soit la connaissance *scientifique*. Pour Popper, en effet, la question de savoir ce que nous pouvons connaître du monde dans lequel nous vivons apparaît comme essentielle, sinon à tout individu, du moins à « tous ceux qui réfléchissent » : « il y a au moins un problème philosophique qui intéresse tous les hommes qui pensent. C'est le problème de la cosmologie : *le problème de comprendre le monde, nous-mêmes et notre connaissance en tant qu'elle fait partie du monde*¹⁷ ». Cette conclusion découle du réalisme de l'épistémologie poppérienne. En effet, s'il se trompe quant à la nature du processus de connaissance (en adoptant spontanément la théorie inductiviste dite « de l'esprit seau »), le sens commun, selon Popper, n'est pas dans l'erreur lorsqu'il affirme qu'il y a un monde en soi, une réalité extérieure et indépendante qui préexiste à nos efforts de connaissance. Or l'existence d'un monde réel, possédant une existence autonome, fait que celui-ci constitue, pour tout esprit humain, un mystère à percer, « une réalité à découvrir¹⁸ ». De là le caractère essentiel que revêt, pour « tous les hommes qui pensent », la question de savoir ce que valent nos théories scientifiques et si elles nous révèlent quelque chose du monde qui nous entoure. La thèse réaliste, autrement dit, fait de l'épistémologie (entendue au sens d'une théorie de la connaissance scientifique) une activité en elle-même importante, car répondant à l'une des préoccupations humaines les plus fondamentales.

L'ÉPISTÉMOLOGIE N'EST PAS UNE RÉFLEXION SUR LA CONNAISSANCE

Bien que son but soit de proposer des théories explicatives de la connaissance scientifique, l'épistémologie au sens où l'entend Popper n'est pas à proprement parler une « réflexion » sur la connaissance scientifique. C'est pourtant sous cet angle réflexif que les professeurs, bien souvent, présentent à leurs élèves les théories épistémologiques. L'épistémologie, dit-on, n'est pas une connaissance, mais une *réflexion* sur la connaissance. Alors que le savant travaille à tester la vérité de ses théories, le philosophe, quant à lui, aurait pour objectif « d'élucider la signification de nos expressions et le sens véritable de nos propositions¹⁹ ». Le *sens* (des concepts), et non la *vérité* (des théories), serait l'objet de sa quête fondamentale. Popper rejette avec la plus grande fermeté cette conception de la philosophie, dans laquelle il voit une « automutilation²⁰ » de la pensée philosophique. Si la philosophie présente une réelle valeur, c'est seulement à la condition de contribuer, tout comme

17. K. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1979, p. 12 ; les italiques sont de l'auteur.

18. *Le réalisme et la science, op. cit.*, p. 176.

19. *Ibid.*, p. 279.

20. *La logique de la découverte scientifique, op. cit.*, p. 16.

la science, à la connaissance du réel, de proposer des *théories* (et non des définitions), visant à expliquer le connu (les faits) par l'inconnu (les hypothèses). Les problèmes d'analyse ou d'explication de concepts, quant à eux, « sont en eux-mêmes dénués de toute espèce d'importance ; ils ne peuvent en acquérir qu'en rapport à des problèmes sérieux²¹ ». Or ces problèmes réellement « sérieux » et intéressants, en science comme en philosophie, sont exclusivement ceux « qui portent sur les faits, autrement dit, des problèmes qui concernent les théories et leur vérité²² ». C'est donc à tort que l'on tient, depuis Socrate, la question essentialiste « qu'est-ce que ? » pour l'interrogation philosophique type : les « vrais » problèmes philosophiques, pour Popper, sont bien plutôt du type de ceux que discutaient en leur temps les physiciens-philosophes présocratiques : leur solution ne requiert pas des « définitions », mais des « théories », des hypothèses portant sur la réalité sous-jacente aux phénomènes visibles.

L'erreur fondamentale de cette conception réflexive de l'activité philosophique, plus précisément, est de tenir la connaissance pour un processus extérieur au monde lui-même. Quoiqu'elle soit sans doute le plus surprenant d'entre eux, la connaissance scientifique n'est jamais, pour Popper, que l'un des phénomènes étonnants qui surviennent dans l'univers. Aussi le philosophe qui se livre à son étude, non moins que le savant qui pratique une science empirique, ne cherche-t-il jamais qu'à comprendre le monde dans lequel nous vivons. La seule différence (certes, de taille) entre son entreprise et celle du scientifique est que le monde du philosophe, à la différence de celui du physicien ou du biologiste, *inclut* cet événement, considéré par Popper comme « le plus grand miracle de notre univers²³ », qu'est la connaissance scientifique. L'étude des présocratiques, une fois encore, est instructive. Elle montre en effet comment « la discussion critique de *problèmes et de théories à caractère cosmologique* a pu faire apparaître des questions et des théories appartenant à la logique et à l'épistémologie²⁴ ». Les premiers philosophes, autrement dit, n'ont pas étudié la connaissance pour elle-même, mais parce qu'elle apparaît comme un élément indispensable à leur théorie de l'univers. Leur projet était « de comprendre le monde où nous vivons et, partant, nous-mêmes (qui en faisons partie) ainsi que la connaissance que nous avons de ce monde²⁵ ». Plus tard, chez les « grands philosophes » de la tradition classique, de même, « la théorie de la connaissance a été animée par le désir de nous rendre aptes non seulement à en connaître davantage au sujet de la connaissance, mais encore à contribuer au progrès de celle-ci, c'est-à-dire au progrès de la connaissance scientifique²⁶ ». Bref, l'épistémologie bien comprise n'est pas une théorie *sur* la connaissance : *c'est une*

21. *Le réalisme et la science*, op. cit., p. 290.

22. *La connaissance objective*, op. cit., p. 456.

23. *Ibid.*, p. 27.

24. *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 250 ; les italiques sont de l'auteur.

25. *Ibid.*, p. 207.

26. *La logique de la découverte scientifique*, op. cit., p. 16.

connaissance. Quoiqu'elles ne soient pas empiriquement testables, les théories qu'élabore le philosophe parlent du monde et visent, tout comme les théories scientifiques, à nous en apprendre quelque chose. C'est en quoi réside, pour Popper, la valeur même de l'activité philosophique : la philosophie ne présente un intérêt réel et universel, susceptible de s'étendre au-delà du monde clos de la recherche académique, qu'à la condition de produire des « tentatives audacieuses grâce auxquelles elle s'efforce d'accroître notre connaissance du monde et d'en développer encore la théorie²⁷ ». Aussi les philosophes qui « abandonnent aux savants le progrès de la connaissance » et tiennent la philosophie pour « incapable de fournir la moindre contribution à notre connaissance du monde²⁸ » contribuent-ils fatalement à dévaluer la pensée philosophique.

L'ORIGINE COMMUNE DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE

L'analyse historique des origines de la pensée philosophique confirme, selon Popper, sa parenté avec la pensée scientifique. Si l'on en croit le récit poppérien, en effet, l'apparition de la science est contemporaine de celle de la philosophie : elles s'enracinent l'une et l'autre dans les tentatives des premiers physiciens ioniens du VI^e siècle avant J.-C. pour comprendre la structure de l'univers et apporter une réponse au problème cosmologique. Aussi perdent-elles, selon Popper, leur valeur et leur signification dès lors qu'elles s'écartent de cette origine et ne sont plus portées par l'étonnement que suscite l'existence du monde extérieur :

L'intérêt de la philosophie aussi bien que celui de la science réside uniquement dans leurs contributions à l'étude du monde. Pour moi, en tout cas, la philosophie comme la science perdrait tout leur attrait si elles devaient renoncer à un effort dans ce sens²⁹.

À cet égard, le geste par lequel Socrate a détourné la philosophie des questions cosmologiques pour l'orienter vers les problèmes éthiques et politiques relatifs à la cité peut être considéré comme le début du processus de dégénérescence qui, peu à peu, écarte la philosophie de son origine et la vide partiellement de son intérêt. Par conséquent, s'il est un moyen de sortir la pensée philosophique de la crise où elle se trouve actuellement, celui-ci consiste à recomposer le lien originel qui l'unissait, chez les présocratiques, à la pensée scientifique : la philosophie doit « revenir à la cosmologie³⁰ ». Ou, ce qui revient au même, renouer ses liens avec la connaissance scientifique.

27. *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 207.

28. *La logique de la découverte scientifique*, op. cit., p. 16.

29. *Ibid.*, p. 12.

30. *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 207.

On aurait tort de penser, en effet, que la science moderne, en raison de sa spécialisation croissante, aurait en quelque façon renoncé aux prétentions cosmologico-philosophiques qui étaient celles des premiers savants-philosophes. Non seulement parce que la physique contemporaine, depuis la révolution einsteinienne, prend en charge des questions portant sur le monde pris dans sa totalité (son origine, la structure de l'espace, du temps, etc.), mais encore parce que, de nos jours comme dans l'Antiquité, « toute science est cosmologie³¹ ». Il importe, pour comprendre cette affirmation à première vue paradoxale, de rappeler la façon dont l'épistémologie poppérienne analyse les lois empiriques universelles que les scientifiques s'efforcent de dégager. Considéré d'un point de vue logique, et non grammatical, tout énoncé universel, selon Popper, peut être exprimé sous la forme d'un énoncé existentiel négatif, excluant l'apparition d'une certaine catégorie d'événements (par exemple, affirmer « tous les corbeaux sont noirs » revient à dire qu'il ne peut y avoir de corbeaux qui ne soient pas noirs). D'où il suit qu'une loi empirique ne fournit en fait aucune information au sujet d'événements survenant *dans* le monde (l'énoncé « tous les corbeaux sont noirs » resterait vrai dans un univers où il n'y aurait aucun corbeau), mais bien plutôt une information concernant la *structure* du monde (en l'occurrence, l'impossibilité que s'y rencontrent des corbeaux non noirs). Ce que Popper exprime encore en disant que « les lois ne sont pas inhérentes aux choses singulières [...]. Les lois de la nature sont, plutôt, conçues comme des descriptions (conjecturales) des propriétés structurelles de la nature – de notre monde lui-même³². » Ainsi, les propriétés que la science met au jour sont celles du monde lui-même et non celles des objets qu'il contient. Toutes les sciences, y compris les plus spécialisées, sont porteuses d'une ambition cosmologique qu'elles partagent avec la philosophie. Toute théorie scientifique, même la plus locale et particulière, vise la connaissance de ce que Popper appelle « la vérité tout entière³³ », soit la connaissance de cet objet total qu'est l'univers. Détachée de cette relation à la cosmologie, une théorie scientifique perd la valeur culturelle et humaine qui est originellement la sienne pour ne plus apparaître que comme un ensemble de techniques destinées à la maîtrise de l'environnement physique. La pensée philosophique, de même, se trouve réduite à une vaine ratiocination dès lors qu'elle n'est plus animée d'une intention cosmologique et qu'elle renonce à se penser, aux côtés de la science, comme une modalité de notre connaissance du monde.

31. *La logique de la découverte scientifique*, op. cit., p. 12.

32. *La connaissance objective*, op. cit., p. 304.

33. *Ibid.*, p. 113.

LES « PROGRAMMES MÉTAPHYSIQUES DE RECHERCHE »

L'invention de conjectures destinées à comprendre le monde en tant qu'il rend possible l'apparition de la connaissance scientifique n'est pas le seul aspect par lequel la pensée philosophique contribue, selon Popper, à l'avancement des sciences. Outre cette activité, en quoi consiste l'épistémologie au sens strict, la philosophie participe encore aux progrès des connaissances positives par l'élaboration de « programmes métaphysiques de recherche », autrement dit de théories très générales quant à la nature de la réalité sous-jacente aux phénomènes, lesquelles déterminent les critères que doit respecter l'explication scientifique d'un phénomène naturel pour être jugée satisfaisante³⁴. Ainsi, la physique mathématique (galiléenne, newtonienne) s'est construite sur l'hypothèse selon laquelle les phénomènes visibles doivent être expliqués par des entités invisibles de nature géométrique. C'est également le rôle qu'ont joué, dans l'histoire des sciences, d'autres programmes métaphysiques de recherche, tels que l'atomisme, le mécanisme cartésien ou la vision dynamiste du monde portée par la philosophie leibnizienne. À toutes les époques, le travail des savants a été guidé, consciemment ou non, par des présupposés « métaphysiques » concernant la nature profonde de la réalité, non pas en raison de leur incapacité à éliminer complètement de leurs recherches les éléments jugés « préscientifiques », mais parce que la science, dès lors qu'elle se présente comme une quête de la vérité, ne peut faire l'économie d'une théorie philosophique du réel. Prétendre s'en passer (comme le propose le positivisme) conduit nécessairement à réduire la connaissance scientifique à sa dimension technique et instrumentale. Pour ces « démystificateurs » de la science, « l'univers n'ayant aucune profondeur, la science n'a pas besoin de théories, mais seulement d'un ensemble de faits, dont la fréquence permet d'induire la probabilité de leur récurrence future³⁵ ». Pour Popper, au contraire, la valeur humaine et culturelle des théories scientifiques, l'attrait qu'elles peuvent exercer sur l'esprit (en particulier celui des jeunes personnes), dépendent de leur liaison avec les théories d'ordre philosophique concernant la nature de la réalité sous-jacente aux phénomènes visibles : une science qui ne serait que science ne serait rien de plus qu'une « prestigieuse plomberie³⁶ ». Ainsi, il n'y a pas plus de problème « purement scientifique » qu'il n'y a de problème « purement philosophique » : de l'alliance de la science et de la philosophie, de leurs échanges mutuels, dépendent à la fois et la vitalité de la science et celle de la philosophie.

34. Voir *Le réalisme et la science*, op. cit., p. 210.

35. *Ibid.*, p. 274.

36. *Conjectures et réfutations*, op. cit., p. 157.

UN MONDE SANS ÉNIGME

Dans le divorce actuel entre pensée philosophique et pensée scientifique, Popper voit une suite de la diffusion aux XIX^e et XX^e siècles, dans l'Université allemande puis européenne, de ces philosophies issues d'une « reproduction [...] en champ clos³⁷ » que sont à ses yeux le hégélianisme et ses sous-produits (l'existentialisme, l'herméneutisme). Cette situation, cependant, possède également une cause plus profonde. À savoir notre incapacité grandissante à nous étonner du monde, à considérer celui-ci à la façon d'une énigme demandant à être résolue. Ce « monde sans énigme », selon Popper, fait la toile de fond du paysage intellectuel actuel, où décline progressivement l'intérêt général pour la connaissance théorique. C'est dans le domaine des valeurs, des questions éthico-sociales, ou encore dans celui des questions existentielles, que résident désormais, pense-t-on, les objets de pensée les plus élevés et les plus essentiels à notre humanité. Alors que la pensée scientifique ne serait que d'ordre instrumental, la réflexion philosophique viserait quant à elle des fins plus nobles et humainement plus essentielles, telles que penser les « valeurs », élucider le « sens » de l'expérience humaine, etc., tout se passant comme si la valorisation de la philosophie imposait la dévalorisation de la science. De là le confinement, de plus en plus prononcé, du questionnement philosophique à cette catégorie de problèmes, supposés étrangers à la pensée scientifique. De là, également, le succès que rencontrent, dans le paysage intellectuel actuel, les philosophies qui entendent détourner le penseur de la considération du monde extérieur pour le renvoyer à celle des problèmes où il se trouve personnellement engagé, en tant qu'homme ou en tant que membre d'une communauté sociale (Popper voit dans l'existentialisme le modèle de ces philosophies de « l'enfermement sur soi »). Tel est le mouvement pour ainsi dire « centripète » qui anime la plupart des grands courants de pensée contemporains. En tant qu'elle fait de l'énigme du monde extérieur l'objet fondamental de la pensée humaine, la philosophie poppérienne est au contraire animée d'un mouvement qu'on pourrait qualifier de « centrifuge » : le philosophe, selon Popper, s'étonne du monde, pas de lui-même ni de la « condition humaine ».

Pour le disciple de Popper qu'est Hans Albert, cette dévalorisation de la connaissance scientifique au motif de son caractère instrumental renvoie, en dernière analyse, à une tradition de pensée d'origine théologique³⁸. Même si elle n'est plus explicitement mise au service d'une intention apologétique, comme chez Berkeley³⁹, cette tendance de la pensée contemporaine à réduire les sciences à leur dimension technico-pratique n'en retient pas moins ce qui fait le caractère essentiel de la représentation religieuse de l'homme :

37. *Ibid.*, p. 115.

38. Voir H. Albert, *La sociologie critique en question*, trad. J. Amsler, J.-R. Amsler et L. Roche, Paris, PUF, 1987, p. 154-156.

39. Voir G. Berkeley, *De motu*, Londres, 1721.

l'idée que l'homme est un être dont la préoccupation fondamentale ne peut être que celle de son salut personnel, par essence incapable de cet *oubli de soi* que suppose l'existence d'un intérêt théorique entièrement autonome. Incapable, par-là même, de trouver dans la connaissance du monde extérieur un but qui suffise à donner du sens à son existence, voire à lui procurer une forme de bonheur et de sérénité. Déclin de la pensée scientifique, confinement de la philosophie au domaine éthico-existential, retour plus ou moins explicite du religieux : telles sont, si l'on suit les analyses poppériennes, les conséquences d'une telle exténuation de l'étonnement philosophico-scientifique devant le monde. Il est significatif, à cet égard, que, dans la dernière édition de *La quête inachevée*, Popper conclue sa biographie intellectuelle par une exhortation à s'étonner de l'univers physique : « Voyez comme ce monde est beau et comme nous avons de la chance, nous qui sommes en vie⁴⁰. » Par ces mots, ajoutés en 1986, le philosophe semble avoir voulu, tout à la fois, indiquer la ligne directrice qui oriente l'ensemble de son parcours philosophique et inciter ses contemporains à retrouver un type de rapport au monde, étonné ou pour mieux dire émerveillé, dont la perte serait selon lui responsable d'une forme d'épuisement de la philosophie comme de la science actuelles.

CONCLUSION

Popper nous invite donc à entendre différemment l'exigence, fréquemment formulée par les critiques de l'enseignement philosophique classique, de sortir la philosophie de l'univers clos où l'a cantonnée la tradition académique, en rattachant son questionnement à des problèmes originellement extra-philosophiques. La réalisation de cette exigence, chez Popper, ne passe pas par le recentrage de la philosophie sur les questions pratiques d'ordre éthique et social ou encore existentiel, mais par la reconstitution du lien, de plus en plus distendu dans l'Université et l'école modernes, entre science exacte et philosophie. Ce faisant, Popper appelle à renouer avec une pratique présocratique de la philosophie (celle des premiers physiciens ioniens) où philosophes et savants collaboraient ensemble à l'élucidation du problème cosmologique. De cette reconduction au mystère du monde dépendent le sens et la valeur de la philosophie et de la science. Dès lors que notre effort de connaissance n'est plus animé par l'émerveillement cosmologique, dès lors que l'univers visible est supposé ne dissimuler aucun « monde caché derrière les apparences », l'enseignement et la pratique de la philosophie se vident de leur sens en même temps que la science se dégrade en technologie.

40. K. Popper, *La quête inachevée*, trad. R. Bouveresse et M. Bouin-Naudin, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 280.

MORALE ET RELIGION CHEZ KANT

Lahouari ADDI

Émérite, IEP de Lyon

Chercheur au Laboratoire Triangle

La philosophie morale de Kant donne une place particulière à la religion considérée comme l'expression du souhait de l'homme de dépasser son égoïsme. Elle est le lieu de la dialectique de la raison déchirée entre la transcendance du monde intelligible et l'esthétique du monde sensible. Dans ce conflit interne à la raison, l'entendement humain, limité par définition, n'arrive pas à réconcilier la raison avec elle-même. Pourtant, c'est de celle-ci que naît l'idée de perfection morale incarnée par Dieu. L'homme pense la sainteté divine parce qu'il sait *a priori* distinguer le Bien du Mal, et si le mot *sainteté* est associé à la religion, c'est parce que la religion invite à aimer son prochain comme soi-même comme le recommande Dieu. Un homme qui arrive à aimer son prochain au-delà de l'égoïsme ne peut être qu'un saint. Mais est-ce possible ? Est-ce que les saints des ordres mystiques qui se retirent du monde, consacrant leur temps à la prière et à la méditation, sont l'incarnation de la morale ? C'est cette problématique, qui convoque la morale, la religion et le mysticisme à la lumière de la philosophie de Kant, qui est exposée dans cet article.

LA PHILOSOPHIE MORALE DE KANT

Contenant une partie métaphysique ordonnée par la raison pure qui suppose un monde intelligible, et une partie anthropologique caractérisée par les inclinations de la nature humaine, la philosophie morale de Kant est exposée dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traité qui sert de propédeutique à la *Critique de la raison pratique*, où sont posées les limites de l'anthropologie pratique. Les deux parties, métaphysique et anthropologie, sont méthodologiquement séparées, mais elles appartiennent à la même approche philosophique, cohérente dans son contenu théorique, portant sur une thématique commune au cœur de la dialectique de la raison humaine. Kant estime que les mœurs, morale pour soi, ont un fondement

métaphysique, la morale en soi. Cette distinction heuristique permet d'envisager le progrès moral de l'espèce humaine dans la mesure où les mœurs appartiennent à l'histoire et la morale à l'Absolu. Une « métaphysique des mœurs, complètement isolée, qui n'est mélangée ni d'anthropologie, ni de théologie, ni de physique¹ » est nécessaire pour évaluer le déficit moral de l'homme empirique marqué par l'insociable sociabilité. L'être raisonnable, à ne pas confondre avec l'homme empirique, constitutif du monde intelligible, est libre du fait qu'il est indépendant des causes déterminantes du monde sensible. Il agit selon des maximes qui ont une portée législatrice au fondement du souverain Bien (vertu et bonheur), et connaît *a priori* la loi morale, nécessairement universelle. Ne reposant pas sur la science historique ou sur des connaissances empiriques, et présupposant la perfection morale, la dimension métaphysique est en rapport avec la raison pure qui fournit un savoir spéculatif non validé par l'expérience. La volonté pure de l'être raisonnable est pensée et liée à la loi morale dont nous sommes conscients *a priori* et sans qu'il n'y ait « aucun exemple où elle ait été exactement suivie² ». Il y a donc un monde moral idéal pensé par l'homme, qui est conscient par ailleurs que la nature ne l'a pas équipé pour le réaliser complètement. C'est ce qui ressort du livre *Fondements de la métaphysique des mœurs* qui met en avant les hypothèses constitutives de la philosophie morale de Kant. La première est que la loi morale, reposant sur des postulats de la raison pure, est sainte et serait observée si l'homme ne vivait pas dans un monde soumis aux déterminations sociales et aux enchaînements des causes. La deuxième est que la loi morale est nécessairement normative chez des êtres doués de raison qui essayent de s'en rapprocher sans jamais réussir à l'atteindre. La troisième est que la métaphysique, qui pense la loi morale, est différente de l'anthropologie qui concerne l'homme du monde sensible dont les penchants naturels sont des obstacles à la réalisation totale de cette loi. C'est comme si cette métaphysique de la volonté pure portait en creux l'anthropologie pratique, ou inversement. L'anthropologie humaine a un déficit moral indiqué par la métaphysique, déficit qui lie les deux espaces formant une approche théorique cohérente.

Il semble que c'est la métaphysique de la morale et non l'anthropologie pratique des mœurs qui a été le plus commentée. Les commentateurs critiques de Kant, dont Hegel, se sont focalisés sur la dimension métaphysique, y voyant un formalisme ou un idéalisme coupé du monde sensible, l'assimilant à une spéculation sans effets réels sur le cours de l'histoire. La volonté pure et la liberté absolue seraient le fruit de l'imagination de Kant qui aurait, selon Charles Péguy, élaboré une morale de gens aux mains pures, oubliant que les gens dont il parle n'ont pas de mains. Mais dans un monde intelligible, aurait répondu Kant, les hommes, en effet, n'ont pas de mains parce qu'ils n'existent

1. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, dans *Œuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1985, p. 271.

2. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1943, p. 47.

pas empiriquement. Ceux du monde sensible existent bel et bien, et ont des mains qui ne sont pas pures, et c'est ce qu'a voulu la nature. L'homme est bon, écrit Kant, mais « [...] tout ce qui est bon dans l'homme est toujours imparfait³ ». Le formalisme reproché à Kant est au niveau de la métaphysique qui n'est pas sans connexion avec l'homme dont le comportement moral contient des éléments irrationnels que le philosophe doit isoler comme le fait le chimiste qui étudie les propriétés du métal pur⁴. C'est dans la nature hétérogène et hétéroclite que le chimiste trouve le métal pur qu'il sépare des autres éléments naturels dans son laboratoire. La métaphysique est le laboratoire où se révèle le rapport dialectique entre le monde intelligible de la volonté pure et le monde sensible de l'anthropologie pratique, et c'est ce rapport qui alimente l'histoire dont l'enjeu ne se situe pas dans le monde intelligible pensé par la raison pure, mais plutôt dans le monde sensible vécu à travers la raison pratique empirique. Par conséquent, la préoccupation principale de Kant n'est pas le monde pensé par la raison pure, mais plutôt l'homme du monde sensible, celui de la raison pratique empirique. Si l'on veut comprendre l'homme réel, soumis aux lois de la nature et de la psychologie, qui sont la cause de son hétéronomie, il faut esquisser, selon Kant, le portrait de l'homme idéal tel que l'homme empirique voudrait être s'il était autonome et libre de toutes les déterminations qui pèsent sur ses décisions pour se réaliser en tant que personne. Qui est cet homme idéal du monde intelligible que seule la raison connaît ? Un disciple célèbre de Kant, Ludwig Feuerbach, dira que c'est Dieu. Pour cet auteur, la théologie fait de la puissance de Dieu et de sa sainteté l'image inversée de l'impuissance de l'homme et de son imperfection morale⁵. Dieu n'est pas empirique et ne peut donc être objet de recherche scientifique. Seule la métaphysique est à même de le poser en objet spéculatif sur la base du postulat qu'il est le produit de la raison, ou encore l'expression cognitive de la conscience. Celle-ci a besoin d'un savoir que la science expérimentale ne peut lui fournir. Aussi, s'intéresser à la métaphysique n'est pas un égarement formaliste ou idéaliste. Et dans cette perspective, elle n'est pas une fin en soi théorique. Kant la conceptualise pour mieux comprendre les pathologies de la raison pratique empirique dont la critique est nécessaire, éclairant le fossé qui la sépare de la raison pratique pure. Sa critique est légitime dès lors que la raison s'accommode des inclinations de la nature humaine. Autrement dit, l'étude de la morale ne doit pas reposer sur l'anthropologie pratique, et doit juste éclairer ses insuffisances.

Les principes moraux ne doivent pas être fondés sur les propriétés de la nature humaine, mais ils doivent exister par eux-mêmes *a priori* et c'est de tels principes que doivent pouvoir être dérivées des règles pratiques valables pour toute nature raisonnable, par suite aussi pour la nature humaine⁶.

3. *Ibid.*, p. 47.

4. Sur la comparaison entre le philosophe et le chimiste, voir M. Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 7-49.

5. L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Paris, Gallimard, 1968.

6. *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 48.

La règle pratique ne doit pas être dérivée de l'anthropologie de l'homme, mais des principes moraux indiqués par la métaphysique des mœurs.

Métaphysique, morale, religion et anthropologie entretiennent des liens que les philosophes du passé, selon Kant, ont ignorés, incapables de tracer des frontières nettes entre elles. C'est dans ce sens que son œuvre peut être considérée comme l'entreprise philosophique qui a mis fin à la domination de la métaphysique dogmatique (et indirectement de la théologie) qui ignorait superbement la frontière entre son espace et celui de la science. Dans cette œuvre, la métaphysique n'étouffe pas l'anthropologie ; au contraire, elle la protège des extravagances de la raison dont la spontanéité ne peut être arrêtée que par la raison elle-même, à condition de distinguer les espaces où elle intervient. L'un des apports de Kant les plus importants, qui a aidé autant la métaphysique que la science à s'autonomiser, est la distinction entre la raison théorique et la raison pratique, qui remonte à Aristote. La séparation de l'idéal et du matériel protège Kant de l'idéalisme dont il accuse lui-même Platon à travers la parabole de la colombe qui vole dans un ciel sans gravitation et sans frottement de l'air. Il explique que dans la nature, il y a des lois physiques, dont celles qui sont en rapport avec la gravitation, que la colombe utilise instinctivement pour voler dans les airs. L'espace dans lequel celle-ci fait usage instinctivement de ses ailes n'est pas vide. Il est rempli d'air et soumis aux lois physiques de la nature, dont celle de la gravitation découverte par Newton. L'instinct de la colombe est efficace en obéissant aux lois de la nature qui lui permettent de voler. Il en est de même pour l'homme qui vit dans un monde social soumis aux déterminations et aux enchaînements des causes. Mais si la colombe et l'homme ont en commun l'instinct, ce dernier a en plus la raison par laquelle il opère la jonction entre la dimension idéale et la dimension matérielle de son existence. L'idéalisme et le matérialisme sont présents dans l'œuvre de Kant pour qui l'homme pense le monde idéal et vit dans le monde matériel. Il y a donc une séparation, mais aussi une articulation entre deux mondes, l'un pensé et l'autre vécu. L'homme souhaite, et c'est seulement un souhait, que le monde dans lequel il vit soit totalement conforme à celui auquel il pense. C'est de cette pensée que naît la religion qui exprime la pureté et la sainteté divines. Mais la religion du monde intelligible se transforme en culte dans le monde sensible, celui de l'anthropologie.

DE LA RELIGION AU CULTE RELIGIEUX

Deux idées principales, en rapport avec la philosophie morale, constituent la théorie de la religion de Kant. La première est que la religion est issue de la conscience du devoir qu'éclaire la loi sainte qui pose que le commandement divin n'est pas une sanction mais plutôt le signe d'une volonté libre. Les croyants obéissent aux commandements divins parce qu'ils se sentent

intérieurement obligés. La croyance « est une pure croyance de la raison⁷ », qui n'est pas imposée de l'extérieur par une institution qui userait de la contrainte. L'idée de Dieu est présente dans tout être humain, même dans celui qui se déclare athée dans la mesure où celui-ci croit en des valeurs du devoir-être. Ce sont ces valeurs qui constituent l'idée de Dieu qui correspond à un idéal de perfection. Le représentant de Dieu sur Terre, dit Kant, n'est pas le clergé, mais la conscience⁸, ce qui implique que la morale est antérieure à la religion révélée. Cette approche, novatrice en son temps, affirme que la Bible découle de la morale et non l'inverse. L'homme se donne, par la pensée, une norme morale incarnée par la sainteté divine qui indique le stade suprême de la perfection symbolisée par Dieu. « La raison humaine, écrit Kant, a besoin d'une idée de la perfection suprême qui lui serve d'échelle à laquelle se référer pour se déterminer⁹ ». Une échelle suppose des degrés, des niveaux bas et hauts de ce qui est à mesurer. Ici, il s'agit du déficit moral consubstantiel à l'homme du monde sensible. Sans la conscience du déficit moral, l'homme ne découvrirait pas Dieu car il n'en aurait pas besoin. Cette construction mentale est naturelle et rationnelle, dit Kant, qui cherche à réveiller l'enfant qui dort dans l'homme, et à lui indiquer le chemin de son autonomie morale. La religion ne l'emprisonne pas, puisqu'elle est issue de sa conscience morale et de la liberté de sa volonté.

C'est une belle et optimiste mécanique conceptuelle, diront les commentateurs, sauf que Kant la fait enrayer par la deuxième idée principale de sa théorie de la religion, affirmant que celle-ci se dégrade moralement dans le monde sensible, lorsqu'elle devient un culte. La religion est universelle et une, mais les cultes sont multiples et divers, ce qui signifie qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui de l'humanité, à qui les cultures donnent différents noms, ce qui laisse apparaître l'ethnocentrisme qui fait croire que de faux dieux, ceux des autres, veulent prendre la place du vrai Dieu, le nôtre. Existe-t-il une religion chrétienne ? Non, répond Kant ; il existe un culte chrétien comme il existe un culte juif, musulman, etc. « À partir du moment où la doctrine chrétienne est édifée sur des faits et non sur de simples concepts de la raison, elle ne se nomme plus la religion chrétienne, mais la croyance chrétienne [...]»¹⁰. Il y a donc une seule religion centrée sur la divinité incarnant la perfection morale, mais il existe plusieurs cultes chargés de mémoire et d'histoire. Un seul dieu réunit juifs, chrétiens, musulmans, bouddhistes, etc., divisés cependant par leurs cultes respectifs produits par l'histoire. Ce qui est appelé guerres religieuses, ce sont en fait des guerres qui opposent des cultes issus d'une raison pratique « pathologiquement conditionnée ». Autrement dit, l'expérience religieuse vécue n'est pas celle de la loi sainte que les inclinations de l'homme empirique dégradent. Dès lors qu'elle est pratiquée par

7. E. Kant, *La religion dans les limites de la seule raison*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 2016, p. 194.

8. E. Kant, *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, trad. W. Frik, Paris, Le livre de poche, 1993, p. 165.

9. *Ibid.*, p. 51.

10. *La religion dans les limites de la seule raison*, *op. cit.*, p. 224.

des êtres humains, la religion perd de sa valeur morale et se transforme en croyance qui renseigne plus sur l'homme que sur Dieu. Alors que la religion universelle est pacifique, le culte est belliqueux, reposant sur la conviction qu'il est l'étalon moral de l'humanité. D'où cette tendance à vouloir le Bien pour l'humanité en convertissant les soi-disant barbares et les sauvages qui adorent de faux dieux. Les missionnaires arrivés en Amérique après Christophe Colomb convertissaient au culte catholique des personnes qui croyaient en leurs dieux. Il leur était demandé de changer de culte, de vénérer d'autres symboles et d'être des idolâtres du culte catholique. Les missions d'évangélisation et les prosélytismes d'autres cultes commencent « par la plus noble propriété de la nature humaine [...] et aboutissent au fanatisme et à la superstition¹¹ ». Le prosélytisme est le signe de l'intolérance de cultes qui entrent en compétition entre eux, ignorant que « la véritable croyance religieuse universelle est la croyance en Dieu¹² ». Il n'est que la guerre des cultures et des cultes, ce qui est contraire à la morale pour deux raisons selon Kant. La première est que le prosélytisme pose l'homme comme un moyen pour imposer un culte au détriment d'un autre. Or, le principe que l'homme est une fin et non seulement un moyen est la règle d'or de la morale, règle « imposée même à la volonté divine¹³ ». L'homme ne peut pas être utilisé comme moyen, même pas par Dieu, et encore moins par ceux qui parlent en son nom. La deuxième raison est que le motif de vouloir convertir n'est pas innocent, n'est pas dénué d'un calcul égoïste cherchant à s'attirer la grâce divine « pour contourner ainsi la condition effrayante qui lui est imposée de se conformer aux exigences¹⁴ » du concept de la sainteté. La foi religieuse montre que le germe du Bien est implanté dans l'espèce humaine confrontée cependant simultanément à une « cause du mal présente également en nous et qui agit en sens opposé¹⁵ ». La notion de Bien n'est pas étrangère à l'homme dont la raison pratique empirique élabore un compromis entre son humanité et son instinct bestial dans un état de semi-conscience individuelle et collective. C'est pourquoi souvent les cultes connaissent des crises, dites réformes religieuses, par lesquelles les croyants cherchent à se conformer à la loi sainte. Y arrivent-ils ?

Deux conclusions peuvent être tirées de cette approche. La première conclusion est que la finalité de la religion est la vertu, que le croyant a toutefois tendance à confondre avec la piété. C'est pour garantir son bonheur sur Terre et dans l'au-delà qu'il pratique les rites du culte avec une intention intéressée. Or la vertu suppose que la piété ne soit pas un moyen pour obtenir de Dieu le salut dans l'au-delà. Si elle est intéressée, la piété relèverait du fétichisme, renvoyant à l'imaginaire qui perçoit la religion comme le moyen de préparer la vie dans l'au-delà. Les devoirs religieux sont accomplis dans

11. *Critique de la raison pratique*, op cit., p. 174.

12. *Ibid.*, p. 195.

13. *Ibid.*, p. 92.

14. *La religion dans les limites de la seule raison*, op. cit., p. 269.

15. *Ibid.*, p. 97.

une perspective d'intérêt individuel, soumettant l'idéal moral à une logique marchande. Dieu n'est pas aimé pour ce qu'il est, mais pour ce qu'il promet¹⁶. Kant écarte de la piété tout rite qui demande à Dieu la salvation. Ce qui doit être mis au premier rang, c'est la vertu, et c'est suffisant pour être en conformité avec les commandements divins. La piété ne sert la loi sainte que si elle est accompagnée de vertu, « concept tiré de l'âme de l'être humain¹⁷ », qui est un moyen de salut. « La piété ne peut donc pas remplacer la vertu pour en dispenser ; tout au contraire en constitue-t-elle l'achèvement [...]¹⁸. » Et c'est ainsi que « tout ce que les hommes croient pouvoir faire, hormis de bien se conduire, pour se rendre agréables à Dieu, est une pure illusion religieuse et constitue un faux culte que l'on rend à Dieu¹⁹ ».

La seconde conclusion est que cette approche montre que la religion, comme objet de recherche, se construit à partir de l'homme, ce qui aide à éviter le fétichisme de concepts supposés faire l'histoire à sa place. Kant fait sortir Dieu du monde sensible, indiquant que si l'on veut connaître, par la pensée, la religion, il faut passer par l'homme qui est la serrure d'accès à l'idée morale. En plaçant l'idée de Dieu dans le monde intelligible, Kant élabore la théorie de la perfection symbolisée par la sainteté, expression de la raison pratique pure. Dieu relèverait de la métaphysique, tandis que l'homme, du moins son empiricité, relève de la science. L'histoire, l'anthropologie et la psychologie éclairent la théologie et non l'inverse. « Donc le concept de Dieu est un concept qui n'appartient pas originellement à la physique, c'est-à-dire à la raison spéculative, mais à la morale²⁰. » Approcher l'homme à partir de Dieu conduit à l'illusion que le premier peut atteindre la sainteté du second par la piété, et c'est faire croire que l'homme peut être un saint alors que la nature ne l'a pas équipé pour l'être. Le jour où l'homme deviendra un saint, il ne sera plus homme, mais ange. Aurait-il alors besoin de l'idée de Dieu étant aussi parfait qu'un ange ? Autrement dit : est-ce que la raison pratique peut être pure dans le vécu ? Ne serait-ce pas là la manifestation du fanatisme et du mysticisme religieux ?

16. La critique par Kant du culte chrétien inclut aussi l'islam pratiqué par les fidèles à travers « les cinq grands commandements : les ablutions, la prière, le jeûne, l'aumône et le pèlerinage ». Parmi ces commandements, seule l'aumône, dit Kant, remplit le critère moral, à condition qu'elle se fasse « à partir d'une véritable résolution vertueuse en même temps que religieuse... » (*La religion comprise dans les limites de la seule raison*, op. cit., p. 262). Kant commet une erreur en mettant les ablutions parmi les cinq devoirs de l'islam, les confondant avec la profession de foi (*shahada*) qui est la première des obligations.

17. *Ibid.*, p. 249.

18. *Ibid.*, p. 251.

19. *Ibid.*, p. 232.

20. *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 150.

FANATISME ET MYSTICISME RELIGIEUX

En rapport avec la conscience, la raison pratique pure indique le chemin de la volonté libre et celui qui mène à la vertu. Cependant, dans le vécu social, dans le monde sensible, elle ne donne pas la mesure d'elle-même. Elle dit ce qu'est la loi sainte, mais elle produit aussi des mœurs qui la contredisent sur certains aspects. Elle renvoie à une dimension sociologique alimentée par une vision du monde construite sur des représentations et des valeurs comme l'ont montré Émile Durkheim et Max Weber. Elle est problématique, car la raison pratique mène parfois des combats contre elle-même. Quand Kant écrit que « la raison pratique dont la voix fait trembler même le criminel le plus hardi et l'oblige à se cacher à son aspect²¹ », il évoque la conscience qui se réveille et qui remplit le criminel de remords. Mais qu'en est-il du croyant convaincu que ses valeurs sont moralement supérieures à celles des autres ? Du croyant qui combat ceux qu'il considère comme des ennemis de Dieu et de la morale ? Qu'en est-il des personnes qui croient qu'il y a un seul dieu, le leur, et qu'en dehors de lui, il n'y a que les diables ? Si la conscience du criminel le plus hardi lui dit qu'il a tort, celle du fanatique le conforte dans son fanatisme, convaincu de vouloir répandre le souverain Bien recommandé par Dieu dont il se fait le porte-parole. Quand la raison pratique atteint ce niveau de monstrosité, cela signifie que les mobiles de l'homme empirique ont pris le dessus sur elle, ce qui a amené Kant à la critiquer. Un homme peut faire du mal alors qu'il est convaincu de faire du bien en s'appuyant sur la raison que Kant rend responsable de cet égarement. « Un germe particulier du mal, écrit-il, n'est pas pensable, mais ce sont plutôt les premiers tâtonnements de notre raison vers le bien qui sont à l'origine du mal²². » Le mal est commis soit sous la pression des instincts, soit inconsciemment en croyant faire du bien. Ce dernier type est lié au fanatisme moral défini par Kant comme une perversion de la religion. Le fanatique est celui qui perçoit en lui-même « des influences célestes, [ce qui] est une forme d'illusion folle²³ ». Il est celui qui a non seulement rompu avec l'humanité qu'il y a en lui, mais qui a aussi rompu avec le reste du monde. L'exaltation passionnelle éloigne la foi de l'humanité et de la moralité. Elle est le contraire de la religion prise en otage par cet instinct égoïste de vouloir incarner le Bien contre les autres et de vouloir sauver l'humanité en tuant certains de ses membres. « L'illusion religieuse qui prend la forme d'une exaltation de l'esprit est la mort morale de la religion²⁴. »

Il y a un lien entre le désir du Souverain Bien et la volonté de le faire bénéficié à toute l'humanité, y compris en utilisant la violence. Le fanatique qui part convertir d'autres hommes afin qu'ils jouissent de la même félicité

21. *Ibid.*, p. 84.

22. *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, op. cit., p. 153.

23. *La religion dans les limites de la seule raison*, op. cit., p. 237.

24. *Ibid.*, p. 238.

que lui est heureux dans cette démarche par laquelle il pense « aider » Dieu à être obéi par le maximum de personnes sur Terre. Dans cette démarche, il a la conviction que l'Autre ne connaît pas Dieu, ce qui signifie qu'il n'y a qu'une seule figure de Dieu, celle de son propre culte. Dans cette démarche, le missionnaire ne cherche pas à être un bon serviteur de Dieu ; il voudrait être son favori, le préféré d'entre les hommes. Le croyant qui prêche sa religion aux autres, ou plutôt son culte, a la prétention de vouloir aider Dieu à régner sur Terre. Cette « aide », si tant est qu'elle ait un sens, est-elle désintéressée ? Prétendre « aider » Dieu ou se l'approprier contre les autres en en faisant un protecteur intime, c'est l'expression de l'égoïsme ou amour-propre. L'homme possède cette propension à « personnaliser » la divinité, à lui donner une figure humaine pour l'inclure dans le cercle intime afin qu'il devienne un personnage familier protecteur. La réduction de l'image de Dieu à un visage humain s'appelle l'anthropomorphisme qui façonne un dieu « tel que nous croyons pouvoir le gagner très facilement à notre avantage²⁵ ». Dans ce cas, le culte religieux débouche sur le fanatisme qui, en donnant l'illusion d'élever le fanatique au niveau de Dieu, rabaisse Dieu au niveau de l'homme. Le fanatisme moral et l'illusion religieuse transforment la religion « en une croyance servile de type anthropomorphique²⁶ » dans laquelle le fanatique traite, sans le savoir, Dieu d'égal à égal. Et là encore, ce n'est pas la religion qui est en cause mais plutôt « l'être humain tel que nous le connaissons [...], corrompu et [...] nullement adapté à cette loi sainte²⁷ ». La religion a essayé de chasser le naturel et celui-ci est revenu au galop avec le culte !

C'est ainsi que le Bien est lié au Mal par un mécanisme sur lequel la conscience met un voile. L'aliéné religieux n'est pas conscient de son aliénation qui lui donne le sentiment qu'il a la capacité de réaliser le Souverain Bien au profit de l'humanité, utilisant souvent des moyens que le Souverain Bien réprouve, notamment la violence et le meurtre. La fausse conscience de l'aliéné pousse ce dernier à violer l'impératif catégorique selon lequel l'homme est une fin et non seulement un moyen. Et tout cela dans le cadre d'une raison pratique où l'élément irrationnel a pris le dessus au point qu'elle devient une fausse conscience dans le sens de Marx qui définit celle-ci comme un mécanisme mental qui cache la réalité de l'être social. Cette dimension sociologique n'a pas été prise en compte par Kant pour qui « une conscience qui se trompe est un non-sens²⁸ ». Dans ce cas, la conscience pour Kant est la raison pratique pure qui, en effet, ne se trompe pas. Il écrit : « La conscience morale est la raison pratique représentant à l'être humain son devoir dans chaque cas où intervient une loi, que ce soit pour l'acquitter ou pour la condamner²⁹. »

25. *Ibid.*, p. 230.

26. *Ibid.*, p. 199.

27. *Ibid.*, p. 201.

28. E. Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1986, p. 683.

29. *Idem.* Chez Marx, la conscience est souvent fausse, mais elle sera vraie dans le futur par la prise de conscience des exploités ; chez Kant, le fossé entre la raison pratique pure et la raison pratique

Le fanatique est guidé par la raison pratique qui lui indique ce qu'est Dieu, sauf que :

En fait, en tant que la raison pratique, comme pathologiquement conditionnée, c'est-à-dire comme gouvernant simplement l'intérêt des penchants sous les principes sensibles du bonheur, serait prise pour fondement, cela ne pourrait être en aucune façon réclamer de la raison spéculative. Le paradis de Mahomet ou l'union intime avec la divinité des théosophes et des mystiques, selon le goût de chacun, imposerait à la raison leurs monstruosité et il vaudrait autant n'avoir aucune raison que de la livrer de cette façon à toutes espèces de rêves³⁰.

Ce passage indiquant les limites de la raison, ou plutôt la propension de l'homme à la violer, laisse le lecteur sur sa faim, surtout lorsqu'il est dit que « ce serait tout aussi bien de n'avoir pas de raison du tout, plutôt que la sacrifier de cette façon à toutes les divagations ». Le problème, c'est que l'homme ne peut pas vivre sans la raison même si elle divague ; et elle divague souvent au point de produire des monstruosité comme ce désir d'abolir la frontière entre le sensible et le suprasensible, entre le phénomène et le noumène. Kant critique les théosophes et les mystiques qui ont la prétention utopique de se libérer des liens de la nature et de vivre dans le monde intelligible divin. Cette utopie porte en elle une contradiction fondamentale, consistant à vouloir vivre dans l'au-delà, non pas après la mort, mais avant celle-ci. Le célèbre mystique musulman al Hallaj (858-922) disait : « ma mort est ma vie et ma vie est ma mort³¹ ». Il a cherché à ignorer son corps pour le faire absorber par l'âme ; il a voulu être une âme débarrassée de son corps, tout en continuant à vivre dans un monde sensible dont il refuse les lois physiques et anthropologiques³². C'est ce qui ressort de cette utopie conceptualisée par Plotin, dont la doctrine, connue sous le nom de néo-platonisme, a profondément influencé les mysticismes juif, chrétien et musulman. Le néo-platonisme est une métaphysique théosophique qui cherche à libérer l'homme de sa condition sensible, et c'est ce qui constitue pour Kant une monstruosité. L'homme ne peut échapper à sa dimension anthropologique, et il ne peut s'en sortir malgré la volonté et les efforts qu'il y mettra. Kant conclut que la raison mène à la sagesse, mais peut aussi mener à la folie quand elle n'est pas consciente de ses propres limites.

Le mystique désire être un saint, un homme indépendant des besoins de son corps, des penchants de la psychologie humaine et de l'hétéronomie imposée par les déterminismes de la causalité des lois de la nature. La religion rationnelle veut faire de l'homme un être vertueux, mais le culte veut faire de lui un saint. Est-ce possible, se demande Kant, qu'un homme soit un

empirique se rétrécit indéfiniment sans jamais disparaître un jour.

30. *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 130.

31. Voir L. Massignon, *La passion de Hallâj*, 4 volumes, Paris, Gallimard, 1975.

32. Al Hallâj a été condamné à mort par les oulémas qui tracent aux soufis des limites à ne pas dépasser. Ils sont souvent accusés de panthéisme, d'anthropomorphisme et d'associationnisme. Le soufisme ascétique n'est pas accepté par la doctrine de l'islam officiel.

saint ? Il répondra par la négative, estimant que l'individu n'est pas adapté par lui-même pour être mû par la volonté pure liée à la loi morale. Ce n'est pas la sincérité du mystique qui est en cause ; c'est la nature qui n'a pas doté l'individu de capacités pour être au niveau de la sainteté de Dieu. Signifiant la perfection morale incarnée par Dieu, la sainteté est hors de portée de l'homme. Pour échapper à l'hétéronomie, les mystiques tournent le dos à la société, consacrant leur temps à la prière et à la méditation espérant devenir de saints personnages. Pour Kant, les ordres confrériques sont l'illustration du refus du déficit moral de l'homme que les mystiques croient combler ou effacer en se retirant du monde. Mais est-ce la bonne réponse à ce déficit ? Qu'advierait-il à la vie sociale si tous les hommes se retiraient du monde et se réfugiaient dans des endroits isolés pour méditer ? N'est-il pas naturel que l'homme vive en société et tente d'accomplir ses devoirs avec le niveau moral que permet la raison pratique empirique ? Il est dans la nature de l'homme d'être social et de vivre en société. Par conséquent, le problème de l'insociabilité de l'homme, que les mystiques croient résoudre en se retirant du monde, ne peut être résolu en s'éloignant de la société. L'animal peut vivre seul dans la forêt parce qu'il n'a pas vocation à former une société qui crée la culture et qui bâtit la civilisation. Pour Kant, la vie des moines chrétiens et des soufis musulmans est un choix contre la nature qui a voulu que l'homme soit égoïste. « Que la nature soit donc remerciée pour cette incapacité à se supporter [...]. L'homme veut la concorde mais la nature sait mieux ce qui est bon pour l'espèce : elle veut la discorde³³ ». La concorde cependant est à rechercher dans le droit qui protège les libertés de chacun et non dans la sainteté qui est illusoire. Les moines des ordres confrériques font de la sainteté un horizon à portée humaine et, en cela, le mysticisme est une forme d'aliénation religieuse et une utopie. Les commandements divins ne demandent pas au croyant de devenir un saint ; ils indiquent seulement le chemin vers la sainteté, un chemin sans destination finale. Prétendre atteindre la sainteté en se retirant du monde, semble dire Kant, c'est ignorer le chemin menant à la sainteté.

CONCLUSION

Les représentants officiels du culte auquel appartenait Kant ont condamné à sa parution son livre *La religion dans les limites de la seule raison*, y voyant une attaque contre la foi chrétienne. D'autres lecteurs, comme Nietzsche, ont estimé que Kant était le défenseur des valeurs chrétiennes. Pour les uns, il est l'adversaire du christianisme, et pour les autres, il est son défenseur. Ces jugements contradictoires proviennent du fait que Kant, d'une part, fait l'apologie de la religion en la plaçant au niveau de la morale et que, d'autre part, il critique le culte religieux qu'il accuse de véhiculer les défauts de l'homme.

33. E. Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite*, trad. L. Ferry, dans *Œuvres philosophiques*, vol. 2, op. cit., p. 193.

Mais s'il est un enseignement à tirer de sa philosophie sur cette question, c'est que la religion, comme entreprise morale, a échoué à domestiquer l'instinct égoïste de l'homme parce qu'elle a dégénéré en culte. Sa critique porte sur celui-ci et non sur celle-là. Dans cette perspective, Kant apparaît comme un penseur qui demande au croyant d'embrasser la sécularisation qui, paradoxalement, protège la religion des effets négatifs du culte. De ce point de vue, l'histoire lui a donné raison. La foi religieuse dans une société sécularisée est plus tolérante et moins sectaire que dans une société non sécularisée. Et c'est ce qui crée cette illusion que le christianisme des pays occidentaux paraît plus tolérant, et donc plus moral, que l'islam. La différence n'est pas dans le dogme puisque christianisme et islam appartiennent tous deux au monothéisme abrahamique, sauf que dans un cas, en Occident, le culte a été soumis au droit qui protège la liberté de conscience, et dans l'autre, le droit ne reconnaît pas cette liberté³⁴.

34. Voir L. Addi, *La crise du discours religieux musulman. Le nécessaire passage de Platon à Kant*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, nouvelle édition corrigée et augmentée, 2022.

LE « POUVOIR DU PEUPLE » : UN LEURRE IDÉOLOGIQUE?

Aurélien LIARTE

Lycée international de Valbonne

UNE « RÉCESSION DÉMOCRATIQUE » SEMBLE INTERROGER LA VALEUR MÊME DE LA DÉMOCRATIE

Lorsqu’Aristote théorisait la cité grecque comme accomplissement de l’humanité, la *polis* n’était plus que l’ombre d’elle-même. Toutes proportions gardées, nous interrogeons-nous sur la démocratie parce qu’elle serait menacée ?

En leur sein tout d’abord, les sociétés et les États paraissent sensibles aux « tentations autoritaires¹ », pour lutter contre les différentes menaces : terroristes, sanitaires ou sociales... Plus encore, comme le montre Y. Mounk, les crises économiques, récurrentes au sein du capitalisme mondialisé, ont affaibli le relatif consensus social et, corrélativement, la confiance accordée aux systèmes libéraux pour assurer la prospérité et le bien-être commun². Dès lors, la méfiance et l’abstention croissent depuis plusieurs décennies. À la pointe de cette défiance, « les partis attaquant de manière systématique les valeurs démocratiques les plus fondamentales ne cessent de monter dans les sondages³ », particulièrement chez les jeunes (surtout ceux n’ayant pas fait d’études supérieures). « Aux États-Unis, près d’un *millennial* sur quatre considère aujourd’hui que la démocratie constitue une mauvaise manière de gouverner le pays », au point de souhaiter une « dictature armée⁴ ». Même si ces jeunes ne mesurent sans doute pas ce que signifierait une « dictature armée », les comportements d’un Trump et d’autres dirigeants se

1. Y. Sintomer, « L’ère de la postdémocratie ? », *Revue du Crieur*, n° 4, 2016/2, p. 22.

2. Voir L. Rouban, *La démocratie représentative est-elle en crise ?*, Paris, La Documentation française, 2018, p. 27.

3. Y. Mounk, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Éditions de l’Observatoire, 2018, p. 108.

4. *Ibid.*, p. 115.

revendiquant « du peuple » contre « l'élite » peuvent sembler ébranler la stabilité de l'ordre démocratique... au nom même du « peuple ».

De l'extérieur ensuite, les sociétés dites « libérales » (au sens politique et économique) sont attaquées par des États autocratiques ou dictatoriaux, qui contestent le bien-fondé de leur modèle, voire cherchent à déstabiliser leurs populations. On connaît les guerres hybrides menées par l'État russe et ses tentatives pour manipuler les opinions. On mesure à présent aussi l'opposition culturelle, systémique, conduite par le parti-État chinois, qui s'affiche comme un modèle plus performant que les démocraties libérales⁵. La démocratie, de son point de vue, ne serait qu'un système destiné à légitimer la domination « occidentale », aujourd'hui contestée. Au sein même de l'espace européen, des régimes dits « illibéraux » ou « démocraties », mêlant marginalisation des oppositions et vote plébiscitaire (dont Alain rappelait qu'il n'était en rien une garantie des libertés⁶), progressent au sein d'une lame de fond peut-être mondiale.

Face à cette double déstabilisation, interne et externe, il n'est même pas certain que le récent retour en grâce d'une coalition démocratique, en 2022, en soutien de l'Ukraine, suffise à redorer le blason des démocraties libérales. Plus encore, à vouloir défendre à tout prix un système, le risque est fort de voir renaître une guerre idéologique, fondée sur la confrontation entre « l'Ouest » (supposé démocratique) « et le reste » (qui le serait moins, voire pas du tout). Or les fourvoiements de certains défenseurs des « démocraties populaires » devraient nous pousser à la prudence intellectuelle devant tout engagement hâtif, *a fortiori* belliqueux⁷.

Est-il alors possible d'examiner de façon critique la démocratie, définie étymologiquement comme « pouvoir du peuple » (*dèmos kratos*), sans verser dans l'idéologie d'un plaidoyer *pro domo*, lié à notre propre position de citoyens de ces sociétés ? La démocratie peut-elle être autre chose qu'un « mot de bataille⁸ », une idéologie (occidentale et/ou sociale), cherchant à imposer son « pouvoir » (*kratos*) aux autres ?

Pour tenter d'y répondre, il nous faut réexaminer les notions de pouvoir et de peuple, plus ambiguës qu'ils n'y paraissent, et presque toujours contestés, hier comme aujourd'hui.

5. Voir A. Ekman, *Rouge vif. L'idéal communiste chinois*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2020.

6. Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1985, p. 236. Alain défend le « contrôle continu et efficace que les gouvernés exercent sur les gouvernants » (p. 214).

7. Dans *Le monde d'hier*, Zweig estime que les intellectuels embrigadés en 1914 au service de leurs pays respectifs ont « battu le tambour de la haine » (trad. D. Tassel, Paris, Gallimard, 2016, p. 72) et ainsi contribué à hystériser et à prolonger la guerre.

8. L. Lorrain, « Comment le gouvernement représentatif est devenu démocratique », *L'Enseignement philosophique*, 73/1, 2023, p. 18.

LA DÉMOCRATIE, UN SYSTÈME FONDÉ SUR LA VIOLENCE POPULAIRE DU « KRATOS » ?

Historiquement en effet, la démocratie n'équivaut pas à l'*isonomia*, soit l'égalité (de parole, de protection devant la loi, etc.). *Kratos* ne désigne pas d'abord le *pouvoir* du peuple (par lui et pour lui, suivant la formule de Lincoln), mais la *domination* d'une partie de la population sur une autre. Platon reprend à son compte cette attaque antidémocratique, commune aux ^{v^e} et ^{iv^e} siècles avant J.-C., en écrivant :

La démocratie, je crois, naît lorsqu'après leur victoire, les pauvres mettent à mort un certain nombre des autres habitants, en expulsent d'autres [...] — Oui, dit-il, c'est comme cela que la démocratie est instituée, soit par les armes, soit que l'autre parti, intimidé, cède la place⁹.

Il s'agirait alors de la *domination*, au besoin violente, d'une *partie* de la population sur une autre, non du peuple dans sa *totalité*. Ce système ne désignerait donc pas d'abord une action collective et pacifique, suivant la définition arendtienne du pouvoir politique, mais les agissements violents d'un groupe sur un autre, comme lorsque Thrasybule rétablit la démocratie athénienne en -403.

Dèmos, de même, ne désigne pas seulement la communauté politique dans son ensemble, voire son organisation administrative en *dèmos*¹⁰, mais aussi (surtout chez les opposants à la démocratie) « l'homme du commun¹¹ », de rang social inférieur, constituant souvent la partie la plus nombreuse d'une population. Or, comme l'indique Ph. Raynaud, la notion possède « une connotation péjorative, parfois explicite : on parlera alors du “bas peuple” ou de “populace”¹² ». « Démocratie » signifierait la domination violente des pauvres sur les riches, non le respect de l'égalité entre tous les citoyens. On comprend alors l'opposition des plus riches ou des mieux nés (*aristoi*) à son égard. « Populocratie » permettrait de désigner cette *violence* menée par des catégories sociales défavorisées, éventuellement attisée par des démagogues, contre les plus aisées et toutes sortes de bouc-émissaires¹³.

À cette violence induite par « l'intimidation », Platon ajoute une violence supposée intrinsèque de cette « populace », animée par l'intempérance pulsionnelle. Le « vulgaire » ne saurait pas se (re)tenir, et les prétendus citoyens, à « l'ère des masses », ne seraient que des consommateurs soumis à leurs (faux) besoins. Son impulsivité ferait de la populace une victime idéale des démagogues, de Cléon à Trump. Cette rencontre explosive conduirait alors au règne des foules (*ochloi*), s'imposant aujourd'hui dans la rue ou sur les

9. Platon, *La République*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008, VIII, 557a, p. 1027.

10. Voir E. Caire, « Entre démocratie et oligarchie », *Cahiers d'études romanes*, vol. 35, 2017, p. 41-42.

11. Ph. Raynaud, article « Peuple », *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, p. 461.

12. *Ibid.*

13. Voir I. Diamanti et M. Lazar, *Peuplecratie*, trad. C. Mileschi, Paris, Gallimard, 2019. Les auteurs font un usage polémique de la notion.

réseaux dits sociaux, pour attaquer la Chambre des députés en 1934 ou le Capitole en 2020. La violence des passions populaires, organisées ou non, constitue un tel lieu commun, que même Spinoza (pourtant partisan de la démocratie) écrit que « la foule est terrible quand elle est sans crainte¹⁴ » ; l'ochlocratie avoisine en effet la « populocratie ». Violente et aveugle, la « démocratie » signifierait donc la confiscation du pouvoir politique, par une foule violente et sans limites...

Pouvons-nous néanmoins nous satisfaire de cette représentation ?

FOULES, POUVOIRS ET VIOLENCES

Il importe tout d'abord de distinguer la nature des foules. Certaines sont violentes mais pas toutes. Certaines s'assemblent en effet pour agresser les opposants à la *doxa* dominante – songeons à l'exemple tocquevillien du lynchage ochlocratique de journalistes hostiles à une guerre populaire¹⁵ – d'autres se rassemblent au contraire contre un gouvernement corrompu et autoritaire, contre l'inaction climatique ou l'injustice sociale, etc. Même si la distinction est parfois difficile à établir¹⁶, on ne peut, contrairement à ce qu'estimait Platon, identifier purement et simplement la démocratie à (l'intimidation de) l'ochlocratie.

Cela étant, si l'usage de cette violence populaire est une question complexe, le problème du *kratos* ne peut jamais être complètement évacué. L'établissement ou le rétablissement de principes (d'égalité ou de liberté notamment) peut ainsi être invoqué pour dominer, par exemple pour saisir les rênes de l'État par la violence, comme l'a fait Lénine en 1917¹⁷. Même si les manifestations pacifiques de désobéissance civile sont sans doute préférables, la violence menace toujours de sourdre du pouvoir démocratique.

Néanmoins, on peut considérer que la violence des foules, plutôt rare (et souvent causée par un *sentiment* d'injustice, réel ou imaginaire), caractérise moins la démocratie que l'ochlocratie. La démocratie désignerait, elle, la *limitation* du *kratos*, soit en circonvenant les ambitieux (par exemple via le tirage au sort), soit au contraire en leur permettant de s'affronter suivant des règles limitant drastiquement la violence. Comme l'écrit ainsi Lefort, l'exercice démocratique du pouvoir « est soumis à la procédure d'une remise en jeu périodique. Il se fait au terme d'une compétition réglée, dont les conditions sont préservées de façon permanente¹⁸ ». Il s'agit donc bien d'un affrontement, et d'un effort pour finalement dominer (*kratein*) son adversaire. Mais

14. B. Spinoza, *Éthique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, IV, 54, scolie, p. 271.

15. Voir A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, GF-Flammarion, 1981, I, II, 7, p. 350.

16. Songeons ici à l'ambiguïté des « Gilets jaunes » en 2018. Voir B. Coquard, « Qui sont et que veulent les gilets jaunes ? », *Contretemps*, 23/11/2018 (en ligne, <https://www.contretemps.eu/sociologie-gilets-jaunes>).

17. Voir R. Luxemborg sur l'antidémocratie bolchévique, *La révolution russe*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2013.

18. C. Lefort, *Essai sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 32.

cette lutte ou cet « agôn » se fait de façon pacifique et réglée, en excluant la captation absolue du pouvoir. La remise en cause perpétuelle du *kratos* permet idéalement de contrôler les dirigeants, en leur demandant des comptes pendant et après leur mandat. Réguler et limiter le pouvoir, afin qu'il ne devienne pas dominateur, voilà l'une des caractéristiques essentielles d'une démocratie, quelles qu'en soient les modalités concrètes (représentative, censitaire, etc.).

Toutefois, la violence populaire pourrait trouver à s'exercer en interne, au nom du peuple considéré comme majoritaire. Suivant l'argument tocquevillien, le plus grand nombre (le *plèthos*) peut être tenté d'abuser de sa domination sociale à l'égard des minorités. La « tyrannie de la majorité » (ou *pléthocratie*) guette en effet le corps politique. De fait, les minorités peuvent facilement devenir des cibles pour le plus grand nombre, qu'il s'agisse des riches (réels ou supposés), des minorités sexuelles ou ethniques, etc. Cette tentation est d'autant plus forte lorsque résonnent des discours ethno-nationalistes, qui définissent le peuple sur une vision culturaliste, plutôt que politique¹⁹, comme on l'observe par exemple en Inde (supposée hindoue) ou en Europe (supposée chrétienne)²⁰. La société et l'État peuvent alors marcher main dans la main pour réprimer des minorités.

Faut-il en conclure que la démocratie implique toujours la domination de la majorité sur les minorités ou plus largement d'un groupe sur un autre ? Le « peuple », en somme, est-il toujours violent ?

LE « PEUPLE » N'EST PAS FORCÉMENT (PLUS) VIOLENT

En réalité, la violence n'est pas inévitable, pourvu qu'on évite de confondre la démocratie avec la populocratie ou la pléthocratie. Pour limiter le *kratos*, d'où qu'il vienne, certaines démocraties ont inventé des contre-pouvoirs, indissociables de l'ordre proprement *démocratique*, défini alors non plus comme le pouvoir d'une *partie* (fût-elle majoritaire), mais de la *totalité* du corps politique. L'objectif est notamment d'éviter qu'un pouvoir *tout-puissant*, même agissant au nom de « la souveraineté populaire », n'annihile les droits des citoyens²¹. Or, dans cette optique, le vote n'est pas une garantie suffisante des libertés. De là viennent les principes garantissant des droits fondamentaux, l'équilibre des pouvoirs et l'institutions de puissances (presse libre, syndicats, associations, etc.) capables de contrebalancer effectivement la tyrannie potentielle d'un *démos*.

Croire en outre que seule « la plèbe » serait sans mesure, c'est oublier que le pouvoir, surtout absolu, enorgueillit voire corrompt tout un chacun. Comme le rappelle notamment Spinoza, « la nature [humaine, ici] est la même

19. Ce troisième sens, repéré par Ph. Raynaud (article « peuple » du *Dictionnaire de philosophie politique*, *op. cit.*), mériterait un développement en soi.

20. Faute de pouvoir développer ici ce problème majeur, voir J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

21. Voir A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, p. 348 sq.

pour tous et commune à tous²² ». Dans ce cas, l'intempérance et les excès ne seraient pas le propre du « petit peuple », mais de tout despote, individuel ou institutionnel. Comment ne pas penser en outre à l'inégalité démesurée de certaines rémunérations que s'octroient des élites économiques ? Inversement, il n'est pas certain qu'il y ait plus d'intempérance (morale ou financière) ni de violence (physique ou psychique) dans les milieux populaires que dans les classes aisées. Si les prolétaires sont évidemment loin d'être des héros parfaits²³, contrairement à ce qu'en dit leur idéalisation soviétique, il est possible qu'une certaine « décence ordinaire²⁴ » traverse des classes sociales défavorisées, et que la maîtrise de soi et le respect d'autrui ne soient pas l'apanage d'une élite économique et culturelle.

D'ailleurs, l'argument de l'intempérance de « la plèbe » joue souvent comme argument idéologique, pour justifier le maintien des privilèges sociaux. Comme l'a montré le sociologue S. Paugam, les populations favorisées naturalisent souvent la pauvreté, l'identifiant à la paresse²⁵. Les couches sociales intermédiaires reprennent volontiers cette critique de « l'assistanat », sans doute pour s'en distinguer. Or la « licence » populaire est en réalité très relative, surtout dans des familles fragiles économiquement, et qui doivent faire attention à la moindre dépense. Il est en revanche commode ou rassurant, car narcissiquement valorisant, de se placer imaginativement au-dessus des autres. Ainsi la partie favorisée (ou un peu moins défavorisée) d'une société, tend-elle à nommer « populace » la partie de la société qui lui semble socialement inférieure, pour justifier son refus de lui céder davantage de pouvoir.

Le problème, il est vrai, vient du fait que l'argument est réversible. De fait, ne valorise-t-on pas un partage équitable du pouvoir (et des richesses) lorsqu'on est soi-même issu du « petit » peuple ? De même, prétendre qu'il faut « taxer les riches » et « les patrons » est un discours qui s'entend surtout dans la bouche de ceux qui, sauf exception, ne sont ni l'un ni l'autre... La méfiance affichée, mais symétrique, à l'égard du « bas peuple » comme à l'encontre de « l'élite », pourrait donc aussi relever d'une construction destinée avant tout à légitimer sa propre position, sans permettre forcément de déterminer ce qu'est le « bien commun ». Demander plus de démocratie, au nom d'un peuple souvent mythifié et brandi en étendard²⁶, pourrait donc aussi masquer une volonté de domination...

22. B. Spinoza, *Traité politique*, Paris, GF Flammarion, 1966, trad. C. Appuhn, chap. 7, § 27, p. 66.

23. Voir D. Eribon, *Retour à Reims*, Paris, Flammarion, 2018, p. 43.

24. Voir B. Bégout, *De la décence ordinaire*, Paris, Allia, 2017.

25. S. Paugam et alii, *Ce que les riches pensent des pauvres*, Paris, Seuil, 2017.

26. Nous prenons ce terme au sens péjoratif (voir D. Albertazzi & D. McDonnell (éd.), *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Londres, Palgrave MacMillan, 2008) sans entrer dans les débats qu'il soulève.

VOULOIR LE POUVOIR POUR ET PAR LE PEUPLE : UNE TENTATION IDÉOLOGIQUE ?

LES PRINCIPES DÉMOCRATIQUES : UNE IDÉOLOGIE OCCIDENTALE ?

En un sens, cela rejoint l'argumentation anti-démocratique contemporaine : l'idéal des « droits de l'homme », brandi en étendard par les « Occidentaux », ne serait en réalité qu'un masque de la domination. Ainsi auraient été justifiées, entre autres, l'invasion de l'Irak ou de l'Afghanistan, voire la politique occidentale dans son ensemble. C'est du moins ce qu'affirment le Parti-État chinois²⁷ et nombre de populations gagnées à ce discours. Il est vrai qu'elles ont souvent souffert de la colonisation et que le respect occidental des idéaux démocratiques est à géométrie variable.

Pourtant, si l'idéal démocratique a pu servir de masque à la domination, l'égalité des plus démunis n'est pas une idée exclusivement occidentale, ni nécessairement impérialiste. On la trouve – comme idéal et comme pratique – de l'Égypte antique aux actions humanitaires actuelles, en passant par des traditions aussi diverses que l'Islam ou le confucianisme, le bouddhisme ou le marxisme... Dans une anthologie rédigée pour l'UNESCO, J. Hersch a ainsi montré comment cet idéal de respect des plus faibles constitue un élément quasi universel et transhistorique²⁸. Certes, il existe des différences entre ces cultures. Certes, ce souci des plus démunis peut prendre une forme paternaliste voire méprisante. Certes, l'idéal d'égalité politique va plus loin que le souci *moral*, puisqu'il exclut en principe la condescendance, en ouvrant voix au chapitre pour les plus humbles en matière de décisions *politiques*. Mais ce désir existe dans bien d'autres cultures²⁹, sans même parler du souhait très concret d'être protégé de l'arbitraire et de la violence des puissants. S. Roza montre ainsi de façon convaincante qu'une certaine gauche se leurre en considérant comme « occidentalocratie » tout appel à une raison universelle, héritée des Lumières, et favorable notamment aux droits humains³⁰.

Quant à l'autre versant des droits, relevant davantage de la liberté politique et de ce que M. Gauchet nomme la « structuration autonome³¹ » (affirmant l'autonomie du sujet face au groupe et aux traditions), il est peut-être plus récent et plus « moderne ». Mais cet idéal d'autonomie, ce désir de mener sa vie comme on l'entend, au minimum au niveau personnel, voire au plan collectif, semble aussi être partagé, comme l'ont montré les « révolutions arabes » de 2011. À défaut d'être *transhistorique*, il pourrait donc bien être *transculturel* et non seulement l'effet d'un positionnement de classe et/ou de genre (celui des hommes blancs, vantant la démocratie dans une optique

27. Voir A. Ekman, *Rouge vif. L'idéal communiste chinois, op. cit.*, p. 140.

28. Le droit d'être un homme, recueils de textes, J. Hersch (dir.) : en ligne : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000219297>

29. Voir par exemple Y. Ben Achour, *L'Islam et la démocratie*, Paris, Gallimard, 2021.

30. Voir S. Roza, *La gauche contre les Lumières*, Paris, Fayard, 2020.

31. M. Gauchet, « Pourquoi l'avènement de la démocratie ? », *Le débat*, n° 193, 2017/1.

néo-impérialiste, contrairement à ce qu'affirment leurs détracteurs³²). De ce point de vue, la subjectivité moderne, fondée sur le désir de choisir son existence, n'est probablement pas (ou plus ?) liée à « la culture occidentale d'origine hellénique et judéo-chrétienne³³ » – autant de notions à affiner.

Ne s'agit-il cependant là que d'un argument moral, fondé sur une anthropologie universaliste ? On pourrait ici évoquer un argument plus politique, et aristotélicien, selon lequel « exclure [la multitude de citoyens qui ne sont pas riches] des charges publiques présente un danger : car toute cité où les pauvres, c'est-à-dire le plus grand nombre, sont privés de tout honneur, renferme une foule d'ennemis³⁴ ». Le *dèmos*, en effet, ne désigne pas seulement les classes les plus pauvres, mais tous ceux qui ne sont pas riches. Autrement dit, le terme inclut un spectre large, mouvant et hétérogène, mais néanmoins en progression mondiale³⁵. Or, si la masse d'une population (intégrant les classes populaires et les classes moyennes) ne se sent pas suffisamment reconnue, si elle n'a pas l'impression qu'on œuvre dans son intérêt, elle éprouvera au mieux de l'indifférence – d'où l'abstention massive que nous connaissons –, au pire la tentation de « changer de/le système ». Tabler sur la passivité de la majorité, en ne s'appuyant que sur des minorités sociales supposées plus aisées et/ou éduquées, semble alors dangereux. Voilà pourquoi il est nécessaire d'inclure, autant que possible, le grand nombre, qui, sociologiquement, est rarement le plus riche.

FAUT-IL VOULOIR CONFIER LE POUVOIR AU PEUPLE OU PLUTÔT GOUVERNER À SA PLACE ?

Cependant, on pourrait rétorquer qu'il vaut mieux prendre les décisions *pour* le peuple, mais à sa place. Pour éviter la « doxocratie », le règne de l'opinion (*doxa*) non réfléchie, il faudrait privilégier le règne des savants ou des sages (*sophoi*), en d'autres termes un système politique « éclairé » de philosophes rois ou de rois philosophes. On reconnaît ici l'idéal de bien des élites, de Platon à Lénine... en passant par Bruxelles. Or si Platon n'avait peut-être pas tort de considérer que le peuple (au sens économique et culturel du terme) manquait de savoir, ne prenait-il pas l'effet pour la cause ?

Il est vrai que le *dèmos* grec, et sans doute aussi le peuple contemporain, manque parfois de discernement. Mais il est probable que cela vienne de ce qu'il ait été peu ou mal éduqué, puisque l'éducation grecque était payante, et que seule une minorité (« aristocratique » au sens social et économique du terme, sauf exceptions) pouvait accéder à une éducation de qualité³⁶.

32. Voir S. Roza, *La gauche contre les Lumières*, op. cit.

33. C. Delsol et M. Revault d'Allonnes, *Ainsi meurt la démocratie*, Paris, Miallet-Barrault, 2022, p. 12.

34. Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993, III, 11, 1281 b, p. 241.

35. Voir T. Pech, « Deux cents ans de classes moyennes en France », *L'économie politique*, n° 49, janvier 2011.

36. Voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I. Le monde grec*, Paris, Seuil, 1948.

Or, même si la désinformation fait aujourd'hui des ravages, notre propre situation historique est assez différente. À l'heure où l'éducation se démocratise, au moins en partie³⁷ (d'aucuns diront se « massifie »³⁸), le peuple peut davantage aspirer à choisir son existence, au lieu de simplement la subir. Aujourd'hui particulièrement, le désir d'autonomie semble largement partagé, comme en témoignent la contestation en Iran ou la résistance en Ukraine.

En outre, même en matière de prise de décision, si les « experts » (économistes, juristes, ingénieurs, médecins, etc.) ont évidemment toute leur place, ils ne peuvent l'occuper toute. Une « technocratie » ou une « épistémocratie » (pouvoir de ceux qui disposeraient d'un savoir véritable) se heurte aussi bien à la volonté qu'aux compétences de celles et ceux sur qui s'exercent les décisions. Comme l'écrivait déjà Aristote, « il y a des choses dont celui qui les fait n'est ni le seul ni le meilleur juge ; ce sont tous les ouvrages que peuvent connaître ceux qui s'en servent³⁹ ». L'action repose ici non sur la science (*épistémè*) mais sur la *prudence*, fruit de l'expérience de celles et ceux qui vivent la situation. Les citoyens sont les premiers concernés par les mesures qui pèsent sur eux. Ils doivent donc avoir voix au chapitre, en lieu et place d'un système construit du haut vers le bas. Or cela suppose un système un minimum démocratique, même s'il peut prendre bien des formes.

De plus, le peuple est loin d'être incompetent par rapport aux seuls « experts ». En effet, « si chacun des individus est moins bon juge que ceux qui savent, réunis tous ensemble ils jugeront mieux ou aussi bien⁴⁰ ». L'intelligence est ici à la fois pratique et collective. On le voit lors des conventions citoyennes, tirées au sort mais formées ensuite aux problématiques qui leur sont proposées. L'objectif est en effet de permettre l'émergence d'une opinion *réfléchie* et non seulement *spontanée*, celle des sondages. Les systèmes représentatifs peuvent, eux, servir de contre-pouvoirs et de lieux de *discussion*, mais ils apparaissent souvent comme des arènes de *disputes*⁴¹. Cela plaide du moins pour leur réforme, afin d'élargir autant la formation que l'adhésion des populations⁴².

Dans tous les cas, des décisions avisées supposent une part de discussion collective, comme le montre C. Morel pour des activités aussi techniques que l'aéronautique ou l'action militaire. Les « décisions absurdes », inversement, y sont souvent le fait d'une « subordination absolue à la hiérarchie »,

37. Voir M. Delattre, « L'École française s'est-elle démocratisée ? », *L'Enseignement philosophique*, op. cit., p. 46.

38. Sur la « baisse » du niveau des élèves, F. Dubet rappelle que « le taux des bacheliers du début des années 1960 était à peine supérieur à celui des élèves en classe préparatoire aujourd'hui », « Pourquoi ne croit-on pas les sociologues ? », *Éducation et sociétés*, n° 9, 2002/1, p. 15.

39. Aristote, *Les Politiques*, op. cit., p. 241.

40. *Ibid.*

41. Comme d'ailleurs l'assemblée athénienne moquée par Aristophane, *Les Cavaliers*, trad. M.-J. Alfonsi, Paris, GF-Flammarion, 2020, p. 99 sq.

42. Pour un professeur de philosophie, cela implique aussi beaucoup de prudence face à une certaine attitude platonicienne, imaginée en surplomb face à « l'opinion ». Notre propre ignorance (sauf exception) en matière juridique, économique, technique, etc. devrait nous inciter à la plus grande prudence sur la nature de notre savoir effectif.

induisant une absence de collégialité et de débat contradictoire⁴³. Cette approche était l'efficacité du dispositif démocratique, qui repose sur des consultations sincères des acteurs, le respect des points de vue minoritaires, etc. Les décisions prises unilatéralement ou imposées par une *unanimité de crainte* montrent leurs limites : la décision poutinienne d'envahir l'Ukraine est là pour le rappeler.

Symétriquement, même une volonté de domination idéologique ne semble pas forcément en mesure de faire advenir la réalité orwellienne de 1984. En effet, même sous l'effet d'un fort conditionnement, les idées et les croyances ne peuvent jamais être parfaitement homogénéisées. Au mieux provoquera-t-on, comme le note Spinoza, une forme d'hypocrisie : les sujets manifesteront une obéissance apparente et penseront différemment⁴⁴. Cela poussera le régime à tenter de s'assurer de la loyauté effective de ses concitoyens, à travers une surveillance « panoptique » et une répression accrue de toute opposition, réelle ou potentielle⁴⁵. Mais cela conduit surtout un État (comme le montre S. Ringen pour la Chine) à être sous-optimal, puisqu'il a « d'autres objectifs et priorités que de travailler au bien des gens ordinaires⁴⁶ », en l'occurrence le maintien de sa domination. On en connaît les dommages collatéraux : rapports peu sincères et répression féroce, corruption et tentation nationaliste, etc.

Mais le peuple, à supposer qu'il soit éduqué et qu'on accepte de lui confier davantage de pouvoir, souhaiterait-il vraiment « prendre part aux délibérations et aux jugements » ?

LE PEUPLE VEUT-IL LE (OU DU) POUVOIR ?

Cette objection rejoint, on l'a compris, l'analyse tocquevillienne de « l'individualisme » : repli sur la sphère privée et économique.

De fait, la tentation du confort privé, le souci du « pouvoir d'achat » semblent constituer l'horizon de la politique contemporaine, en même temps qu'il vise à désamorcer les conflits sociaux. Même en Chine, comme le dénonce A. Badiou, « la démocratie – moyenne... – est en vue, pour laquelle le “peuple” est l'ensemble satisfait des gens de la classe moyenne, qui font masse pour que le pouvoir de l'oligarchie capitaliste puisse être considéré comme démocratiquement légitime⁴⁷ ». On assurait autrefois « du pain et des jeux », pour que le peuple se tienne tranquille. On assure aujourd'hui une consommation suffisante, pour obtenir la « paix » sociale, entendue non comme *concorde* véritable, mais indifférence ou méfiance à l'égard

43. Voir C. Morel, *Les décisions absurdes II*, Paris, Gallimard, 2014.

44. Voir B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. P.-F. Moreau et J. Lagrée, Paris, PUF, 1994, chap. 20.

45. Celle-là même qu'on observe aujourd'hui en Chine, où les individus sont tenus d'apprendre par cœur l'idéologie du régime : voir A. Ekman, *Rouge vif. L'idéal communiste chinois*, op. cit., p. 106 sq.

46. S. Ringen, *The perfect Dictatorship*, Hong Kong, Hong Kong University Press., 2016, p. 166.

47. A. Badiou et alii, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique, 2013, p. 19.

de la vie politique. D'où la tentation du repli sur la famille, les amis et les loisirs, déjà repérée par Tocqueville. Sous cet angle, il n'y aurait pas de supériorité fondamentale des démocraties sur les systèmes autoritaires : l'essentiel serait d'assurer une forme de contentement économique. C'est ce que les « Trente glorieuses » auraient réussi à obtenir, et que prétend assurer le système chinois aujourd'hui⁴⁸. De là viendrait la « course à la croissance du PIB » (*GDP-growthism*)⁴⁹, couplée à un système politique répressif, qui tente nombre d'États aujourd'hui. À quoi bon, dès lors, valoriser la démocratie plutôt qu'un autre système, si seule importe la satisfaction consumériste ?

À cette objection forte, on peut tout d'abord répondre que si le peuple ne cherche pas forcément à prendre une part active aux délibérations et aux choix politiques, cela vient peut-être moins d'un désintérêt de principe, que d'une *habitude* acquise. Peut-être ce repli est-il la conséquence d'un manque de temps⁵⁰ et surtout d'une désillusion à l'égard de la sphère collective, conduisant au repli sur la sphère privée. Au contraire, lorsque cela redevient possible, ne voit-on pas la population choisir collectivement son destin, et pas seulement la marque de ses chaussures ? Ainsi, l'apatie actuelle des citoyens russes n'empêche pas les gens de souhaiter des changements, dès qu'ils en ont la possibilité⁵¹. De même en Chine, les tentatives d'ouverture politique (de 1979, 1989 ou 2014)⁵² ont chaque fois vu fleurir des demandes de plus de démocratie, signe d'une certaine insatisfaction envers le système.

Par-là doit aussi être redéfinie la notion de pouvoir : non plus *kratos*, domination violente d'un parti sur l'autre, mais *energeia*, capacité effective à agir collectivement (l'*empowerment*)⁵³. « Pouvoir » signifierait ici capacité effective d'action commune, non plus domination d'un groupe sur un autre. Cela permettrait d'éviter la double tentation de la violence, d'en-bas contre les institutions en place, et d'en-haut contre la société que l'État entend réguler.

Cela ne signifie pas que l'autonomie sera forcément désirée – il est si facile de rester mineur... « Le » peuple, en effet, n'est jamais une réalité univoque et homogène et il est facile d'affirmer que rien ne changera et « qu'il n'y a pas d'alternative » (économique ou politique). Pourtant, ce fatalisme désabusé, ou cyniquement entretenu, empêche d'améliorer effectivement son existence. Il favorise même l'avènement de dirigeants prétendument « anti-système », en réalité souvent des despotes en puissance, grimés en tribuns du peuple. Inversement, pouvoir agir collectivement plutôt que subir

48. Voir S. Ringen sur cet argument fréquemment allégué : « 500 millions de personnes ont été sorties de la pauvreté » [nous traduisons], *The perfect Dictatorship*, op. cit., p. 135.

49. *Ibid.*, p. 48.

50. Il faut du temps pour se consacrer à la vie politique. De là aussi la tentation d'y faire carrière.

51. Voir M. Laruelle, *Is Russia fascist ?*, Cornell, Cornell University Press, 2021.

52. Voir S. Ringen, *The perfect Dictatorship*, op. cit., p. 107.

53. Touchant l'évolution du pouvoir-dominance vers le pouvoir-capacité d'action, Foucault reconnut avoir « trop insisté sur les techniques de domination », au détriment des « techniques de soi », « Sexualité et solitude », *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, p. 990.

une tyrannie (d'un individu, d'un État ou d'un système économique) permettrait peut-être de réduire la « tristesse » causée par le sentiment d'impuissance et d'injustice, dont naissent souvent les monstres.

DÉMOCRATISER LA DÉMOCRATIE : UN EFFORT PERMANENT

En somme, la démocratie n'est pas univoque, puisqu'elle oscille entre plusieurs polarités. D'un côté, la « populocratie », liée au ressentiment d'une majorité défavorisée, qui peut ponctuellement s'assembler en ochlocratie, et être tentée de s'imposer par la violence, au besoin en opprimant les minorités. Ici, les démagogues électrisent souvent la tendance à la violence et aux actions liberticides. La démocratie peut également servir de masque au désir de puissance, destiné autant à conquérir le pouvoir au sein de la société (logique « populiste »), qu'à s'imposer à l'échelle mondiale (néo-impérialisme).

Mais, d'un autre côté, la démocratie se caractérise aussi comme une revendication authentique d'égalité, de dignité et de liberté. Or ce pôle-ci n'est ni seulement occidental⁵⁴ ni d'abord le masque de la domination. Il constitue aussi une aspiration authentiquement humaine, transculturelle sinon absolument universelle. Elle exprime en effet le souhait des plus faibles à ne pas être méprisés, à compter pour quelque chose, et finalement à choisir leur vie.

Or ce désir passe aussi par une éducation continue des acteurs sociaux, car on ne naît pas citoyen, on le devient. Tant qu'on les divertit au lieu de les instruire (les deux fonctions n'étant pas incompatibles !), tant qu'on les prive des moyens (tant sociaux qu'intellectuels) de choisir leur avenir, les membres du *plèthos* ne peuvent vraiment se former comme *koïnonia* (ou *populus*). Inversement, tout l'enjeu est de construire une société forcément diverse et traversée de clivages, qui ne se fantasmait pas en « Peuple-Un »⁵⁵ (idéal fasciste et liberticide par excellence), mais qui accepte de travailler à partir de ses différences (comme le prévoyait d'ailleurs le système clisthénien du « dème »⁵⁶).

Mieux vaut donc s'inspirer des défis lancés par les systèmes non démocratiques, pour améliorer ce qui doit l'être dans nos systèmes (et qui les mine⁵⁷), sans tomber dans une absurde « guerre des civilisations », qui ne permettrait d'ailleurs pas de garantir la démocratie, s'il s'agissait seulement d'imposer à d'autres notre façon de penser.

On comprend pourquoi il est d'importance vitale, pour une démocratie, de lutter contre les simplifications dogmatiques et les mensonges des « faits

54. Voir Y. Ben Achour, *L'Islam et la démocratie*, op. cit.

55. C. Lefort, *Essai sur le politique*, op. cit., p. 35.

56. Voir le sens clisthénien du « dème », P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, Éditions Macula, 1983.

57. Notamment les inégalités et les craintes induites par la mondialisation actuelle : voir Y. Mounk, *Le peuple contre la démocratie*, op. cit., p. 159.

alternatifs », mais aussi contre le relativisme des demi-habiles (distinct de la relativisation) et l'indifférence au vrai (distinct de sa critique)⁵⁸, sans tomber dans un nouveau catéchisme (prétendument républicain). Les philosophes, notamment, ont donc du travail.

58. Question d'autant plus complexe que, s'il faut distinguer les vérités de *fait* des mensonges, la démocratie ne repose pas sur des vérités indiscutables en matière de *valeurs*. « Il n'y a pas de référence dernière, ultime, à partir de laquelle l'ordre social puisse être conçu et fixé » écrit M. Revault d'Allonnes en s'inspirant de Lefort, *Ainsi meurt la démocratie*, *op. cit.*, p. 24.

L'APPROPRIATION DU POSITIVISME LOGIQUE ET LA QUESTION MÉTAPHYSIQUE CHEZ FENG YOU LAN 馮友蘭

Yanling LUO

Doctorante
HIPHIMO, Paris 1 Panthéon-Sorbonne

INTRODUCTION : EXISTE-T-IL UNE PHILOSOPHIE CHINOISE ?

Depuis près d'un siècle, suite à la réception de la philosophie occidentale et des grands thèmes issus des Lumières qui ont été appliquées de manière rétrospective à l'ancien corpus intellectuel chinois, la discipline de la « philosophie chinoise » occupe une place non négligeable dans les départements de philosophie et de littérature chinoises en Chine et dans ses périphéries à Hongkong et à Taiwan¹.

Nombre de sinologues et d'intellectuels n'ont cependant pas cessé de s'interroger sur la légitimité de l'existence de la « philosophie chinoise » en elle-même². Cette interrogation nourrit une vie intellectuelle traversée de débats brûlants de grande ampleur qui entremêlent de multiples enjeux variés. À tort ou à raison en effet, l'exercice de la philosophie chinoise en tant que telle reste peu considéré tant de la part des sinologues que des philosophes. Trop d'essentialisme, trop de confusion, trop de sino-centrisme, trop de compromissions avec le culturalisme ; ou, à l'inverse, trop provocateur, trop simplificateur et d'une critique naïve envers la philosophie occidentale. En France, la légitimité de l'existence de la philosophie chinoise est fortement remise en cause. Les arguments les plus sérieux et les plus éclairants à ce propos sont à la fois d'ordre historique, théorique et linguistique. Selon

1. Elle dépend aux États-Unis du département des études chinoises.

2. Voir *Y a-t-il une philosophie chinoise ? Un état de la question, Extrême-Orient, Extrême-Occident*, A. Cheng (dir.), n° 27, 2005.

ces arguments, il est acquis que la philosophie se rapporte à un type de discours apparu en Europe, qui est caractérisé par une langue intellectuelle de plus en plus technique dans le but de trouver des réponses ou des solutions aussi raisonnées que possibles sous la forme d'une systématisation logique, qui fut particulièrement accentuée au ^{xx}e siècle³. Les questionnements philosophiques sont en outre inscrits dans une histoire dont l'origine remonte jusqu'à l'antiquité grecque⁴. Dans ces conditions, la Chine a pu être considérée comme indifférente à la raison philosophique.

On ne prétend pas traiter ici ce problème dans son développement général ni dans tous ses aspects. Toutefois, on ne peut pas se contenter d'en proposer un simple état des lieux. Il se pose de façon similaire dans d'autres corpus tels que : y a-t-il une philosophie indienne ? La mise en vis-à-vis de la philosophie et de la pensée du « reste-du-monde » dans des corpus variés présuppose trop souvent l'idée jamais soumise à la moindre entreprise critique selon laquelle la philosophie ne serait qu'occidentale. Pourtant, la pensée du « reste-du-monde » n'appartient-elle pas à l'œuvre commune de l'humanité en quête de vérités, malgré les formes divergentes des théories et des systèmes ? Philosopher en excluant la pensée des autres, c'est se priver de comprendre la diversité de la raison philosophique à travers le temps et l'espace. La question de savoir s'il existe des manières de philosopher différentes selon les langues et les traditions est alors une question pertinente.

L'objet du présent article est d'examiner à nouveaux frais la controverse qui met en cause la légitimité de la « philosophie chinoise », en s'attachant à la replacer dans son contexte précis, en particulier celui de la réception de la rationalité scientifique et de l'universalisme tels qu'ils ont été mis en avant par les Lumières. Étant donné la complexité du problème, nous envisageons une étude modeste en nous focalisant sur les recherches de l'histoire de la philosophie chinoise de Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990), qui a marqué la création de ce qui s'est appelé par la suite la « philosophie chinoise ». Le philosophe défend les formes et les principes d'une philosophie chinoise portée par une rationalité philosophique particulière, celle du positivisme logique. Comment a-t-il été reçu chez Feng Youlan ? De quoi s'agit-il ? Comment celui-ci l'a-t-il fait jouer dans son travail d'histoire de la philosophie chinoise ? Nous souhaitons montrer comment un rationalisme universaliste s'est transformé et s'est adapté aux traditions et aux langues locales où il s'est trouvé acclimaté. Nous pourrions alors éclairer les

3. La nature de la langue chinoise, au centre du dispositif argumentaire, pose le problème des différents niveaux linguistiques : celui du corpus historique, celui du mode de pensée et celui qui concerne le mode de questionnement dans l'histoire de la tradition intellectuelle chinoise. Les analyses de Joël Thoraval et de Carine Defoort ont fourni quelques-unes des pistes de réponse les plus intéressantes sur ces questions. Voir J. Thoraval, « Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du Néo-confucianisme contemporain », dans *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 27, 2005, p. 91-119 ; C. Defoort, « Existe-t-il une philosophie chinoise ? Typologie des arguments d'un débat largement implicite », *ibid.*, p. 67-89.

4. Voir A.-L. Dyck, « La Chine hors de la philosophie : essai de généalogie à partir des traditions sinologique et philosophique françaises au ^{xix}e siècle », *ibid.*, p. 13-47.

fondements de la philosophie de Feng Youlan et sa position selon laquelle la philosophie chinoise existe bel et bien. Cette étude ne fait ainsi qu'office d'étude de cas pour une réflexion plus générale concernant la nature même de la pensée philosophique et de la rationalité qu'elle mobilise en vue de la recherche de la vérité philosophique. À la fois philosophique et historique, elle ambitionne de s'inscrire dans un horizon plus large que la seule controverse autour de l'existence ou non d'une « philosophie chinoise ».

CONTEXTUALISATION. LA RÉCEPTION ET L'APPROPRIATION DU SAVOIR PHILOSOPHIQUE DANS L'ÉCRITURE DE LA PHILOSOPHIE CHINOISE

Une contextualisation minimale nous semble nécessaire. Notre point de départ sera la réception des Lumières, inaugurée de façon décisive par la publication du *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* de Hu Shi 胡適 (1891-1962) en 1918, et de l'*Histoire de la philosophie chinoise* de Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) en 1934. Depuis l'émergence du mouvement pour la nouvelle culture 新文化運動 (*Xinwenhua Yundong*, 1915-1925), les Lumières ont servi de modèle d'inspiration et d'imitation pour la pensée intellectuelle chinoise, tout autant que de récit mythologique des origines pour une partie de l'histoire de la modernisation politique chinoise marquée par une série de guerres et de révolutions. Les Lumières n'étaient alors pas considérées pour elles-mêmes, ni en tant que moment historique, ni en tant qu'ensemble de doctrines. Les idéaux de la rationalité, de la science, du progrès et de l'universalité, qu'on associe habituellement aux grandes idées des « Lumières », furent seuls considérés dignes d'intérêts et étudiés par les intellectuels chinois qui se comprennent alors comme des disciples. Cette posture n'a rien de surprenant dans la mesure où le terme *Qimeng* 啟蒙 qui traduit les Lumières, signifie lui-même littéralement l'éducation initiale. La discipline universitaire de la « philosophie chinoise » est le produit de cette histoire de la réception des catégories philosophiques occidentales dans le but d'enseigner et de préserver l'ancien corpus intellectuel chinois dans les institutions universitaires modernes. La pensée philosophique d'alors a marqué une période qui n'apparaît pas seulement comme un moment de rupture, mais également comme une révolution dans l'ordre des idées, dont les échos sont encore perceptibles dans les débats contemporains.

Une fois le cadre conceptuel des Lumières posé, les philosophes chinois vont choisir et sélectionner dans la philosophie occidentale américaine et européenne à la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle des catégories herméneutiques qui fourniront différentes grilles interprétatives d'une « histoire des idées » appliquée aux anciens textes chinois et à leurs analyses. Ainsi deux modèles principaux de recherche vont-ils coexister dans l'historiographie de la discipline « la philosophie chinoise ». Le premier distingue une succession

de périodes différentes : celle des origines qui remontent jusqu'aux traductions des missionnaires à partir du XVII^e siècle, ensuite celle de la fondation de la discipline au début de XX^e siècle s'incarnant par les premiers écrits sur l'histoire de la philosophie chinoise et les philosophes néo-confucéens contemporains 當代新儒家 (*dangdai xin rujia* est aussi traduit par « Nouveau confucianisme contemporain »), puis celle sous l'influence marxiste à partir de l'installation du régime communiste jusqu'en 1978, et enfin celle de la diffusion du Néo-confucianisme contemporain dans les périphéries de la Chine et aux États-Unis⁵. Le second modèle souligne que la philosophie chinoise, telle qu'on l'enseigne actuellement dans les institutions universitaires, a de multiples origines en fonction des sources occidentales qui ont nourri les philosophes chinois : l'influence de Russell sur Feng Youlan, l'influence de Kant sur Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), l'influence de la pensée marxiste sur Hou Wailu 侯外廬 (1903-1987), pour prendre quelques exemples.

Au lieu d'étudier en amont les sources philosophiques occidentales, je propose dans ce présent texte d'explorer en aval les travaux des philosophes chinois contemporains qui se présentent comme les héritiers des Lumières, dont Feng Youlan est un bon exemple. L'exigence de rationalité, de scientificité et d'universalité guide la pratique de sa réflexion et de son enseignement de l'histoire de la philosophie chinoise qu'il a mis en œuvre dans le département de l'Université de Pékin où il a contribué à fonder la discipline de la philosophie chinoise. Avec lui, nous aurons affaire à une philosophie chinoise qui répond à l'exigence universaliste de la philosophie. Sa pensée nous incite donc à examiner dans sa complexité le problème posé au point de départ, à savoir le questionnement concernant la légitimité de la philosophie chinoise. Il s'agit également de saisir la signification historique de l'émergence de la rationalité philosophique au sein de tradition intellectuelle chinoise dans laquelle baignait Feng Youlang.

CONCEPT ET MÉTHODOLOGIE : LA MÉTHODE POSITIVE 正的方法 (ZHENG DE FANGFA)

Les premiers essais d'écritures de l'histoire de la philosophie chinoise semblent donner raison à la thèse généralement admise d'après laquelle la

5. Le Néo-confucianisme contemporain est né au début des années vingt du XX^e siècle dans un contexte politique où le processus d'occidentalisation a occupé une place dominante. Les philosophes le plus remarquables de la première et deuxième générations comprennent Xiong Shili 熊十力 (1885-1958), Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) et Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995). Dès la fin des années 1950, après l'instauration du pouvoir communiste en Chine continentale, les philosophes Qian Mu 錢穆 (1895-1990), Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978) et Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995) se réfugièrent dans les périphéries chinoises (Taïwan et Hong Kong), où ils contribuèrent à fonder les enseignements de la philosophie chinoise dans les institutions universitaires. En raison des efforts herméneutiques accomplis par le néo-confucianisme contemporain, la pensée confucéenne est rentrée dans l'horizon du champ des études philosophiques aux États-Unis.

tradition analytique venue d'Angleterre et des États-Unis a régné dans un premier temps dans l'enseignement de la philosophie chinoise sur la manière de comprendre les sciences, la logique, la connaissance rationnelle – héritage des Lumières⁶. Feng Youlan, l'auteur fameux de l'*Histoire de la philosophie chinoise*, a reçu une formation philosophique à l'université Columbia de 1919 à 1923. Il n'a pas hésité lui-même à prendre parti pour le néo-réalisme et à se ranger derrière cette étiquette. Sa pensée se présente sous la forme d'un rationalisme moderne, celui du positivisme logique nourri de la révolution opérée en logique par Frege et Russell.

Son positivisme logique est introduit et exposé pour la première fois en 1926 dans l'*Histoire de la philosophie chinoise* publié en deux volumes, respectivement en 1931 et en 1934. Il constitue une méthode analytique de première importance qui s'applique à une relecture des textes anciens chinois. Le philosophe la qualifie de « méthode positive », c'est-à-dire : une analyse philosophique du langage qui conduit à une explication de la pensée. Pourtant, assimiler la philosophie de Feng Youlan au positivisme logique, ou même en faire une forme chinoise et déguisée de positivisme logique, serait un mauvais procès, sinon le résultat d'une déduction trop rapide. Le fait de prendre position pour le positivisme logique pourrait être considéré à première vue comme une preuve marquant une prise de distance du philosophe vis-à-vis de la tradition métaphysique occidentale. Or le positivisme logique se présente chez Feng Youlan avant tout comme une méthode qui rend compte d'une rationalité philosophique capable de donner sens à la pratique argumentative. Aussi, loin de rejeter la métaphysique, Feng Youlan emprunte-t-il les outils logiques et linguistiques du positivisme logique pour refonder la métaphysique chinoise, la chargeant de décrire les catégories et les concepts les plus généraux issus de la tradition intellectuelle chinoise.

Rappelons que Feng Youlan est aussi une des figures les plus remarquables de la première génération du Néo-confucianisme contemporain. Il a manifesté un réel intérêt et un goût esthétique pour l'héritage intellectuel confucéen, taoïste et bouddhiste. Refusant de dénaturer complètement la singularité du questionnement et du développement historique des traditions intellectuelles chinoises, il y cherche une philosophie qui éclaire la condition de l'homme et répond à la question du sens de son existence. La démarche intellectuelle qu'il suit l'invite à engager une réflexion plus intégrative, qui s'inscrit pour partie dans le prolongement du Néo-confucianisme des époques Song et Ming (xii^e-xvi^e siècles) sur le plan métaphysique. Ce cheminement le conduit finalement à refonder en toute rigueur une métaphysique chinoise appelée *Nouvelle étude du Principe* 新理學 (*Xin Lixue*), qui s'est cristallisé dans les *Six livres de zhenyuan* 貞元六書 (*zhenyuan liushu*) rédigés entre 1939 et 1946.

6. Les premiers auteurs de l'histoire de la philosophie chinoise, Hu Shi et Feng Youlan, ont reçu une formation philosophique aux États-Unis. Aussi rappelons que Russell enseigna en Chine à l'université de Pékin entre 1920 et 1921. En 1922, retournant en Angleterre, il publia *The Problem of China*.

Pendant la décennie 1940, un des enjeux de l'élaboration de la philosophie chinoise par Feng Youlan consiste dans la tentative théorique de réaliser ouvertement une synthèse entre la systématisation offerte par le positivisme logique, que le philosophe qualifie de « méthode positive », et la « méthode négative » 負的方法 (*fu de fangfa*) reposant sur les traditions contemplatives chinoises, et en particulier sur celles qui relèvent de la tradition intellectuelle bouddhiste de l'école *Ch'an* 禪宗 (*Chan zong*). La « méthode négative » a permis au philosophe d'inscrire ses raisonnements dans une démarche métaphysique différente du modèle philosophique issue de la tradition analytique auquel il faisait référence. C'est cette synthèse entre ces deux méthodes qui fait la singularité de sa démarche intellectuelle et qui caractérise son enquête métaphysique. Mais comment parvient-il à faire jouer ensemble ces deux méthodes ?

LA PROBLÉMATIQUE DE L'ADÉQUATION ENTRE LA DÉNOMINATION 名 (MING) ET LA RÉALITÉ 實 (SHI)

Le questionnement de Feng Youlan s'inscrit dans une très ancienne tradition philosophique chinoise, celle de la pensée confucéenne, à partir de l'époque des Royaumes combattants (475-221 av. J.-C.), où la problématique de l'adéquation entre la dénomination 名 (*ming*) et la réalité 實 (*shi*) occupe une place privilégiée. Pour traiter le problème de la nature du langage et de son rapport à la réalité, les anciens philosophes employaient principalement trois terminologies, à savoir *bian* 辯/辨 distinction, débat ou argument, *ming* 名 nom, et *shi* 實 réel ou réalité. Pendant la période de floraison des « cent écoles » (entre 770 et 221 av. J.-C.), presque chaque courant de pensée avait développé sa propre théorie pour méditer la « rectification des noms » 正名 (*zhengming*) : Confucius 孔子 (551-479 av. J.-C.) l'associe aux règles rituelles et à l'action corporelle ; Xun Zi 荀子 (316-237 av. J.-C.) la traite selon un point de vue épistémologique⁷. Ce débat reste très présent chez d'autres philosophes, comme Zhuangzi 莊子 (369-286 av. J.-C.) et Han Feizi 韓非子 (280-233 av. J.-C.) par exemple. Feng Youlan défend la méthode logique qu'il qualifie de « méthode positive », en l'enracinant dans un questionnement philosophique ancien portant sur la nature du langage et son rapport à la réalité.

LA MÉTHODE DE LA DISTINCTION DES NOMS ET L'ANALYSE DES RAISONS 辯名析理 (BIANMING XILI)

S'inscrivant dans le sillage de cette grande tradition, Feng Youlan se réfère de manière explicite à Guo Xiang 郭向 (252-312), le grand commentateur de Zhuangzi, qui applique la méthode dite *la distinction des noms et*

7. Voir les études en français de J. Levi, « Quelques aspects de la rectification des noms dans la pensée et la pratique politiques de la Chine ancienne », dans *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 15, 1993, p. 23-53 et de L. Vandermeersch, « Rectification des noms et langue graphique chinoises », *ibid.*, p. 11-21.

l'analyse des raisons à ses gloses sur Zhuangzi. Il faut rappeler qu'à l'époque des Royaumes combattants, le *bian* 辯/辨 (distinction, débat ou argument) fournissait déjà aux philosophes une méthode technique, argumentative ou rhétorique, qui sert à persuader et à convaincre de la pertinence de leurs discours⁸. L'intention de Feng Youlan n'est pas tout aussi nettement neutre, lorsqu'il reprend la doctrine de *la distinction des noms et l'analyse des raisons* dans le cadre d'une analyse logique prise au sens strict, c'est-à-dire comme une étude sur les formes d'inférences valides. Il opère un glissement sémantique en la redéfinissant comme une méthode qui procède par l'analyse de la nature logique du langage⁹. Cette méthode est pour lui un outil fiable, lui permettant de développer une réflexion philosophique qui se limite à ce qu'il est possible de dire dans le langage. Il l'applique ensuite à une lecture des anciens textes afin de justifier et de remettre en valeur leurs contenus philosophiques. Feng Youlan mène alors une analyse détaillée des anciens textes sur certains phénomènes linguistiques, qui se base sur l'usage concret des expressions linguistiques. Son intention est de mettre à l'épreuve l'application du rationalisme sous la forme du positivisme logique à la philosophie chinoise afin d'en dégager son universalité. Le meilleur exemple est le paradoxe fameux du philosophe nominaliste Gongsun Long 公孫龍 (325-250 av. J.-C.), à savoir « cheval blanc n'est pas cheval » 白馬非馬 (*baima feima*).¹⁰

Cheval sert à nommer la forme.

Blanc sert à nommer la couleur.

Celui qui nomme la couleur n'est pas celui qui nomme la forme.

Dis donc : cheval blanc n'est pas cheval¹¹.

Feng Youlan ne pose pas directement la question de la validité du raisonnement de Gongsun Long. Son interprétation porte, en revanche, sur la forme de l'argument. Selon lui, le chinois ancien ne fait pas de distinction entre le nom commun 共名¹² (*gongming*) qui désigne n'importe quel individu d'une même classe, et le nom abstrait qui désigne les idées que nous pouvons concevoir par notre esprit. Le blanc, le cheval et le cheval blanc sont toutes des formes communes 共相 (*gongxiang*) distinctes. Au moins, il est possible de dire que, dans le texte original, il s'agit des *noms* et qu'il faut

8. Pendant la période de floraison des « cent écoles », les sophistes et les spécialistes de l'argumentation, qui ont été regroupés ultérieurement sous le terme de mohisme ou sous l'école des noms, ont déjà mené une étude plus ou moins systématique sur la technique de l'argumentation et du discours. Voir G. Weiwei, « Le Cannon mohiste et la logique », dans *Études chinoises*, « Journée de l'AFEC du 21 juin 2007 », vol. XXVI, 2007, p. 267-283.

9. Le philosophe ne fait pas de distinction entre le caractère *bian*/辯 pourvu de la clé « parole », qui signifie la dispute et le caractère *bian*/辨 pourvu de la clé « couteau », qui signifie la distinction.

10. Voir Feng Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, d'après le texte anglais édité par Derk Bodde, trad. G. Dunstheimer, Paris, Payot, 1985, p. 98-109.

11. Je donne la version chinoise 馬者，所以命名也。白者，所以命色也。命色者，非命名也，故曰白馬非馬。

12. Feng Youlan a repris les termes du philosophe confucéen Xunzi 荀子 (316-237 av. J.-C.) chez lequel les dénominations renvoient à l'observation de la réalité. *Gongming* 共名, qu'on traduit littéralement par le nom commun ou le terme général, désigne une classification des choses qui relèvent de degrés différents de généralité.

toujours s'accorder au préalable sur ce à quoi un *nom* se réfère. Si Gongsun Long a reçu un traitement spécial dans cette construction de l'histoire de la pensée chinoise, c'est parce que les « formes communes » sont des formes abstraites qui peuvent ressembler aux Idées platoniciennes, de sorte que l'on pourrait retrouver à l'œuvre, aussi bien chez Gongsun Long que chez Platon, la même forme de rationalité philosophique¹³. Cependant, comme le remarque Feng Youlan, si les formes communes 共相 (*gongxiang*) de chaque genre de réalité peuvent être identifiées grâce à un effort d'abstraction, l'application de la forme commune aux réalités est de loin plus compliquée. Sur ce point, le philosophe a combattu une forme radicale de l'idéalisme qui est, à ses yeux, inadéquate pour établir une philosophie morale, car ses fondements métaphysiques sont abstraits et vides.

La mise en avant de l'importance de l'universalité 普遍性 (*pubianxing*), dont Feng Youlan a fait la clef de voûte de sa philosophie, participe de manière plus générale à un besoin de refondation rationnelle qui repose sur la systématisation logique de la pensée chinoise. Quant à la question qui concerne une conception englobante du monde et du sens de l'existence, le philosophe, s'inscrivant dans l'héritage de l'école du Principe 理學 (*Lixue*), a recours au concept *Li* 理, le principe ou la raison néo-confucéenne. La langue chinoise peut entendre par *Li*, tantôt la raison, tantôt le principe moral, tantôt l'ordre de la nature tel qu'il ordonne les choses dans les formes organiques. Étymologiquement, *Li* désigne le travail du jade par le sculpteur qui a pour mission de le polir en suivant les veines. Sans définir formellement le terme, Feng Youlan évoque l'existence d'une métaphysique chinoise qui comprend le réel à partir de ce principe, servant de cadre ontologique dans lequel se déroulent toutes les choses. Sa préoccupation est alors de proposer une théorie réaliste pour fonder la *Nouvelle étude du Principe*. C'est pendant les années 1930 que la philosophie de l'école du Principe est assimilée pour la première fois à une forme de *néo-réalisme*. Cette refondation métaphysique de Feng Youlan doit être comprise dans le même sens que l'idée de *gewu zhizhi* 格物致知 développée dans *La Grande Étude*, qu'on traduit par « examiner les choses, parvenir à la connaissance ». Il s'agit toujours pour Feng Youlan de ne pas remettre en doute l'existence des choses externes. Anti-idéaliste comme les philosophes pragmatistes tels que Dewey, il soutient la réalité des « universaux », ce qui fait d'un cheval un cheval, d'un carré un carré.

Nous pouvons aussi avancer l'hypothèse que la distinction des noms et l'analyse des raisons constitue la méthode qui interroge le statut de la connaissance de chaque réalité ainsi que les raisons intrinsèques qu'elle avance, à partir d'une analyse des *noms*, car les « formes communes » ne sont fondées qu'en ce qu'elles peuvent être justifiées ou vérifiées par la réalité. Cette méthode suppose, pour Feng Youlan, que la pratique du langage de l'argumentation dépasse le cadre d'un sujet individuel pris isolément, et se présente comme

13. En fait, Feng Youlan traduit l'Idée platonicienne par 共相 *gongxiang*, littéralement, « la forme commune ».

quelque chose qui rentre dans un espace public de communication et auquel tout le monde se rattache. C'est là que réside potentiellement la singularité du langage philosophique : sa fonction de communication partagée par les membres d'une communauté. Si le philosophe chinois peut s'accorder avec Habermas sur le terrain de l'exercice de l'argumentation et de sa rationalité, son interrogation philosophique ne se fixe pas sur le sujet relatif à l'intersubjectivité de la conversation, qui joue chez Habermas un rôle important dans la validation de l'énoncé. C'est au plan métaphysique, où la méthode de la *distinction des noms* et l'*analyse des raisons* intervient proprement dit, que Feng Youlan se démarque du philosophe allemand.

Au lieu de mettre au jour la conception d'un langage transparent qui pourrait dire les choses telles qu'elles sont, la « distinction des noms » a permis au philosophe chinois de bâtir son système sur le terrain solide des sciences expérimentales et de la logique. La « distinction des noms » trouve son application et les limites de son application dans les réalités comme les formes communes de l'expérience, et celles-ci ne participent pas directement de l'ordre transcendant. Comme les Idées platoniciennes, les formes suprasensibles ou le Principe suprême 太極¹⁴ (*Taiji*, littéralement, *Faîte Suprême*) des choses ne concernent pas le donné empirique et sensible, et n'agissent que comme la *quiddité* ou la forme substantielle aristotélicienne¹⁵. Car, selon Feng Youlan, ce qu'on appelle la métaphysique, c'est *Xing'er shangxue* 形而上學 l'« étude [qui a pour objet] ce qui est en amont de la forme ». Dans le fond, Feng Youlan ne dit pas autre chose : la « métaphysique » ne peut se constituer que par des raisonnements rationnels mettant en jeu un lexique technique, qui est en mesure d'établir l'universalité de l'objet examiné et la portée générale des termes analysés.

CONCEPT ET MÉTHODOLOGIE : LA MÉTHODE NÉGATIVE 負的方法 (*FU DE FANGFA*)

La systématisation logique joue un rôle nécessaire mais insuffisant dans la recherche métaphysique de Feng Youlan. En effet, il s'en sert pour réintroduire un certain degré de négativité dans la métaphysique, ce qui le conduit à une délicate et plus complexe position. Il réfère cette méthode négative au taoïsme et aux doctrines du bouddhisme, surtout celles de l'école *Ch'an*. C'est en faisant allusion à la première phrase de *La Voie et la Vertu*, « le *Dao* qui s'énonce n'est pas le *Dao* constant », qu'il remet en question la métaphysique et s'interroge sur ses principes méthodologiques.

14. La notion de *taiji*, littéralement la suprême poutre faitière, signifie dans la philosophie néo-confucéenne le point supérieur à partir duquel est engendré et se déploie l'infinie multiplicité du réel. Chez Feng Youlan, elle évoque l'idée ultime et le principe suprême.

15. Voir L. Vandermeersch, « Le néoconfucianisme au crible de la philosophie analytique : Feng Youlan et son *Traité de l'homme* », *Archives de Philosophie*, t. 70, n° 3, 2007, p. 471-p. 486.

[...] J'insiste sur le fait qu'il existe deux méthodes : l'une est positive et l'autre est négative. L'essence de la méthode positive est de parler de l'objet de la métaphysique qui est le sujet de son enquête ; l'essence de la méthode négative est de ne pas en parler. Ce faisant, la méthode négative révèle certains aspects de la nature de ce quelque chose, à savoir les aspects qui ne sont pas susceptibles d'une description et d'une analyse positives [...] Chez Laozi et Zhuangzi, on n'apprend pas ce qu'est véritablement le *Dao*, mais seulement ce qu'il n'est pas. Mais si l'on sait ce que ce n'est pas, on a une idée de ce que c'est¹⁶.

Cette description méthodologique est reprise explicitement dans le *Nouveau traité de la méthodologie* (新知言, *Xinzhiyan*) recueilli dans les *Six livres de zhenyuan* 貞元六書 (*zhenyuan liushu*)¹⁷. Elle nous permet de clarifier ce qu'il faut entendre ici par « métaphysique », à savoir, la question de la réalité ultime des choses. Dans un sens général, elle est censée s'occuper de tous les êtres en tant qu'ils sont. S'inscrivant dans l'héritage intellectuel issu du *Classique des changements* 易經 (*Yijing*), Feng Youlan confère particulièrement au *Dao* un sens métaphysique. Il convient de mentionner que le *Dao* est conçu comme source inépuisable à l'origine de toute réalité, comme principe d'ordre actif inhérent à l'univers entier et qui unit tous les êtres qui le composent¹⁸. Le *Dao* n'a pas de nom 無名 (*wuming*). Ainsi, toute réflexion métaphysique au sujet de *Dao* ne saurait être exprimée par un discours purement descriptif. Car, si tel était le cas, la philosophie s'effacerait au profit des sciences et du positivisme. Mais, justement, par le moyen de la méthode négative, elle ne se contente plus de décrire son objet. En effet, celle-ci lui permet de faire une théorie relative à des choses silencieuses et secrètes ainsi qu'à une origine indicible.

Feng Youlan se rapproche ainsi du concept de l'« intuition » 直覺 (*zhijue*) au sens bouddhique du terme, à savoir la saisie immédiate du réel et de sa connaissance. Cette notion de l'intuition peut être mise en parallèle avec celle de Bergson, pour qui l'intuition est la vision directe de l'esprit. Dans l'article « La méthode de la philosophie de Bergson », Feng Youlan présente la notion de l'intuition 直覺 (*zhijue*), en s'appuyant sur une lecture de *L'Introduction à la métaphysique* à partir de la traduction anglaise¹⁹. Rappelons que Bergson était considéré comme l'un des plus grands penseurs de son temps et sa philosophie se trouva au cœur des débats intellectuels au début des années 1920 en Chine. Son œuvre a influencé des philosophes chinois, en particulier les néo-confucéens contemporains, par exemple Xiong Shili 熊十力 (1885-1968) et Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988).

16. Feng Youlan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, Free Press, 1966, p. 340-341.

17. Feng Youlan, *Nouveau traité de la méthodologie* 新知言 (*Xinzhiyan*), dans *Six livres de zhenyuan* 貞元六書 (*zhenyuan liushu*), Shanghai, East China Normal University Press, 1996, p. 869.

18. La notion du *Dao* n'est pas réservée seulement au taoïsme. En effet, elle est très présente dans l'ancienne littérature chinoise. Le mot *Dao* peut signifier « voie », « chemin », « marcher », « parler », « énoncer », « méthode » et « manière de procéder ». Pendant la période de floraison des « cent écoles », chaque courant de pensée avait développé sa propre philosophie du *Dao*.

19. Feng insiste sur l'importance de l'intuition, sans la reprendre comme une méthode philosophique. Voir Feng Youlan 馮友蘭, « La méthode de la philosophie de Bergson » 柏格森的哲學方法, *Xinchao* 新潮, vol. 3, n° 1, 1921, p. 13-24.

Avec la réévaluation de la méthode négative et de l'« intuition », la place stratégique accordée à la pensée bouddhiste et taoïste tient à l'importance du rôle méthodologique qui lui est dévolu dans un langage non analytique. Dans les textes bouddhistes, la méthode négative est toujours intégrée à un texte discursivement bien bâti avec la méthode analytique. Cette méthode intervient au moment où on ne se contente plus de dire ou de définir ce qui est. Feng Youlan rappelle ainsi l'importance méthodologique des *Gong'ans* 公案 (*Koan* en japonais), qui sont des anecdotes paradoxales dont la fonction, très technique dans l'école *Ch'an*, est essentiellement critique et réfutative.

Pour expliciter « la méthode négative » évoquée par Feng Youlan, nous pouvons nous référer au célèbre *Gong'an* de Qingyuan Xingsi 青原行思 (660-740), le septième patriarche de l'école *Ch'an* selon la tradition Caodong 曹洞宗 (Caodong zong) :

- Voir la montagne est la montagne.
- Voir l'eau est l'eau. [Proposition 1]
- Voir la montagne n'est pas la montagne.
- Voir l'eau n'est pas l'eau. [Proposition 2]
- Voir la montagne n'est que la montagne.
- Voir l'eau n'est que l'eau²⁰. [Proposition 3]

Le texte est composé de propositions qui ont une forme très claire et un contenu formé de deux points de vue opposés : l'une affirme que quelque chose est A, tandis que l'autre le nie. Le texte est radical en ceci qu'on applique ces raisonnements sous cette forme contradictoire aux entités matérielles. Certes, il est logiquement indéfendable : car si la montagne n'est pas la montagne, cela sous-entend qu'elle est donc autre chose ; on ne peut pas conclure non plus qu'elle n'est que la montagne. Ce que veut faire Qingyuan Xingsi, c'est refuser les raisonnements purement logiques, pour aller directement à la saisie immédiate du réel derrière les phénomènes, qui est pris comme évidence et non démontrable. La méthode négative me semble pouvoir être rapprochée de la méthode du doute hyperbolique telle qu'elle est mise en œuvre par Descartes dans les *Méditations métaphysiques* qui oblige la pensée la plus certaine et la plus assise à opérer une réflexion sur soi. En mettant à distance les habitudes, les croyances et les opinions communément établies et bien installées, le *Gong'an* est une langue qui fournit d'elle-même « un coup de bâton » 棒喝 (*bang'he*). Il fait naître une intuition qui s'oppose aux *doxas* rationalistes profondément ancrées dans les visions conventionnelles de l'identité des choses.

CONCLUSION

S'il existe une « obligation de philosophie » dans les recherches sino-logiques comme le remarque Anne Cheng – « comment se fait-il que les

20. Je donne la version chinoise 見山是山, 見水是水。見山不是山, 見水不是水。見山只是山, 見水只是水。

sinologues modernes qui s'intéressent de près ou de loin à la tradition culturelle, textuelle ou intellectuelle de la Chine se sentent si fortement contraints de la faire passer pour de la philosophie, ou du moins de la mettre en rapport de quelque manière avec le discours philosophique²¹ ? » – je pense que la réponse est simple : il existe de fait un discours philosophique évident dans le corpus intellectuel ou littéraire des traditions chinoises, auquel cette recherche répond.

La philosophie chinoise a développé des sensibilités, des intuitions, des modes de pensée et des arguments qui s'inscrivent dans un discours marqué par une grande complexité. Le discours argumentatif, la pratique des débats et des dialogues existaient déjà depuis l'Antiquité dans les anciens textes chinois. Ces textes consistent en un ensemble de propositions concernant la Nature du *Dao* et définissent un ensemble d'œuvres dans lesquelles transparait un schéma conceptuel qui donne un modèle compréhensible de la définition du *Dao* ou de la vérité. Ils ne sont pas des jeux purement et simplement rhétoriques. Si le discours philosophique se caractérise entre autres par des raisonnements qui procèdent de manière logique, ce genre de rationalité ne nous semble pas directement et absolument étranger aux traditions intellectuelles chinoises. Nous pouvons en effet établir dans l'histoire de l'exégèse confucéenne chinoise principalement deux manières traditionnelles de lire et de décrypter les textes classiques de l'antiquité. Ceci est mis en avant par les premiers auteurs de l'histoire de la philosophie chinoise, tels que Hu Shi et Feng Youlan. D'un côté, nous avons une approche positiviste s'appuyant sur la philologie et les documents historiques avec, en corrélation, une exigence de certitude empirique (par exemple : XU Shen 許慎 aux environs de 58 à 147 après J.-C. dans la dynastie Han, les Jing Xue Jia 經學家 de la dynastie Tang, ou l'École Qianjia 乾嘉學派 aux environs de 1736 à 1820 apr. J.-C). Cette tradition se caractérise par une enquête positive et concrète dans la recherche de la preuve 考據學 (*kaojuxue*) et par une argumentation rationnelle dans les recherches historiques et philologiques. D'un autre côté, nous avons une approche, qui, selon Feng Youlan, consiste à lire un texte du passé d'un point de vue philosophique et à « privilégier l'interprétation en profondeur des textes » et non pas d'une façon seulement philologique²². Cela signifie que le commentateur se situe par rapport à eux en tant qu'individu, et qu'il les traite dans des développements spéculatifs portant sur le principe universel²³. C'est notamment le fait d'ouvrages néo-confucéens des époques Song et Ming, comme l'école du Principe 理學

21. A. Cheng, « “Y a-t-il une philosophie chinoise ?” : est-ce une bonne question ? », dans *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 27, 2005, p. 5-12.

22. Voir la première citation de Chen Lai, « L'évolution du discours philosophique chinois à l'époque moderne », trad. M. Masson, Institut Ricci, Études chinoises, en ligne : <https://centresevres.com/wp-content/uploads/2022/09/106-sept-22-levolution-du-discours-philosophique-chinois-a-lepoque-moderne.pdf>

23. Cette approche philosophique a fait l'objet de critiques virulentes dans les études sinologiques françaises. Selon les intellectuels français, une partie de la philosophie néo-confucéenne, en particulier celle de l'école de l'Esprit, suppose un rapport immédiat entre l'individu et l'Univers. Le point

(*Li Xue*) de Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), ou l'école de l'Esprit 心學 (*Xin Xue*) de Wang Yangming 王陽明 (1472-1529).

Ainsi, revenant sur le débat qui a opposé ces deux approches, les intellectuels de l'école Qianjia, qui s'est développée notamment pendant les époques de Qianlong 乾隆 (1736-1796), et de Jiaqing 嘉慶 (1796-1820) de la dynastie Qing (1644-1911), se sont montrés très critiques à l'égard de leurs prédécesseurs Song et Ming. Non seulement leur méthodologie, qui procédait par des concepts abstraits, aurait manqué de contenus concrets et ne serait pas suffisamment fondée au niveau historique et empirique, mais leur démarche conduirait à un paradoxe gênant : leur objectif supérieur, à savoir l'étude du *Dao*, serait inaccessible par les voies discursives. En effet, pour les tenants du *Li Xue* ou du *Xin Xue*, l'étude du *Dao* a reçu un statut sublime, qui transcende les limites de toutes les disciplines et toutes les techniques consacrées au calcul et à la discursivité. Il faut admettre que nous ne pouvons pas connaître directement le *Dao* en lui-même et encore moins les principes transcendants.

Avec Feng Youlan, dans la première moitié du ^{xx}e siècle, nous avons aussi un effort explicite pour exclure l'idée que le discours discursif de nature purement théorique ou scientifique est une condition suffisante pour la recherche métaphysique. Car celle-ci doit faire droit au caractère du *Dao* et aux notions corrélatives qui lui sont attachées, comme par exemple le *Yin* et le *Yang* dans les textes les plus anciens. Dans un texte fameux du *Classique des changements*, on peut retrouver les thèmes métaphysiques, si l'on accepte de traduire littéralement : « un *Yin* et un *Yang* signifient le *Dao* [...], l'incertitude et la subtilité de *Yin-Yang* 陰陽 signifient la divinité²⁴ ». Le *Dao* se tient surtout dans une sphère intangible et invisible. Il s'agit alors de se concentrer sur des objets qui sont occultes, obscurs, cachés et même perdus.

La difficulté réside donc dans la mise au jour de la structure complexe du discours qui nous oriente vers la vérité à laquelle prétendent les philosophes. S'il contient des éléments discursifs et argumentatifs qui visent à constituer une démonstration claire, il se complique par des éléments qui relèveraient davantage du littéraire. La rationalité scientifique ne peut constituer seule notre rapport à la vérité ; elle doit aussi faire l'objet d'une *theoria*. On n'accède pas à la vérité philosophique, par le seul moyen d'arguments logiques et rationnels.

de discussion est que l'accès à l'Univers est considéré comme faisant partie de l'expérience subjective, ce qui écarte toute portée universelle.

24. Cette formule célèbre se trouve dans la première partie du « Grand Commentaire » du *Classique des Changements*. Nous citons sa version chinoise : 一陰一陽之謂道 [...] 陰陽之不測之謂神。

LE MÉTIER

89 Julien OLIVE

Exercer l'esprit critique au cinéma : analyse de la figure d'Alan Turing dans Imitation Game

Les débats sur l'intelligence artificielle reposent autant sur des informations techniques que sur des représentations issues de la littérature et du cinéma. Pourtant, ces dernières sont peu prises en compte dans la formation de l'esprit critique que l'Éducation nationale propose à ses élèves. Cet article cherche à montrer que la philosophie dispose de ressources pour combler cette lacune. Il s'appuie sur un dispositif pédagogique amenant les lycéens à développer une analyse critique du film *Imitation Game* (Mortem Tyldum, 2014). Puis, il indique comment, à partir de là, construire une réflexion philosophique sur l'intelligence artificielle et les problèmes, réels et fantasmés, qu'elle pose.

EXERCER L'ESPRIT CRITIQUE AU CINÉMA : ANALYSE DE LA FIGURE D'ALAN TURING DANS *IMITATION GAME*

Julien OLIVE

Lycée d'Altitude, Briançon

Développer l'esprit critique des élèves fait partie des idéaux fondateurs de l'Éducation nationale en France et, ces dernières années, l'institution a encouragé la mise en place de nombreux dispositifs destinés à en faire un objet de formation spécifique. Toutefois, l'enseignement de l'esprit critique reste le plus souvent associé à l'éducation aux médias ou à des questions d'information scientifique, il n'est presque jamais appliqué à des œuvres littéraires ou cinématographiques. Pourtant, on ne peut douter que ces dernières contribuent massivement à la construction de nos croyances, et ce, tout particulièrement dans le domaine des nouvelles technologies. Les débats actuels sur l'intelligence artificielle mêlent de façon inextricable imaginaire et information scientifique, tant dans l'esprit de nos élèves que dans celui des acteurs les plus influents de cette économie. La philosophie, avec ses outils d'analyse et ses références propres, a beaucoup à apporter à l'exploration de ce champ intellectuel nouveau. Cet article décrit un dispositif pédagogique destiné à amener les élèves à construire une réflexion critique sur le film *Imitation Game* (Mortem Tyldum, 2014) susceptible, dans un deuxième temps, de les conduire à un questionnement philosophique sur notre rapport aux technologies informatiques.

Alan Turing n'a été connu, jusqu'à la fin des années 1990, que des historiens de l'informatique, des mathématiciens, des psychologues et des philosophes. Depuis deux décennies, le personnage a accédé au statut de figure de l'imaginaire collectif, l'aboutissement de ce mouvement de fond étant le film de Mortem Tyldum qui l'institue en prophète et martyr de l'ère numérique. Nous avons ainsi pu assister, en même temps qu'à la transformation de notre société par les technologies informatiques, à la construction d'un mythe moderne donnant un sens à cette évolution. Notre position

de contemporanéité avec ces événements historiques et intellectuels invite à la prudence ; néanmoins, l'enseignant en lycée dispose d'une alternative féconde qui est de faire produire à ses élèves, qui font partie du public visé par de telles œuvres, un travail réflexif sur leur réception du personnage. Cet article expose un dispositif pédagogique simple qui consiste à comparer certaines séquences du film *Imitation Game* avec des sources historiques afin de construire une interprétation étayée de cette mise en récit. Ce travail est, ensuite, utilisé pour réfléchir à la signification que cette mythologie confère aux technologies informatiques.

LE DISPOSITIF PÉDAGOGIQUE

Le travail qui est à l'origine de cet article a été réalisé en classe de terminale, dans le cadre du cours de philosophie consacré aux notions *la raison* et *la conscience*. Les lycéens ont visionné le film à l'occasion d'une sortie au cinéma. Ensuite, deux petits groupes de volontaires ont préparé chacun un exposé en comparant la présentation des événements du film avec celle qui en était faite dans deux émissions de la *Grande traversée Alan Turing* podcastées sur le site de France Culture¹. Les autres élèves, chez eux, devaient répondre succinctement aux questions suivantes :

1. Avez-vous apprécié le film ? Qu'est-ce qui vous a plu ? Avez-vous des réserves sur celui-ci ?
2. Pensez-vous que la présentation des événements et de la personnalité d'Alan Turing soit fidèle à l'histoire ?
3. S'il y a un décalage entre le film et la réalité historique, quelle en est, selon vous, la raison ?
4. La façon dont est présenté Alan Turing vous fait-elle penser à d'autres personnages de cinéma ?
5. Le film évoque l'idée selon laquelle les travaux de Turing auraient permis d'écourter la guerre de deux ans. Cette hypothèse vous semble-t-elle en accord avec vos connaissances sur la Seconde Guerre mondiale ?

La semaine suivante, une séance d'une heure était consacrée à la présentation des exposés, le premier portant sur l'histoire du déchiffrement de la machine Enigma et le second sur la personnalité de Turing, puis à une discussion collective. À la suite de quoi, le professeur proposait une leçon d'une heure sur le test de Turing, les machines et l'intelligence.

Ce travail aurait le plus grand intérêt à être mené en collaboration avec des professeurs d'enseignement scientifique, de mathématiques, d'anglais, d'histoire, d'EMC, de lettres dans le cadre de HLP, ou encore de la spécialité

1. A. Chardeau et Y. Croizier, *Grande traversée : l'énigmatique Alan Turing*, France Culture, 2018, en ligne : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/serie-1-enigmatique-alan-turing>

art-cinéma. Dans ce cas, il pourrait être entrepris dès la classe de première. Le visionnage et la nature des documents utilisés pourront être adaptés en fonction du temps disponible et du dispositif dans lequel s'effectue le travail.

Certains collègues pourraient avoir des réticences à travailler sur *Imitation Game* en raison du fait que ce n'est pas une œuvre très originale d'un point de vue formel. Toutefois, ce conformisme cinématographique est aussi ce qui en fait l'intérêt, d'une part, comme document historico-sociologique et, d'autre part, comme support pour un travail de décryptage des effets de sens produits par la narration hollywoodienne. Dans l'ensemble, les élèves ont tout d'abord adhéré au film, le dispositif pédagogique mis en place les a, ensuite, amenés à prendre du recul avec la présentation qui y est faite des événements. Ainsi ont-ils pu mettre en œuvre les pratiques qui définissent l'esprit critique, comme s'informer, évaluer l'information, distinguer faits et interprétations, confronter les interprétations et évaluer les interprétations², sur un type de matériaux sur lequel ils n'avaient pas l'habitude de le faire, à savoir un récit cinématographique. Par la suite, les échanges avec le professeur ont permis d'introduire des méthodes de commentaire propres à la culture philosophique, ainsi que des références, tant philosophiques que cinématographiques ou sociologiques, dans le but de former le sens de l'interprétation des jeunes spectateurs.

L'HISTOIRE ET LE MYTHE

Le thème qui se prête le plus facilement à un travail de comparaison historique est celui du décryptage du mécanisme de codage d'Enigma qui constitue l'essentiel de l'intrigue du film. Celui-ci, au premier abord, se donne comme une reconstitution sérieuse, il est présenté comme une adaptation du travail de référence d'A. Hodges³. Pourtant il raconte ces événements sous un jour clairement orienté, à la fois, par ce que le réalisateur choisit de nous montrer, mais aussi, par ce qu'il occulte. Ainsi, tout ce qui n'est pas directement l'œuvre d'Alan Turing, comme le rôle des services secrets français et polonais, le fait que les cryptanalystes polonais avaient déjà fabriqué une machine, est passé sous silence ou à peine évoqué. De même, Bletchley Park qui était une sorte d'usine de crypto-analyse apparaît comme une équipe resserrée où tout gravite autour de l'homme de génie. Turing vient imposer lui-même sa présence au commandant Denniston, alors que, vraisemblablement, il avait déjà été recruté par les services secrets dès 1938. Les autres acteurs de Bletchley Park y sont présentés comme incapables de comprendre la pensée du héros, hostiles, voire incompetents, leur contribution étant, au mieux, celle de subalternes. Le personnage incarné par Benedict Cumberbatch construit seul sa machine,

2. Voir Éduscol, « Former l'esprit critique des élèves », en ligne : <https://eduscol.education.fr/1538/former-l-esprit-critique-des-eleves>, octobre 2016, mise à jour mai 2023.

3. A. Hodges, *Alan Turing* [1983], édition augmentée, trad. N. Zimmerman, Paris, Michel Laffont, 2015.

évince les collaborateurs qu'il juge inutiles et écrit directement à W. Churchill pour défendre son travail. L'historiographie présente une tout autre version des faits : Turing était reconnu par sa hiérarchie, à commencer par Denniston, ses initiatives rejoignaient celles de ses collègues, la lettre à Churchill était par exemple une démarche collective, et, même si sa contribution a été décisive, elle n'a été possible qu'à l'intérieur d'une entreprise commune, y compris sa machine cryptologique qui doit beaucoup à William Welchman.

Les élèves, familiarisés avec la logique de l'efficacité hollywoodienne, devraient assez facilement parvenir à la conclusion que produire un récit intéressant implique de faire des choix. Notre travail sera alors de les amener à dépasser l'aspect purement pragmatique de cette justification, pour les faire s'interroger sur la signification de ces choix. Après tout, l'affaire Enigma aurait pu donner lieu à un très beau film choral⁴. À l'inverse, *Imitation Game* fait entrer l'aventure de Bletchley Park dans les schémas les plus classiques du cinéma américain : Turing est le protagoniste autour duquel gravite un petit groupe de personnages qui sont définis par les relations qu'ils entretiennent avec lui, il est le héros qui agit et parvient, par son talent propre et sa persévérance, à vaincre les antagonismes qui lui sont opposés et qui, ici, ne sont rien moins que le troisième Reich, l'incarnation du mal absolu dans la culture populaire.

Cette mise en scène fait entrer Turing dans le cadre hollywoodien classique du héros solitaire qui, par sa seule action, surmonte l'adversité. Il devient ainsi porteur des idéaux sociaux de l'individualisme qui, comme l'a montré A.-M. Bidaut dans *Hollywood et le rêve américain, Cinéma et idéologie aux États-Unis* (2017), est un des thèmes principaux du cinéma américain. Turing enrichit cet archétype du héros individualiste de caractéristiques qui traduisent la sensibilité de notre début de siècle : il agit par sa pensée plutôt qu'avec son corps, il est un *nerd*, à rebours de l'anti-intellectualisme qui caractérisait le cinéma hollywoodien classique⁵. De même, il porte sa singularité et son identité sexuelle contre l'hostilité du conformisme social. Le réalisateur et son scénariste ont d'ailleurs inventé des épisodes, comme le chantage de l'agent double John Cairncross et l'interrogatoire avec le policier en 1951, afin de dramatiser cet enjeu⁶. De même, le personnage de Joan Clarke voit son rôle historique mis en avant, à la différence des autres protagonistes de Bletchley Park, car elle est une femme en lutte contre les préjugés sexistes de son époque. Avec *Imitation Game*, Hollywood poursuit son travail, entrepris depuis les années soixante, de récupération des figures de marginaux qu'il avait précédemment contribué à exclure. Son Turing est un héros hyper-individualiste de l'ère post-genre.

4. Il est vrai qu'Hollywood n'a jamais été très friand des aventures collectives, comme cela est apparu avec les difficultés rencontrées par King Vidor pour monter *Notre pain quotidien* (1934). Voir A.-M. Bidaut, *Hollywood et le rêve américain, Cinéma et idéologie aux États-Unis*, Paris, Armand Collin, 2017, p. 184.

5. *Ibid.*, p. 189.

6. Voir A. Von Tunzelmann, « The Imitation Game : inventing a new slander to insult Alan Turing », *The Guardian*, 20 novembre 2014.

TURING EN HÉROS DU POTENTIEL CACHÉ

L'originalité de la figure de Turing se manifeste plus précisément dans la seconde série de transformations qu'*Imitation Game* fait subir à la matière historique, celles qui concernent la psychologie du personnage. Les écarts à la réalité sont ici plus importants, car, si personne ne met en doute que la vie et le caractère d'Alan Turing n'aient pas été faciles, il est très peu vraisemblable qu'il ait été l'inadapté social que présente le film. Une masse de témoignages le présente comme un individu, solitaire, cassant parfois, mais tout à fait capable d'être charmant et à même d'animer un travail collectif. Au contraire, il est dans l'interprétation proposée par Benedict Cumberbatch incapable de comprendre intuitivement ses semblables et doit développer des stratégies rationnelles pour parvenir à leur donner le change, ce qui justifie le titre de l'œuvre en l'absence de toute référence au test de Turing. Ce faisant, Mortem Tyldum inscrit son Alan Turing dans une lignée de personnages que le cinéma américain a créés avec le *Rain Man* de Barry Levinson (1988) et que l'on retrouve, notamment, dans *Will Hunting* de Gus Van Sant (1997) et *Un homme d'exception* de Ron Howard (2002). Ces individus ont en commun un déficit grave dans leurs compétences sociales, mais cette pathologie n'apparaît pas seulement sur le mode négatif du handicap, elle est la force qui leur permet de surmonter des difficultés auxquelles le commun des personnes normales ne parvient pas à trouver de solution. Ces nouvelles figures héroïques incarnent ce qu'Alain Ehrenberg a appelé, dans son ouvrage *La mécanique des passions*, le « potentiel caché »⁷. Il voit dans celui-ci une croyance constitutive de nos sociétés marquées par la condition de l'autonomie, laquelle exige des individus qu'ils soient capables d'exploiter leurs capacités, de prendre en charge leurs problèmes, de créer une forme de vie originale et de trouver, en eux-mêmes, les ressources pour faire face aux épreuves de l'existence. Une phrase du film pourrait servir de devise à cet idéal social : « Parfois, ce sont les personnes qu'on imagine capables de rien qui font des choses que personne n'aurait imaginées. »

Imitation Game fait avancer la construction de cette figure du héros du « potentiel caché » en la rattachant à des préoccupations qui sont celles des années 2010, époque de la transformation de l'économie, notamment des médias, par les grandes entreprises du numérique. Le déficit social du Alan Turing de la fiction le pousse à trouver en lui les ressources pour créer une machine qui, dépassant les capacités du cerveau humain, peut lui permettre de se passer de la coopération de ses semblables⁸. Il crée sa machine seul, contre l'hostilité d'une société bornée, licenciée sans ménagement ses collaborateurs incapables de le comprendre, et accouche, comme nous le rappelle

7. A. Ehrenberg, *La mécanique des passions*, Paris, Odile Jacob, 2018.

8. On pourra tracer des parallèles avec le film *The social network* (2010) de David Fincher, dans lequel le personnage de Mark Zuckerberg est poussé par son incapacité à avoir un échange amoureux et sa tendance à se renfermer chez lui pour inventer l'embryon du réseau social.

lourdement le carton final, du monde des ordinateurs. Ce Turing présente les traits du génie solitaire et transgressif qui constitue un des mythes de la révolution numérique décrit en ces termes par Éloi Laurent :

La transition numérique pose au moins deux problèmes majeurs à la coopération telle que je l'ai définie dans cet ouvrage. Pour commencer, sa mythologie fondatrice est celle de l'inventeur génial connecté aux machines, mais déconnecté de la société, cet individu qui, seul dans son garage ou devant son ordinateur portable, s'apprête à révolutionner le monde⁹.

Nous sommes, avec *Imitation Game*, dans le registre du récit mythique des origines du monde numérique : Alan Turing y tient le rôle d'un démiurge aux pouvoirs hors du commun qui fait à l'humanité un don dépassant ses capacités de compréhension. La façon dont est mis en scène son travail est d'ailleurs significative : l'invention de la machine ne suit aucun cheminement rationnel, elle procède par une succession d'épiphanies qui surviennent à l'homme de génie et qui échappent à toute pensée logique. Les spectateurs ressortent du film bien incapables de comprendre les principes du craquage d'Enigma. Cette façon de raconter l'origine des ordinateurs contribue à donner un sens bien particulier à cette technologie et au rapport que nous entretenons avec elle, que nous pourrions décrire comme un fétichisme de la machine – en référence à la fétichisation de la marchandise décrite par Marx. Avec l'analyse de cette thématique, nous entrons dans le débat proprement philosophique auquel le film peut donner lieu.

LES MACHINES ET NOUS

Dans le chapitre premier du *Capital*, Marx propose la notion de « fétichisme de la marchandise » pour décrire la tendance, inhérente selon lui au mode de production capitaliste, à présenter les marchandises comme possédant une valeur par elles-mêmes, effaçant de cette façon le travail et les relations sociales d'échange qui en conditionnent le prix. Elles sont des fétiches, tout comme le sont les objets de cultes que l'on vénère en oubliant qu'ils sont l'œuvre de l'homme. De même, le cinéma américain contemporain ne représente pas les machines comme le produit d'une rationalité et de finalités humaines, elles sont investies, sans autre forme de procès, d'un statut d'entités autonomes ou de personnes à part entière. Non seulement *Imitation Game* présente la création de la machine par Turing comme un processus démiurgique qui défie toute explication, mais, de façon plus symptomatique encore, le personnage du film donne à sa création le prénom de son amour défunt, Christopher, alors que la première « bombe » produite à Bletchley Park s'appelait *Victory*.

9. E. Laurent, *L'impasse collaborative*, Paris, Les liens qui libèrent, 2018, p. 146-147.

Il est possible d'attaquer l'interprétation de ce fétichisme des machines avec les élèves en se plaçant au niveau de l'analyse des rouages propres à la dramaturgie hollywoodienne qu'ils connaissent bien. Celle-ci, valorisant traditionnellement l'action au détriment de l'intellectualité, ne peut faire de place au déploiement d'une rationalité technique. La machine, alors même qu'elle devient omniprésente dans nos vies, ne peut être traitée dans le cinéma de divertissement que comme un objet magique que le héros doit utiliser afin d'accroître immensément son pouvoir d'agir, soit comme un antagoniste surpuissant que celui-ci va devoir défaire. Nous pourrions discerner là une forme particulièrement carabinée de la « honte prométhéenne », décrite par Günther Anders dans *L'Obsolescence de l'homme*¹⁰, que ressent l'humanité contemporaine devant la puissance des outils qu'elle a créés mais qu'elle ne comprend pas. Toutefois, *Imitation Game* nous invite à aller plus loin car, comme nous l'avons montré, le film cherche à dépasser le stéréotype du héros homme d'action pour présenter un héros de la cérébralité qui entretient un rapport, non pas instrumental, mais amoureux avec sa création. Il faut donc questionner le fétichisme de la machine à partir du thème de l'intelligence de cette dernière.

Si le titre du film est une allusion au test de Turing, il se révèle assez décevant dans le traitement qu'il en propose. Le « jeu de l'imitation », ici, n'est pas une réflexion sur l'intelligence artificielle, il fait référence à l'interrogatoire que l'inspecteur Nock fait subir, en 1951, à Alan Turing qu'il suspecte être un espion soviétique. Le protagoniste est alors contraint d'imiter le comportement d'un homme « normal » afin de cacher son handicap social et son homosexualité. Cette mise en scène est néanmoins intéressante, à la fois par ce qu'elle présuppose et par le débat philosophique qu'elle permet d'installer à propos de ces présupposés. En effet, le film ne problématise à aucun moment la question de l'intelligence des machines, il semble tenir pour acquis, avec son personnage, qu'un ordinateur peut être une personne à part entière, voire la réincarnation d'un amour de jeunesse. Plus encore, sa représentation du « jeu de l'imitation » clôt *a priori* le débat en le posant en des termes différentialistes : refuser une intelligence à une machine serait un acte de fermeture semblable à ceux dont a été victime l'homme de génie. Le jeu de l'imitation prend alors la forme de cette analogie : si Alan Turing imite les comportements humains normaux par un effort de son intelligence différente, pourquoi une machine qui fait de même ne serait-elle pas elle-même intelligente à sa façon ? Enfin, la logique narrative du film implique qu'un jour les machines parviendront nécessairement à tromper les intelligences naturelles, puisque la « bombe » électromécanique a largement démontré la supériorité des performances computationnelles mécaniques sur celles des humains¹¹.

10. Voir G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* [1956], trad. Ch. David, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002, p. 37-115.

11. Notons que cette façon de mettre en scène le test de Turing peut se réclamer de la présentation que le mathématicien en a donnée dans son article de 1950, « Computing Machinery and Intelligence ». En effet, celui-ci insiste pour que nous n'adoptions pas un point de vue anthropocentré

Le fétichisme des machines court-circuite toute réflexion sur l'intelligence artificielle et, lorsque l'on discute avec les élèves, il apparaît immanquablement que la plupart, alors même qu'ils sont des utilisateurs natifs des technologies numériques, ne remettent pas en question ces lieux communs véhiculés par le cinéma hollywoodien. Il existe dans l'imaginaire collectif une forme d'identité selon laquelle, premièrement, une intelligence artificielle équivaut à une conscience artificielle et, deuxièmement, une supériorité intellectuelle implique une domination intellectuelle. Dès lors, le thème de la singularité, du dépassant de l'humanité par ses créations informatiques, s'impose pour eux comme une évidence et, bien que cette question soit absente d'*Imitation Game*, il ne faut pas creuser longtemps pour la voir apparaître dans les échanges suscités par le film¹². Nous sommes confrontés à un ensemble cohérent d'idées qui ferment le débat critique. Pourtant, le film a aussi des zones d'ombre, d'indétermination interprétative, qu'il est possible d'exploiter afin de rouvrir la réflexion par un travail de distinctions conceptuelles.

LE JEU DE L'IMITATION : FAIRE DE L'IA UN SUJET DE RÉFLEXION CRITIQUE

En préambule, le professeur peut faire remarquer que le film, dans lequel Turing semble chercher à ressusciter dans une machine son amour perdu, est une résurgence d'une fable bien antérieure à l'apparition des ordinateurs, celle de Descartes qui aurait créé un automate pour tenir la place de sa fille défunte¹³. Depuis, au moins, le ^{XIV}^e siècle et la légende de la statue parlante qu'Albert le Grand est supposé avoir inventée, la culture occidentale fantasme des machines pensantes sans que cela ne nous dise rien de ses capacités techniques réelles. On peut, de cette façon, mettre en lumière la propension que nous avons à traiter comme des personnes des choses auxquelles, objectivement, nous n'avons pas de raison d'attribuer ce statut. La preuve en est que le cinéma populaire n'a aucune difficulté à nous faire adhérer à des fictions mettant en scène des machines douées de conscience, notre attitude « par défaut » étant d'attribuer une forme d'intentionnalité à tout type d'agent. Après tout, dès les années soixante, certains utilisateurs voyaient dans le programme ELIZA un interlocuteur humain, alors qu'il se contentait de reformuler les questions qui lui étaient posées. Cette mise en perspective étant faite, il devient possible de questionner l'utilisation de la notion d'imitation pour définir l'intelligence :

sur l'intelligence et il admet que les progrès des capacités de calcul des machines rendent plausibles leur réussite au test dans l'avenir. Pour une analyse philosophique des présupposés du test de Turing, voir J. Lassègue, *Turing*, Paris, les Belles Lettres, 1998, IV, 1.

12. J.-G. Ganancia a mis en lumière à quel point ce thème, omniprésent chez les acteurs des nouvelles technologies, devait davantage à l'imaginaire de la science-fiction qu'à un progrès effectif de la science : voir *Le mythe de la Singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?*, Paris, Seuil, 2017

13. Wikipédia, « Francine Descartes », en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Francine_Descartes

il se pourrait très bien que tromper les hommes relève d'un simple tour qui, au fond, ne demande pas beaucoup d'intelligence.

Le film, lui-même, invite à cette remise en question par le renversement qu'il effectue en faisant du test de Turing, non plus un test imaginé par Turing pour évaluer l'intelligence des machines, mais un test passé par Turing lui-même. Il fournit, tout d'abord, l'occasion de rappeler avec les élèves la forme originelle que prenait cette expérience de pensée dans l'article de 1950, « Computing Machinery and Intelligence », dans laquelle une machine devait imiter la capacité d'un homme à se faire passer pour une femme. De façon surprenante, et sans doute involontaire, cette mise en scène cinématographique du jeu de l'imitation place celui-ci dans une lumière assez inquiétante puisque, nous l'avons vu, le film présente Turing comme un génie pour lequel les mécanismes sociaux sont inintelligibles et pour qui, finalement, l'aboutissement de l'intelligence, dont il veut doter les machines, serait de tromper les humains. *Imitation Game*, comme de nombreux autres films contemporains tels que *Ex Machina* (A. Garland, 2015), joue sur notre fascination pour les mécaniques de manipulation au moment même où ceux-ci acquièrent une actualité brûlante avec la montée en puissance des techniques de contrôle des opinions et de l'attention, comme les algorithmes de recommandations. Si les ressources d'ingéniosité mobilisées par ces dispositifs d'instrumentalisation sont, sans aucun doute, fascinantes, le problème est aussi que nous sommes fascinés par eux, à la fois en tant que spectateurs de leurs prouesses, mais aussi en tant que victimes de celles-ci. C'est pourquoi il est important de pouvoir retrouver son sens critique.

La culture philosophique dispose ici de ressources qui permettent de mettre en débat les jeux d'imitation. En effet, il faut remarquer que la situation mise en scène dans le film correspond, de façon tout à fait paradoxale, à un cas de figure philosophique qui a précisément été imaginé afin de critiquer la pertinence du test de Turing pour définir l'intelligence : il s'agit de l'expérience de pensée de la chambre chinoise conçue par J. Searle¹⁴. Dans celle-ci, un opérateur humain applique mécaniquement l'algorithme qui permettrait à une IA de répondre à des messages rédigés en chinois. Selon Searle, l'opérateur imiterait de cette façon le comportement d'un locuteur intelligent sans qu'il ait pour autant en lui la moindre compréhension du contenu des énoncés qu'il produit. De même, le film met en scène un Turing qui imite les ressentis d'un locuteur « normal », alors même qu'il ne les éprouve pas, il n'a pas la conscience phénoménale associée aux comportements qu'il simule. Dès lors, doit-on admettre qu'imiter l'intelligence humaine vaut pour reproduire l'intelligence humaine ?

Sans entrer dans une discussion sur la portée de fond, ontologique, de l'argument de la chambre chinoise¹⁵, celui-ci permet de rouvrir le débat

14. J. Searle, « Minds, Brains and Programs », *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980, p. 417-457.

15. Voir sur ce point D. Cole, « The Chinese Room Argument », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta & U. Nodelman (éd.), 2004, révisé en 2020, en ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/>

sur l'intelligence artificielle en désamorçant le premier présupposé de son traitement fétichiste, l'identification de l'intelligence et de la conscience. Searle fournit ici un outil didactiquement fécond en nous permettant d'introduire la distinction entre IA faibles, c'est-à-dire capables de simuler certaines fonctions cognitives spécifiques comme le langage, et IA fortes, c'est-à-dire douées de conscience et capables de traiter tout type de tâches¹⁶. Créer une conscience artificielle, ou même imiter la conscience humaine, n'est pas un sujet pour la recherche en intelligence artificielle ; cette dernière est, par contre, beaucoup plus prometteuse dans des domaines tels que le *machine learning*, qui ne sont pas accessibles à des intelligences naturelles du fait de la quantité de données que peuvent traiter les machines. S'il ne fait pas de doute que les avancées à venir dans ce domaine seront spectaculaires, de même que les problèmes qu'elles vont engendrer, il y a, par contre, peu de chances pour que ces problèmes soient ceux prophétisés par l'imaginaire hollywoodien. Nous n'avons pas de raison de prêter aux IA, du fait de leur faculté de calcul supérieure, une volonté de dominer l'humanité¹⁷. Elles n'en constituent pas moins un danger du fait de leur utilisation au service de motifs trop humains et de notre naïveté face aux machines : Chat-GPT n'a pas une lueur de conscience et n'a aucune intention d'asservir l'humanité ; par contre, le développement forcené des IA conversationnelles, capables d'imiter et donc de tromper des locuteurs humains, n'en constitue pas moins une menace majeure du fait de leur utilisation à des fins, entre autres, de cybercriminalité.

Nous voyons, à partir de là, comment le travail de réflexion critique sur les représentations véhiculées par le cinéma populaire contribue directement à la formation des élèves aux enjeux des nouvelles technologies. Le fétichisme des machines présente le développement de celles-ci comme une fatalité qui échappe à toute rationalité et intentionnalité humaine, nous serions condamnés à nous y adapter pour pouvoir espérer les utiliser. À l'inverse, apprendre à questionner philosophiquement notre rapport aux ordinateurs permet de prendre conscience de ce que des sujets tels que la conscience artificielle, ou la singularité, qui sont au cœur de l'imaginaire hollywoodien mais aussi de celui des acteurs de la *tech*, masquent les vrais enjeux, économiques, sociaux, sécuritaires, des nouvelles technologies¹⁸. Plus encore, notre naïveté et notre propension à attribuer une personnalité à toutes sortes de choses et à nous faire ainsi duper par les jeux d'imitation, font elles-mêmes partie de ces

sum2023/entries/chinese-room/

16. J. Searle, *Le mystère de la conscience*, trad. Cl. Tiercelin, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 22.

17. Le film *Her* de Spike Jonze (2013) peut être utilisé comme un contrepoint fictionnel intéressant au thème de l'homme dominé par l'intelligence artificielle : on y voit en effet les machines chercher à se mettre à l'écart de créatures aussi peu intéressantes que les hommes. Il nous permet de poser la question de savoir si la soif de puissance que l'on prête spontanément aux intelligences artificielles est bien un signe d'intelligence.

18. Voir A. Kyrrou, « Les imaginaires de l'intelligence artificielle », *Cahiers Costech*, numéro 2, 28 novembre 2018.

problèmes en nous rendant particulièrement vulnérables à toutes sortes de manipulations commerciales, politiques ou crapuleuses.

Imitation Game ne nous apprend que peu de choses sur l'individu Alan Turing ; bien plutôt, il opacifie les mystères qui l'entourent. Le film exprime au contraire les croyances et les idéaux d'une partie de nos sociétés face aux révolutions morales et technologiques qu'elles traversent. Il décrit un héros hyper-individualiste, une sorte de nouveau Prométhée, porteur d'une singularité cognitive et affective qui va lui permettre, contre l'adversité de la société, de défaire les forces du mal et de créer un monde nouveau. Ce récit mythique est celui des origines de notre système socio-économique organisé autour de machines qu'il présente à la fois comme douées d'une personnalité supérieures à nous et comme capables de nous manipuler. La déformation des événements historiques dans les œuvres d'art n'a rien de condamnable en elle-même, elle a produit, depuis *l'Iliade*, nombre d'œuvres fascinantes. Il faut, par contre, être conscient de ces transformations et de leur signification afin de conserver notre autonomie de jugement. En cela, le travail philosophique que l'on peut mener sur ce film constitue un authentique exercice d'esprit critique, il permet aux élèves de questionner ce que la fiction nous dit de notre rapport aux machines, des processus d'innovation technologique, de la part de l'individuel et du social dans ceux-ci, et, par-dessus tout, de notre fascination pour l'instrumentalisation des relations humaines. Ceci, après tout, n'est pas moins intellectuellement salubre que de faire la chasse aux *fake news* ou aux théories pseudo-scientifiques.

RECENSION

103 Juliette CHICHE

Patrick Wotling, *Nietzsche. La conquête d'une pensée*

PATRICK WOTLING, *NIETZSCHE. LA CONQUÊTE D'UNE PENSÉE*

Juliette CHICHE

Lycée de l'Hautil, Jouy-le-Moutier

Patrick Wotling, *Nietzsche. La conquête d'une pensée*, Paris, PUF, 2022, 300 pages

Le dernier livre de Patrick Wotling sur Nietzsche rassemble les textes, révisés et le plus souvent augmentés, d'études et conférences parfois inédites (en français notamment) sur la quasi-totalité des livres publiés du philosophe. Il offre ainsi un parcours chronologique et analytique extrêmement précieux de ses œuvres maîtresses, de *La Naissance de la tragédie* à *L'Antéchrist*, et démontre grâce à une parfaite maîtrise du corpus l'identité et l'évolution d'une pensée dans son travail d'affinement et d'approfondissement. L'éminent spécialiste, auquel nous devons également les nouvelles traductions des principales œuvres de Nietzsche, soutient en effet une thèse rarement défendue : les grandes orientations de son questionnement, en rupture avec la tradition philosophique, sont posées dès le départ, sans que l'originalité des hypothèses fondamentales ne contredise l'originalité de chaque texte, véritable conquête sur fond de permanence. Mais comment tenir ensemble la stabilité philosophique (toutes les thèses sont dans toutes les œuvres) et l'apport spécifique de chaque publication ? La réponse de P. Wotling consiste à avancer notamment que *les schèmes précèdent les termes* et agissent avant leur théorisation. Cette lecture conduit le commentateur à se concentrer sur la singularité de chaque texte et sur son lien avec les autres, soulignant d'une manière relativement inédite la profonde cohérence d'ensemble de l'œuvre. Un second intérêt majeur de l'ouvrage tient à l'identification des enjeux pratiques qui apparaissent dès les premiers écrits : le renversement des valeurs (pour dépasser la « tendance suicidaire de la culture européenne », p. 177) et la redétermination de la philosophie comme axiologie (elle n'est plus « contemplation » mais « création »). On saura donc gré à l'auteur de souligner à la fois la radicalité de cette double entreprise de refondation et son ambition positive, et de mettre en évidence la rigueur

dans la construction logique des textes. L'ouvrage permet ainsi de découvrir un Nietzsche original et nuancé, éloigné de l'image simplifiée du philosophe critique et contradictoire qu'on peut parfois encore avoir.

À titre de premier exemple, P. Wotling montre la présence de la perspective transvaluatrice dès le livre de 1872 sans que l'expression « renversement des valeurs » n'y figure, ni même la notion de valeur en son sens technique de préférence inconsciente et régulatrice de l'existence. En réalité *La Naissance de la tragédie* qui interroge la valeur des cultures (tragique, socratique, bouddhique) enclenche déjà la mise en question des appréciations ayant historiquement déterminé les formes de la vie, et préfigure le *Crépuscule des idoles* qui dénonce les idoles vénérées de la culture moderne. Et ce dernier livre contient encore le premier, même si on n'y retrouve plus en première ligne les références à la tragédie, à la musique, à la coopération entre Apollon et Dionysos. Car il y a autre chose dans un livre que ses thèses visibles (p. 37), et une disparition peut être le signe non d'un revirement mais d'une concentration sur l'essentiel. Pour l'auteur, Dionysos est la figure pérenne qui fait le pont entre 1872 et 1888 et synthétise les invariants nietzschéens. Sa résurrection renvoie déjà à l'idée d'éternel retour (à l'indestructible processus destructeur de la vie) et l'ivresse à l'intensification de la vie associée à une croyance. En tant que pulsion esthétique première il indique le rapport interprétatif au réel. En lui s'expriment enfin les schèmes de l'homogénéité de la réalité (l'expérience tragique abolit l'existence individuelle) et de ses contradictions (*via* l'opposition avec Apollon).

L'analyse se poursuit avec *Humain, trop humain* et *Aurore*, examinés l'un par rapport à l'autre, et chacun par rapport aux conquêtes antérieures et postérieures. En quel sens chaque livre va-t-il plus loin tout en étant incomplet et cohérent avec l'ensemble ? Peut-on déjà repérer une idée élaborée de ce qu'est une valeur dans le premier ? Nietzsche se contredit-il dans le second, en substituant finalement le sentiment de puissance au sentiment de plaisir pour penser le ressort des actions humaines ? Il est certain qu'avec *Humain, trop humain* Nietzsche inaugure l'usage massif des *schèmes psychologique et historique*. Il reconduit abondamment des jugements en apparence objectifs à des évaluations dictées par des inclinations ou aversions et établit leur variabilité et leurs modes de formation. Les individus orientent leur existence d'après le référentiel impérieux d'appréciations inaperçues. On ne peut donc nier que les valeurs comme préférences conditionnantes soient déjà présentes (le philosophe suggère qu'on ne peut pas vivre sans elles), bien que l'analyse ne s'accompagne pas encore de la pleine conscience de leur enracinement corporel. Il y a ainsi une avancée déterminante de l'investigation *axiologique* (la nécessité de valeurs-préférences est mise en évidence), qui reste néanmoins inaboutie car Nietzsche pense encore qu'on peut venir à bout de ses préjugés de façon critique (suivant le présumé des Lumières). C'est en fait le trop méconnu *Aurore* qui constitue pour P. Wotling un véritable tournant grâce au repérage du jeu du sentiment de puissance (un

premier bilan général est alors atteint), mais sans reniement. Car l'orientation est semblable et seule la focale s'affine, si bien que les conclusions du texte de 1881 paraissent différentes de celui de 1878, alors que c'est seulement le degré d'analyse qui change. Dans le premier ouvrage, le plaisir est reconnu comme déterminant, du champ de la morale à celui de la connaissance en passant par la vie sociale et affective. Dans le second, c'est le sentiment de puissance qui anime les différentes dimensions de la vie humaine. Or, comme le montre bien l'auteur, il n'y a en fait ni hésitation ni tension entre ces deux optiques. *Humain trop humain* n'est pas hédoniste : Nietzsche y accomplit déjà la généalogie du plaisir lorsqu'il identifie une relation d'expression faisant du plaisir le signe de variations de puissance. Les deux instances ne sont donc pas concurrentes mais indissociables.

Il est difficile de ne pas percevoir le changement très net de tonalité du *Gai Savoir* (en particulier dans le livre IV) que ne manque pas de relever P. Wotling. L'horizon y devient le nouveau point de mire : désormais l'élucidation critique est constamment reliée à la perspective d'une réforme culturelle en vue d'un rapport approuvatif à l'existence. L'auteur rappelle en effet que la philosophie du *Ja-sagen* n'est pas une formule résumant une pensée personnelle. Approuver la vie c'est ce à quoi doit aboutir le renversement des valeurs, même si c'est d'abord l'approbation qui permet d'entrevoir la possibilité de ces changements (p. 137). On sait que Nietzsche veut substituer à une culture de la culpabilité une culture de l'acquiescement, dans laquelle l'individu serait capable de surmonter (et non pas d'évacuer) les aspects négatifs de la vie, épanouissement qui se trouverait aux antipodes de l'idéal de confort. C'est dès lors la réforme du philosophe (érigé en législateur) qui devient centrale dans ce texte, puisqu'il est la condition de tous les autres changements. L'auteur aide le lecteur à voir se dessiner le portrait du philosophe à venir dont les affects et vertus renouvelés sont mis en avant : le courage (d'être indépendant), le caractère belliqueux (dans la défense des pensées), la *Fröhlichkeit* (toute la vie est justifiée comme moyen de connaissance). Quelles relations le si singulier *Ainsi paraît Zarathoustra* entretient-il alors avec l'ouvrage précédent ? Une autre rupture paraît en effet s'y accomplir en raison de l'originalité de style et de composition si particulière qu'on lui connaît (mêlant le narratif, l'analytique, le lyrique). Mais le livre de 1883-1884 ne marque pas encore le tournant des suivants. Il va certes plus loin, en ce que l'affirmation n'est plus seulement une tonalité affective de départ ou d'arrivée. Elle n'est pas une profession de foi mais l'action de produire l'état d'affirmation (par l'assimilation de l'éternel retour). *Ainsi parlait Zarathoustra* concrétise en fait *Le Gai Savoir* (l'éternel retour « est la mise en œuvre de la création d'une nouvelle table des valeurs », p. 180). Ce qui est ici découvert n'est pas la doctrine elle-même (présente dès les *Considérations inactuelles*) mais la possibilité de son exploitation en vue du dépassement de l'homme. Mais il va moins loin que *Par-delà bien et mal*, car si l'affirmation y est bel et bien pensée comme une pratique

(il ne suffit pas de diffuser une doctrine pour en faire une valeur), cette pratique reste une théorie : l'action transformatrice, l'incorporation de la doctrine, n'est pas encore engagée. Zarathoustra reste seul face à la pensée de son action. L'éternel retour (la pensée de ses conséquences) demeure surtout une épreuve pour son concepteur (« le dire oui entraîne aussi l'approbation de ce qui est combattu », p. 182). L'ouvrage confirme néanmoins que la philosophie est renouvelée comme *praxis* d'une législation axiologique.

Pour P. Wotling c'est avec *Par-delà bien et mal* qu'un second virage est emprunté par l'œuvre publiée du philosophe, mais toujours sans qu'on puisse penser avoir affaire à un revirement. En effet, malgré les similitudes de style (la forme aphoristique apparemment décousue) et l'orientation définitivement fixée des premiers textes, on ne peut pas nier que l'expression et les pensées évoluent. Après une intense phase d'exploration commence manifestement une période de récapitulation. Les conclusions deviennent concordantes et il s'agit désormais à la fois de présenter des hypothèses plus générales et de les justifier. L'auteur réfléchit alors au moyen de concilier le désordre apparent et l'ordre revendiqué, la méfiance bien connue du philosophe à l'égard de la preuve et l'exigence rationnelle de justification qui apparaît explicitement dans ce texte. Il nous invite à découvrir une logique d'argumentation atypique, non linéaire, qui démontre la cohérence du propos au-delà de la dispersion des analyses. De la première à la deuxième section, l'unité de construction aboutit à la justification de son hypothèse générale : la compréhension de la réalité comme volonté de puissance. Dans la première section, Nietzsche découvre l'omniprésence des pulsions dans le champ intellectuel : c'est le but positif de l'expertise critique des doctrines philosophiques. Dans la deuxième, il montre que la logique de leur communication n'est pas la causalité mais le commandement et l'obéissance. Les pulsions sont comme des « petites âmes » formant des groupes hiérarchisés interagissant selon des degrés de puissance évalués et déterminants. En somme, c'est le fil conducteur des pulsions qui méthodiquement mène le lecteur de la redétermination de la philosophie comme activité pulsionnelle à la redétermination de la réalité comme volonté de puissance. Une étude du *Crépuscule des idoles* succède ensuite à celle du livre de 1886, toujours animée du même soin comparatiste. Ce nouveau parcours très ramassé des réflexes de pensée responsables de nos préjugés intellectuels serait presque en recul par rapport à *Par-delà bien et mal*, plus analytique et plus ambitieux (puisque'il propose une lecture globale de toute la réalité). Nietzsche y expose en effet de façon exotérique et abrégée les rouages principaux de nos croyances : le manque de sens historique, l'inversion des causes et des conséquences, la croyance dans la causalité et la volonté. Mais P. Wotling démontre que loin d'être une redite appauvrie le livre est plus radical. Dans *Humain, trop humain* Nietzsche s'occupe déjà des « présuppositions organisatrices de notre mode de pensée européen » (p. 260) mais isole comme schème élémentaire la croyance à l'existence de choses identiques. L'être,

la volonté sont dérivables du besoin de croire à de l'identique. Dans *Par-delà bien et mal* Nietzsche passe aussi en revue les préjugés actifs dans nos interprétations et en ajoute d'autres : l'atomisme (croyance dans l'unité), le dualisme (croyance à la réalité des oppositions), le causalisme (croyance en un pouvoir engendrant des actions), mais les met tous sur le même plan. En 1888 il découvre que le *fétichisme* (croyance en des êtres qui produisent des effets) est plus fondamental, puisqu'il est le moteur de toutes ces erreurs. Toutefois l'auteur insiste sur cette idée novatrice que l'enjeu pour le philosophe n'est pas critique mais axiologique : la racine « morale » du fétichisme est le besoin de soumettre l'humanité par la punition. Les pulsions sont plus décisives que les erreurs, mais tout en étant le dernier terme elles ne sont pas le dernier mot, puisque ce qui compte en définitive c'est leur modification.

Quel traitement réserver enfin aux quatre derniers livres de 1888 ? P. Wolting s'applique avec la même résolution à montrer la cohérence et la progressivité d'une démarche homogène, si étonnantes même pour les lecteurs familiers de Nietzsche. On observe bien une « redistribution des philosophèmes » (le renversement des valeurs devient assez nettement la notion centrale), mais cela intervient au terme d'un parcours cadré dès le départ. Toutefois si le sens de la démarche est clair (renverser c'est neutraliser la puissance), on aura peut-être remarqué une hésitation sur la méthode utilisée. En effet Nietzsche justifie l'impératif de dévaluation des valeurs de deux manières, en montrant qu'elles nuisent à la vie (l'argumentaire est physiologique), mais aussi en montrant qu'elles sont mensongères (l'argumentaire est philologique), approche finalement privilégiée dans *L'Antéchrist* en raison de sa plus grande efficacité. Ce que l'auteur propose de comprendre de la manière suivante : l'Européen moderne est susceptible d'être dans le déni ou sous le charme de sa maladie (d'où le recul de la preuve par la nocivité des valeurs). En revanche sa répugnance à l'égard du faux le rend hypersensible aux déformations (d'où l'intérêt de montrer la malhonnêteté des valeurs). Le philologue combat donc les valeurs sur le terrain de ses adversaires (celui de la « vérité »). Mais peut-on les discréditer en les utilisant ? La philosophie-philologue comme exigence de probité s'oppose à la « philosophie » comme besoin d'une illusoire « vérité », mais il y a une affinité de surface qu'il s'agit d'exploiter.

Ce sont donc des avancées interprétatives particulièrement éclairantes que le lecteur trouvera réunies dans cet ouvrage qu'inspirent à la fois une probité dépourvue de complaisance et une exigence dialectique désamorçant tout risque de caricature.

BULLETIN DE L'ASSOCIATION

- 111 Défendre l'offre publique dans le supérieur
- 113 Nouveau programme d'Enseignement Moral et Civique :
des avancées et de sérieuses incertitudes
- 115 Lettre au groupe d'élaboration du projet de programme d'EMC
- 117 Compte rendu de la réunion de consultation sur le programme
d'Enseignement Moral et Civique
- 123 Compte rendu de la Régionale de Bordeaux avec la DEC
- 126 Réforme de la formation initiale et du recrutement des professeurs :
un sérieux risque pour les licences de philosophie et une menace
pour le Capes

DÉFENDRE L'OFFRE PUBLIQUE DANS LE SUPÉRIEUR

COMMUNIQUÉ
DE L'APPEP
3 FÉVRIER 2024

La fermeture de plusieurs classes préparatoires aux grandes écoles (CPGE) a été annoncée au mois de novembre 2023. Ces fermetures soudaines ont été décidées sans concertation avec les établissements et, pour la plupart, sans qu'une baisse des effectifs les justifie. Elles sont d'autant plus préoccupantes qu'elles font suite à d'autres fermetures de structures publiques d'enseignement supérieur (écoles d'art par exemple), réduisant ainsi l'offre publique et laissant une place démesurée à une offre privée onéreuse et peu encadrée.

L'enseignement supérieur public en France propose une offre diversifiée, avec des formations professionnelles, technologiques, académiques, notamment en lien avec la recherche (au sein des universités par exemple), dans des structures diverses (IUT, IAE, écoles d'ingénieurs, écoles d'art, etc.). Et, pour certaines formations (STS et CPGE notamment) au sein de lycées. Cette diversité a pour vocation de permettre à chaque étudiant de trouver des modalités de formation qui lui conviennent et d'assurer un maillage territorial aussi dense que possible.

Les contenus de ces formations sont encadrés. Elles mènent toutes à des diplômes reconnus au moins au niveau européen. Elles offrent une formation initiale de qualité qui leur ouvrira la possibilité d'une formation tout au long de la vie. Pour toutes ces raisons, les études supérieures publiques sont un levier d'émancipation important.

Au contraire, depuis quelques années, nombre d'officines et d'écoles privées proposent, à des coûts prohibitifs pour beaucoup de familles, des formations dont les contenus ne sont pas toujours encadrés et qui parfois n'aboutissent pas à des diplômes reconnus par l'État. Pourvues de gros budgets de communication, elles profitent des craintes provoquées par Parcoursup pour recruter les futurs bacheliers. Elles ont largement contribué à la spectaculaire croissance de la dette étudiante.

Dans ce paysage, les classes préparatoires aux grandes écoles font l'objet d'attaques régulières. Pourtant, nombre de ces classes préparatoires accueillent entre 30 et 60 % d'étudiants boursiers, et les CPGE les plus touchées par les fermetures assuraient justement un large accès à une formation de qualité. À Chalon-sur-Saône, au Havre, à Rennes, ces CPGE contribuent au maillage territorial de l'enseignement supérieur. À Paris, les CPGE fermées

comptent parmi celles qui ont le plus de diversité sociale. S'il s'agissait d'ouvrir des classes à destination d'un public plus divers comme les bacheliers professionnels, pourquoi le faire au détriment des structures existantes ?

Plutôt que reprocher aux classes préparatoires leur coût, il est nécessaire de donner aux universités et aux autres formations publiques les mêmes moyens pour accueillir et accompagner leurs étudiants. Cela suppose un investissement réel de l'État et non des arbitrages locaux.

S'il s'agit d'ouvrir ces formations à davantage d'élèves, des leviers existent. La poursuite du travail d'information fourni par les équipes enseignantes pour expliquer le fonctionnement et les possibilités offertes par les CPGE en est un et le renforcement des offres de logements (CROUS, internat) en est un autre.

Nous tenons donc à rappeler notre attachement à des formations publiques de qualité permettant aux élèves qui le souhaitent de poursuivre des études supérieures financièrement accessibles à tous et nous demandons aux ministères de l'Éducation nationale et de l'Enseignement supérieur d'agir résolument en faveur de cette offre publique de formation.

ASSOCIATIONS SIGNATAIRES : APBG, APHG, APLettres, APLV, APMEP, APPEP, APSES, CNARELA, UdPPC, UPBM

NOUVEAU
PROGRAMME
D'ENSEIGNEMENT
MORAL
ET CIVIQUE :
DES AVANCÉES
ET DE SÉRIEUSES
INCERTITUDES

COMMUNIQUÉ
DE L'APPEP
4 FÉVRIER 2024

L'Appep a pris connaissance du projet remis par le groupe chargé de la rénovation des programmes d'enseignement moral et civique.

Sa demande d'une clarification des programmes a manifestement été entendue. Leur présentation est désormais plus lisible. Un tableau expose les notions que les élèves devront acquérir. Celui-ci remplace avantageusement l'actuelle présentation par « axes », « questionnements », « notions à acquérir » et « objets d'enseignement », dont l'Appep avait dénoncé la confusion¹.

L'Appep prend bonne note de l'intitulé général du programme de l'année de terminale : « La vie démocratique : débat, délibération et prise de décision » et de l'invitation faite aux élèves à s'interroger sur la façon dont « les citoyens s'informent et échangent, pour élaborer une véritable éthique de la discussion ». Comme l'Appep le soulignait dans la contribution qu'elle avait adressée en novembre dernier au CSP², la philosophie est particulièrement habilitée à apprendre aux élèves à distinguer la nature, les finalités et les modalités des différentes discussions : entre scientifiques, dans la société, en salle de classe ou entre amis. À l'heure des « faits alternatifs » et des « *fake news* », la philosophie leur permet simultanément de réfléchir rigoureusement et concrètement à la façon dont ces différentes discussions peuvent tenir compte les unes des autres. L'Appep relève également que la notion de « légitimité », proposée à l'étude des élèves de terminale, renvoie explicitement au programme de philosophie du tronc commun. Ainsi le CSP montre-t-il que les professeurs de philosophie ont pleinement vocation à prendre en charge l'EMC, en particulier dans les classes de terminale.

En ce sens, la quatrième colonne du programme d'EMC, intitulée « Dispositifs et éléments extérieurs à prendre en compte », pourrait utilement renvoyer à d'autres éléments du programme de philosophie de tronc commun. La notion de « Constitution » pourrait ainsi être mise en relation avec celle de « justice » inscrite dans le programme de philosophie de la voie générale et

1. Voir <https://www.appep.net/contribution-de-lappep-a-la-renovation-des-programmes-demc>

2. Voir <https://www.appep.net/contribution-de-lappep-a-la-renovation-des-programmes-demc>

technologique ; la notion de « citoyenneté active » pourrait renvoyer à celles de « liberté » et d'« État », ainsi qu'aux distinctions conceptuelles « obligation/contrainte » et « public/privé » figurant dans la partie « repères » du programme de philosophie ; la notion d'« opinion publique » pourrait être mise en lien avec celles de « raison », de « science » et de « vérité » ; la notion de « partis politiques et société civile organisée » pourrait opportunément renvoyer à ces mêmes notions du programme de philosophie ainsi qu'aux repères « persuader/convaincre », « croire/savoir », « objectif/subjectif/intersubjectif » ou encore « vrai/probable/certain ».

L'Appep attend désormais des recteurs qu'ils incitent officiellement les proviseurs à confier prioritairement l'EMC en terminale aux professeurs de philosophie volontaires, dans les classes dont ils ont la charge. L'EMC doit cesser d'être la chasse gardée d'une discipline et tous les élèves doivent pouvoir bénéficier de l'approche critique, synthétique et conceptuelle qu'offre la philosophie.

Demeurent deux questions urgentes à propos desquelles l'Appep a régulièrement alerté le ministère : l'horaire et les modalités d'évaluation. L'horaire dévolu à l'EMC (une heure toutes les deux semaines en classe entière, généralement avec 35 élèves) reste dérisoire au regard des ambitions affichées dans le préambule des programmes et, récemment, par le président de la République. L'évaluation notée n'a aucun sens compte tenu de cet horaire contraint et de ces effectifs inadaptés.

En conséquence, l'Appep réitère sa demande d'une revalorisation de l'horaire. Celui-ci doit être porté à une heure hebdomadaire, comme il est prévu de le faire pour le cycle 4 du collège. Pour renforcer l'efficacité et la pertinence de cet enseignement, il est en outre impératif que les cours d'EMC aient lieu en demi-groupes. L'Appep demande, enfin, que cet enseignement ne soit pas évalué par une note trimestrielle, mais par une appréciation générale portée sur les bulletins.

LETTRE AU GROUPE D'ÉLABORATION DU PROJET DE PROGRAMME D'EMC

Marie Perret
Présidente de l'Appep
147 rue de Bercy, 75012 Paris
marie.perret2@gmail.com

À
Monsieur Jérôme Grondeux et
Monsieur Paul Mathias, co-pilotes
du groupe d'élaboration du projet de programme d'EMC

Paris, le 6 février 2024

Messieurs les Inspecteurs généraux,

L'Appep a pris connaissance du projet de programme d'enseignement moral et civique que vous avez remis au Conseil supérieur des programmes.

Elle prend bonne note de l'intitulé général du programme de l'année de terminale : « La vie démocratique : débat, délibération et prise de décision » et de l'invitation faite aux élèves à s'interroger sur la façon dont « les citoyens s'informent et échangent, pour élaborer une véritable éthique de la discussion ». Comme l'Appep l'avait souligné dans la contribution qu'elle vous avait adressée en novembre dernier¹, la philosophie est, à l'heure de l'invasion des « faits alternatifs » et des « *fake news* », particulièrement habilitée à apprendre aux élèves à distinguer la nature, les finalités et les modalités des différentes discussions : entre scientifiques, dans la société, en salle de classe ou entre amis. Elle leur permet simultanément de réfléchir rigoureusement et concrètement à la façon dont ces différentes discussions peuvent tenir compte les unes des autres.

L'Appep note aussi avec satisfaction que la notion de « légitimité », proposée à l'étude des élèves de terminale, renvoie explicitement au programme de philosophie du tronc commun. Elle s'étonne toutefois que cette mention soit la seule. La quatrième colonne du programme d'EMC, intitulée

1. <https://www.appep.net/contribution-de-lappep-a-la-renovation-des-programmes-demc>

« Dispositifs et éléments extérieurs à prendre en compte », pourrait utilement renvoyer à d'autres éléments du programme de philosophie. La notion de « Constitution » pourrait ainsi être mise en relation avec celle de « justice » inscrite au programme de philosophie de la voie générale et technologique ; la notion de « citoyenneté active » pourrait renvoyer à celles de « liberté », d'« État », ainsi qu'aux distinctions conceptuelles « obligation/contrainte » et « public/privé » figurant dans la partie « repères » du programme de philosophie ; la notion d'« opinion publique » pourrait être mise en lien avec celles de « raison », de « science » et de « vérité » ; la notion de « partis politiques et société civile organisée » pourrait opportunément renvoyer à ces mêmes notions du programme de philosophie ainsi qu'aux repères « persuader/convaincre », « croire/savoir », « objectif/subjectif/intersubjectif » ou encore « vrai/probable/certain ».

Ces liens rendraient plus manifeste la vocation pluridisciplinaire de l'EMC, alors que dans beaucoup d'établissements, même en terminale, l'EMC reste la chasse gardée de l'histoire-géographie, ce qui prive massivement les élèves d'une approche philosophique de l'EMC. D'année en année, le ministère déplore cette dénaturation et ce détournement au détriment des élèves. Mais à ce jour, rien n'a été sérieusement entrepris pour faire changer ce déplorable état de fait. Aujourd'hui, les professeurs de philosophie qui souhaitent prendre en charge cet enseignement devraient trouver dans le programme un point d'appui pour faire reconnaître leur légitimité auprès de leur chef d'établissement et de leurs collègues. Les élèves pourraient ainsi être plus nombreux à bénéficier de l'approche critique, synthétique et conceptuelle qu'offre la philosophie l'année où ils la découvrent.

Cette possibilité désormais ouverte gagnerait néanmoins à être explicitée. C'est pourquoi l'Appep vous demande d'enrichir la quatrième colonne du programme d'EMC en mentionnant les renvois suggérés ci-dessus. Afin de pouvoir exposer plus amplement nos propositions, nous vous demandons de nous recevoir en audience, comme ce fut le cas lors de la dernière refonte des programmes.

Je vous prie d'agréer, Messieurs les Inspecteurs généraux, mes salutations les plus respectueuses.

Marie Perret

COMPTE RENDU DE LA RÉUNION DE CONSULTATION SUR LE PROGRAMME D'ENSEIGNEMENT MORAL ET CIVIQUE (EMC)

13 mars 2024

Participaient à la réunion :

Pour la Dgesc : Laurent Bergez (chef du bureau des contenus pédagogiques et des langues) ; Nicolas Davieau ; Guillaume Gicquel (adjoint à la cheffe du bureau de l'égalité et de la lutte contre les discriminations) ; Jean Hubac (chef du service de l'accompagnement des politiques éducatives).

Pour le Conseil supérieur des programmes : Jérôme Grondeux (co-pilote du GEPP EMC).

Pour l'APDEN (Association des Professeurs Documentalistes de l'Éducation Nationale) : Carole-Anne Bonnaud (présidente) ; Camille Brouzes (Bureau national).

Pour l'APHG (Association des Professeurs d'Histoire-Géographie) : Christine Guimonnet (secrétaire générale) ; Mathieu Pilon (président de l'APHG Lorraine).

Pour l'Appep : Nicolas Franck (Bureau national) ; Marie Perret (présidente).

Pour l'APSES (Association des Professeurs de Sciences Économiques et Sociales) : Emmanuelle Calley (co-secrétaire générale) ; Anna Drueil (co-secrétaire générale).

Seules l'Appep, l'APSES, l'APHG et l'APDEN participaient à cette réunion de consultation.

LA DGESCO :

Le projet de programme d'EMC¹ a été publié le 30 janvier dernier. Une consultation est organisée du lundi 12 février au vendredi 15 mars auprès de l'ensemble de la communauté éducative. Parallèlement, la Dgesc a tenu à consulter les organisations syndicales et les associations disciplinaires. Cette consultation achevée, le projet de programme sera revu par le CSP puis transmis à la ministre pour une publication au Journal officiel courant mai. Le programme d'EMC couvrant l'ensemble de la scolarité des élèves, une

1. <https://eduscol.education.fr/74/j-enseigne>

incertitude demeure quant à sa mise en œuvre : le ministère n'a pas encore décidé si celle-ci se fera de façon globale ou par étape.

Il n'a pas été prévu de changer le « portage » de l'EMC : les professeurs d'histoire-géographie continueront de prendre en charge cet enseignement au collège. Pour le lycée, le ministère souhaite poursuivre l'ouverture à d'autres disciplines, en particulier les SES et la philosophie.

Les associations disciplinaires sont invitées à soumettre à la Dgescoc une contribution écrite avant le 15 mars.

L'APHG :

Ce nouveau programme, clair et structuré, permet des innovations pédagogiques. Ses thèmes sont bien connectés au programme d'histoire-géographie et susceptibles d'intéresser les élèves. L'APHG demande de clarifier le statut des « grands textes » : leur étude sera-t-elle seulement indicative ou bien obligatoire ? Elle souhaite que le contenu d'enseignement « *Défendre le cadre démocratique : sécurité et défense nationale* » soit étudié en classe de troisième pour être mis en relation avec le programme d'histoire-géographie de ce niveau. Pour la même raison, le contenu d'enseignement « *Les acteurs du jeu démocratique et leur engagement : l'opinion* » devrait être enseigné en classe de quatrième. Il serait souhaitable, en outre, que les élèves étudient les différents partis politiques en première plutôt qu'en terminale, avant de devenir des électeurs. L'APHG interroge la Dgescoc à propos de l'épreuve d'EMC du DNB : les professeurs d'histoire-géographie continueront-ils de la corriger ?

L'APDEN :

Les professeurs documentalistes se réjouissent de la contribution que l'EMC apporte à l'Éducation aux Médias et à l'Information (EMI), enseignement dont ils ont la charge. L'EMI, en effet, gagne à s'appuyer sur les disciplines. L'APDEN souligne le besoin d'une approche conceptuelle de l'EMI et juge souhaitable que les disciplines scientifiques (les sciences du numérique par exemple) apportent aussi leur contribution à cet enseignement. Elle demande que certains termes du programme d'EMC soient clarifiés. Elle déplore que les heures prévues pour l'EMI soient, dans certains collèges, transformées en heures d'EMC confiées aux professeurs d'histoire-géographie.

L'APSES :

L'APSES se réjouit de l'ancrage explicite de l'EMC dans les programmes de SES et de philosophie. Cette ouverture correspond à sa demande d'une approche pluridisciplinaire de l'EMC. Elle soulève le problème des moyens

alloués à cet enseignement. L'EMC ne représente que 18 heures annuelles, dans des classes non dédoublées. De telles conditions rendent l'ambition du programme d'autant moins tenable que cet enseignement incite les élèves à une activité de recherche et suppose l'organisation de débats. L'APSES déplore que ce nouveau programme soit plus prescriptif que le précédent. Ainsi la deuxième colonne, qui présente les contenus d'enseignement, indique à chaque fois un plan pour aborder les thématiques, ce qui est peu compatible avec la formation des élèves à l'esprit critique et la liberté pédagogique des professeurs. L'APSES soulève la question de l'évaluation de l'EMC : les modalités actuelles (une note par trimestre comptant dans le contrôle continu) ne sont pas adaptées au travail que les élèves accomplissent en EMC, ni aux conditions d'enseignement. Enfin, l'APSES demande que la quatrième colonne du nouveau programme distingue plus clairement les références aux programmes disciplinaires des renvois aux dispositifs institutionnels, comme le fait le programme d'éducation à la sexualité.

L'APPEP :

Nous estimons que ce programme, dans sa forme, est plus clair et structuré que le précédent : il indique très explicitement les notions qui doivent être abordées à chaque niveau, ainsi que les contenus d'enseignement. Nous nous réjouissons qu'il évoque, dans son préambule, « *la perspective résolument interdisciplinaire* » de l'EMC. Il était en effet opportun de rappeler que l'EMC n'est pas une discipline, mais un enseignement défini par un programme qui répond à l'ambition de former les élèves à « *l'exercice et à une conscience claire de la citoyenneté* ». L'interdisciplinarité est à nos yeux précieuse pour deux raisons : elle est d'abord enrichissante pour les élèves qui découvrent ainsi concrètement que les valeurs et les principes de la République sont un « bien commun » et donc un enjeu pour toutes les disciplines qui apportent à cet enseignement les méthodes, les concepts, les analyses et les ressources qui sont les leurs ; elle permet d'impliquer tous les professeurs dans la transmission des valeurs et des principes de la République, dès la formation initiale. L'Appep note avec satisfaction que le thème retenu pour l'année de terminale (« *la vie démocratique : débat, délibération et prise de décision* ») se prête particulièrement à une approche philosophique. La philosophie est en effet particulièrement habilitée à apprendre aux élèves à distinguer la nature, les finalités et les modalités des différentes discussions, à les faire réfléchir sur la façon dont celles-ci peuvent tenir compte les unes des autres, ou encore sur les principes qui doivent présider à une « *éthique de la discussion* ». L'Appep, enfin, juge opportune l'inscription, dans le programme, de la colonne intitulée « *Dispositifs et éléments extérieurs à prendre en compte* », qui renvoient notamment à d'autres programmes.

Sur ce point, l'Appep a des propositions d'amélioration à faire valoir, notamment sur la façon de rendre plus explicite et fluide le va-et-vient entre le programme d'EMC et celui de philosophie :

1. La notion de « *constitution* » pourrait renvoyer à celle de *justice*, qui figure dans le programme de philosophie des voies générale et technologique. Cette notion, en effet, ne doit pas seulement être l'objet d'une présentation factuelle. Les élèves, du reste, l'interrogent spontanément à partir de l'idée de justice.
2. La notion de « *citoyenneté active* » pourrait être mise en lien avec la notion de *liberté* (dans la mesure où celle-ci ne consiste pas seulement à exercer un droit individuel, mais implique aussi cette double dimension de la responsabilité et de l'engagement). Elle pourrait aussi renvoyer à la distinction entre *contrainte et obligation* qui figure dans les repères du programme de philosophie, distinction essentielle et toujours éclairante pour les élèves.
3. La notion d'« *opinion publique* », qui invite les élèves à étudier les rapports entre théories scientifiques, médias et opinion publique et à s'interroger sur la provenance des discours dits scientifiques, pourrait être mise en lien avec la notion de *science*, mais aussi avec celles de *raison* et de *vérité* qui permettent de réfléchir sur les conditions d'objectivité et de partage d'un discours ayant pour visée de s'adresser à la communauté des citoyens. Dans le même sens, la notion d'opinion publique gagnerait à être éclairée par ces repères du programme de philosophie que sont les distinctions *persuader/convaincre, croire/savoir, objectif/subjectif/intersubjectif, vrai/probable/certain* ou encore *public/privé*. Toutes ces distinctions permettent, en effet, de mieux comprendre en quoi consiste la portée d'un argument, sa valeur épistémologique, mais aussi sa pertinence dans un débat public.

Ces renvois contribueraient à conforter l'assise conceptuelle du programme d'EMC. Une telle assise permet de dissiper les confusions auxquelles prête la notion de démocratie et de clarifier les enjeux des questions que les élèves posent spontanément à propos de la vie démocratique. Ces renvois, de plus, conforteraient les professeurs de philosophie dans leur demande de prendre en charge l'EMC, tout particulièrement en terminale. De fait, ils sont très souvent écartés de cet enseignement, ce qui prive les élèves de l'approche critique, conceptuelle et synthétique qu'apporte la philosophie. Cette situation de fait est d'autant plus dommageable que la philosophie permet de « déminer le terrain ». Les élèves savent que sa vocation est moins de transmettre des savoirs doctrinaux que d'interroger, de faire apparaître les raisons pour lesquelles une question se pose et les difficultés qu'elle soulève. La philosophie permet en outre de remonter aux principes, en faisant apparaître ce qui les fonde et ce qui les justifie. Cette démarche est particulièrement propice à l'instauration d'un climat de confiance entre le professeur et ses élèves.

De façon plus générale, l'Appep estime qu'abandonner l'EMC à une seule discipline est triplement préjudiciable :

1. C'est une solution de facilité. Or, les principes de la République ne sont pas des principes faciles. Aucune discipline ne peut prétendre déployer et éclairer à elle seule toute la complexité, les nuances, les implications et les enjeux des principes et des valeurs de la République. D'où le besoin d'une approche réellement pluridisciplinaire.
2. Laisser croire que l'EMC appartient à une discipline démotive les professeurs. En philosophie, cette démotivation est, hélas, patente : beaucoup de nos collègues ne s'impliquent pas dans l'EMC parce qu'ils partent du principe que cet enseignement ne les concerne pas puisque, de toute façon, il ne leur sera pas confié. Certains ont même renoncé à demander ces heures. De façon plus générale, faire de l'EMC un enseignement effectivement pluridisciplinaire représente un enjeu pour l'engagement de chaque professeur dans la transmission des valeurs et des principes de la République.
3. Cette situation de monopole induit insidieusement une séparation et une hiérarchie entre une discipline et toutes les autres, qui se trouvent réduites au rang de disciplines de seconde catégorie et qui doivent se battre, chaque année, pour faire valoir leur droit à prendre en charge cet enseignement.

Aussi l'Appep attend-elle une politique volontariste du ministère pour que cette perspective résolument pluridisciplinaire de l'EMC ne reste pas un vœu pieux, mais soit effective.

L'Appep souhaite, enfin, évoquer les difficultés pratiques que pose actuellement l'EMC :

1. la contradiction flagrante qui demeure entre les ambitions affichées par le gouvernement et les moyens alloués à l'EMC – une heure seulement par quinzaine, qui plus est, en classe entière, c'est-à-dire avec des groupes la plupart du temps pléthoriques ;
2. la question de l'évaluation : comment évaluer les élèves par une moyenne trimestrielle quand on ne les voit qu'une fois tous les quinze jours ?

Il y a urgence à revaloriser l'horaire d'EMC en le portant à une heure hebdomadaire pour tous les élèves. Parce que cet enseignement exige des élèves un travail personnel de documentation et ménage une large part au dialogue, nous jugeons impératif que les cours d'EMC aient lieu en demi-groupes. Nous demandons, enfin, que les modalités de son évaluation soient revues. Le travail accompli par les élèves en EMC pourrait ainsi être évalué par une appréciation générale trimestrielle.

RÉPONSES DE LA DGESCO :

La question du statut des « grands textes » n'a pas encore été tranchée. Cette demande a été formulée par le président de la République. À tout le moins, ce seront des textes que tous les élèves devront lire. Il est par ailleurs envisagé de clarifier la quatrième colonne et de la rendre plus homogène en renvoyant aux seuls programmes disciplinaires.

REMARQUES FINALES DE L'APPEP :

En raison d'une cérémonie de remise de médaille qui n'avait pas été anticipée, la réunion est écourtée. Elle n'aura finalement duré qu'une heure au lieu de l'heure et demie initialement prévue. Nous le regrettons : si nous avons disposé d'un temps suffisant pour exposer nos analyses et nos demandes, nous n'avons reçu aucune réponse de nos interlocuteurs.

Nous avons introduit dans ce compte rendu nos suggestions d'amélioration du programme. Celles-ci ont été par ailleurs transmises sous la forme d'une note à la Dgesco.

COMPTE RENDU DE LA RÉUNION AVEC LA DEC DE BORDEAUX

Rédigé par Valérie Bonnet et Arnaud Lalanne

Mercredi 20 mars 2024

Présents :

Monsieur Jean-Michel Lespade, IA-IPR de philosophie ;
pour la DEC : Monsieur Olivier Harmel directeur de la DEC ; Madame
Émilie Braneyre, adjointe ; Madame Muriel Nedjar, adjointe ;
pour l'Appel Bordeaux : Monsieur Arnaud Lalanne, président ; Madame
Valérie Bonnet, vice-présidente

Monsieur Harmel ouvre la réunion, qui se tient en visioconférence, à 14 h. Il indique que l'organisation sera très similaire à celle de l'an dernier, mais il souligne que la superposition des épreuves constitue un défi.

SANTORIN

La correction en 2024 s'effectuera sur Santorin. Il sera de nouveau possible de télécharger les copies et de les imprimer.

En revanche, la correction des copies tests ne sera pas possible sur Santorin malgré les demandes d'évolution en ce sens de Monsieur Lespade, relayées par Monsieur Harmel auprès de la Dgesco. Un outil académique de calcul des moyennes doit être mis en place sur la plateforme collaborative.

Monsieur Harmel conseille à Monsieur Lespade d'indiquer son existence et ses modalités d'utilisation sur la convocation.

CONVOCATIONS

Nous demandons que la dispense de surveillance pour les professeurs de philosophie convoqués pour les corrections figure sur les convocations. Monsieur Harmel nous répond que ce ne sera pas le cas, mais que la DEC

rappelle la note de service¹ concernant cette dispense par écrit dans le *vade mecum* qu'elle envoie aux établissements, et par oral lors de la réunion avec les chefs d'établissement. Monsieur Lespade invite les collègues à le contacter si cette dispense n'est pas respectée.

La DEC va essayer de regrouper les convocations à la correction des épreuves écrites, au grand oral ainsi qu'aux réunions d'entente et d'harmonisation sur le même document. Les jurys de délibération et les oraux du second groupe feront l'objet de convocations séparées, qui devraient être envoyées 2 à 3 semaines à l'avance cette année.

CORRECTION DES ÉPREUVES ÉCRITES, RÉUNIONS D'ENTENTE ET D'HARMONISATION

Madame Nedjar indique que la DEC a constitué deux viviers : un vivier pour la philosophie et un vivier pour HLP.

Les réunions auront lieu en présentiel avec tous les correcteurs en philosophie et en HLP, sur trois sites, comme les années précédentes.

LES ÉPREUVES DE PHILOSOPHIE

Les correcteurs de philosophie devraient recevoir 125 copies en voie générale et 140-141 copies en voie technologique.

La réunion d'entente est prévue le mercredi 19 juin au matin, mais Monsieur Lespade va essayer, à la demande de l'Appep, de la décaler dans l'après-midi (14 h-17 h), car les copies tests ne seront reçues qu'en fin d'après-midi le mardi 18 juin.

Les copies du baccalauréat seront disponibles sur Santorin le 20 juin.

La réunion d'harmonisation est prévue le lundi 1^{er} juillet au matin.

La fin des corrections est fixée au 3 juillet

Les délibérations auront lieu le 5 juillet.

HLP ET LE GRAND ORAL

La DEC a retenu 34 correcteurs HLP en philosophie, et autant en littérature pour un bon fonctionnement en binôme.

Les correcteurs d'HLP devraient recevoir 86 copies s'ils ne font pas passer le grand oral. Ils pourront être convoqués pour l'oral du second groupe. Ceux qui feront passer le grand oral auront une décharge et ne corrigeront que 45 copies.

1. « Les enseignants chargés de la correction des épreuves de philosophie et de français sont dispensés de surveillance de ces épreuves » (NOR : MENE2324950N ; Note de service du 27-9-2023 ; MENJ - DGESCO A-MPE <https://www.education.gouv.fr/bo/2023/Hebdo36/MENE2324950N>)

Une réunion préparatoire à l'entente aura lieu le jeudi 20 juin avec les coordonnateurs. Elle aura pour but de travailler sur les sujets et la manière de conduire la réunion.

Une réunion d'entente *nationale* est prévue le vendredi 21 juin au matin. C'est la généralisation d'un dispositif existant précédemment dans certaines matières pour articuler la correction des sujets du J1 et du J2. Elle ne remplace pas l'entente académique et ne devrait concerner que les IPR et quelques collègues coordonnateurs.

La date de réunion d'entente académique est à confirmer avec l'IPR de Lettres, Madame Lobry. Elle devrait avoir lieu le vendredi 21 juin après-midi.

Monsieur Lespade annonce que la collaboration entre professeurs de philosophie et de Lettres sera maintenue. Lors de l'entente, le but sera d'anticiper, à partir des copies tests, les difficultés de correction du sujet. Il ne sera pas demandé de regarder la partie lettres, mais Monsieur Lespade ajoute que cela n'interdit pas « d'y mettre le nez ».

Les copies seront distribuées à l'issue de la réunion d'entente.

La date de la réunion d'harmonisation n'est pas encore fixée. Elle aura lieu le lundi 1^{er} juillet, en même temps que celle de philosophie ou le mardi 2 juillet. La collaboration avec le collègue de Lettres consistera à comparer la notation des candidats, notamment en cas de disparité forte entre les deux disciplines.

L'ordre du jour étant épuisé, nous remercions nos interlocuteurs de leurs réponses, ainsi que de leur souci d'organiser au mieux cette session qui s'annonce difficile pour tous, particulièrement pour les professeurs de philosophie. La réunion se termine à 14 h 55.

TABLEAU RÉCAPITULATIF DU CALENDRIER PRÉVISIONNEL

	Philosophie	HLP
Date des épreuves	18 juin	19 et 20 juin
Entente	19 juin	21 juin
Réception des copies	20 juin	21 juin
Nombre de copies	125 en voie générale 140-141 en voie technologique	86 + oral du second groupe 45 + grand oral
Réunion d'harmonisation	1 ^{er} juillet	1 ^{er} ou 2 juillet
Fin des corrections	3 juillet	
Délibérations	5 juillet	
Oral du second groupe	10 juillet	

RÉFORME DE LA FORMATION INITIALE ET DU RECRUTEMENT DES PROFESSEURS : UN SÉRIEUX RISQUE POUR LES LICENCES DE PHILOSOPHIE ET UNE MENACE POUR LE CAPES

COMMUNIQUÉ
DE L'APPEP
8 AVRIL 2024

Le président de la République vient de confirmer l'entrée en vigueur, dès l'année prochaine, de la réforme de la formation initiale et du recrutement des professeurs des écoles. Même si tous les arbitrages ne sont pas encore rendus, deux choses sont d'ores et déjà certaines : le concours aura lieu au terme de la troisième année de licence ; les universités seront chargées d'ouvrir des licences de préparation au professorat des écoles (LPPE) directement accessibles aux titulaires du baccalauréat.

L'Appep n'a pas vocation à prendre position sur une réforme qui, pour l'heure, ne concerne que le premier degré. Elle ne saurait davantage, à ce stade, se prononcer sur ses conditions d'application confuses et incertaines, notamment financières. Elle s'inquiète toutefois du risque auquel la réforme envisagée expose certaines licences. Pour financer ces LPPE, les universités n'auront en effet d'autre choix que de fermer les formations « *qui ont moins de débouchés* ». Des licences sont ainsi directement menacées, particulièrement dans les départements universitaires où elles sont déjà précaires. Ce pourrait être le cas des licences de philosophie. La réforme envisagée prévoit, par ailleurs, de dispenser des épreuves d'admissibilité les étudiants ayant réussi, en fin de L1 et de L2, des « tests standardisés » conçus par les futures écoles normales. L'Appep s'inquiète de ce contournement des épreuves écrites qui entame le principe de recrutement par concours et affaiblit son niveau d'exigence.

L'Appep apprend également que le président de la République n'exclut pas d'étendre cette réforme aux professeurs de collège et de lycée. Si tel était le cas, le concours du Capes ferait l'objet d'une énième réforme qui le fragiliserait encore, dans un contexte marqué par une crise du recrutement et, plus largement, de l'École publique.

L'extension de la réforme envisagée pour le concours des professeurs des écoles induira mécaniquement une baisse du niveau académique des candidats qui se présenteront au Capes, puisque la détention d'un master 1 ne serait plus requise. Elle les privera de l'année de préparation au concours dont ils ont pourtant besoin pour approfondir les connaissances et les méthodes propres à leur discipline. Elle creusera, enfin, le fossé entre le Capes et l'agrégation, faisant ainsi peser une menace supplémentaire sur l'avenir de celle-ci.

1. Propos d'Emmanuel Macron cité dans un article du *Monde* du 5 avril.

L'Appep s'opposera vigoureusement à toute mesure qui aurait pour effet de réduire la place de la philosophie à l'Université et d'affaiblir un peu plus les concours de recrutement des professeurs du second degré.

Sa détermination est d'autant plus forte que cette réforme est imposée dans un contexte délétère marqué par le recours massif aux contractuels et la dégradation considérable des conditions de travail des professeurs, tout particulièrement en philosophie.

À l'évidence, les préoccupations financières des étudiants préparant les concours doivent être prises en considération. Sur ce point, l'Appep a déjà formulé, avec la Conférence des associations de professeurs spécialistes, des propositions concrètes². Mais en menaçant de dévaloriser le statut des professeurs par un raccourcissement de la préparation au métier, la réforme envisagée suit une logique contraire à un réel souci de l'existence matérielle des futurs enseignants.

2. <https://www.appep.net/recrutements-quelle-mouche-a-pique-le-csp>

INFORMATIONS

131 Livres reçus

134 Libre accès aux livres d'Alain Vinson

LIVRES REÇUS

Nous ne signalons que les livres reçus par la revue. Les livres adressés à la revue doivent être envoyés soit à la présidente de l'association, soit à l'un des secrétaires de rédaction.

ACHARD Guy, *Courir après les fumées...*, Éditions Godefroy de Bouillon, 2024, 170 pages, 18 €

Le Macbeth de Shakespeare se lamente en constatant : La vie n'est qu'une ombre qui marche ! Terrible jugement sur notre existence dont débattent ici six amis : une psychologue, une linguiste, une institutrice catholique et trois universitaires. La discussion est vive car les uns approuvent le dramaturge et dénoncent quelques-uns des mirages après lesquels nous courons, dégonflant bien des baudruches et prétendant que notre époque est pire en ce domaine que les précédentes. Une machine à chimères, disent-ils. Les autres affichent un réalisme apparemment tout aussi convaincant.

La vérité naîtra-t-elle de cette confrontation ? Si les pessimistes l'emportent, quelle façon de vivre proposeront-ils ? Avec quelle philosophie parviendront-ils à composer avec un monde illusoire ?

BACHOFEN Blaise, *La philosophie de Rousseau*, Éd. Vrin, Coll. Repères philosophiques, 2024, 214 pages, 13 €

Rousseau a-t-il été « philosophe » ? Au XVIII^e siècle, être « philosophe » signifie défendre les lumières « naturelles » contre les lumières « surnaturelles », donc contre le clergé. Or son premier *Discours*, qui le rend soudainement célèbre,

suscite la perplexité. Lecteur admiratif de Montesquieu et de Voltaire, collaborateur de l'*Encyclopédie*, ce Genevois autodidacte défend paradoxalement une thèse conservatrice contre « la raison perfectionnée ». Se repérer dans la pensée de Rousseau suppose d'exposer d'abord sa « théorie de l'homme », formulée dans le second *Discours*, théorie qui éclaire ses thèses sur les rapports entre raison et affectivité, sur la morale et la politique, sur la religion, l'économie et la guerre. L'étude des œuvres se concentre sur le *Contrat social* et l'*Émile* et décrit les autres ouvrages en ce qu'ils aident à lever les difficultés posées par ces deux grands traités de la liberté : comment concilier liberté naturelle et liberté civile ?

BOUKERCHE Amine, *L'universalisme contesté. L'Occident sous le feu de la critique*, Éditions Apogée, 2024, 88 pages, 11 €

Jamais, de toute son histoire, l'Occident n'a semblé aussi critiqué. Pratiquement tous les malheurs du monde lui sont reprochés. Les non occidentaux lui reprochent l'humiliation qu'il leur a fait subir pendant des siècles à travers les colonisations. Mais l'Occident est aussi contesté chez lui par les siens. Il est accusé d'avoir assuré au mâle hétérosexuel blanc des privilèges indus, au détriment des opprimés que sont les femmes, les immigrés, les LGBTQ+, les Noirs, etc., et aussi

d'avoir saccagé la planète pour assurer sa seule prospérité.

Toutefois, et paradoxalement, l'Occident fascine ceux-là mêmes qui le critiquent, qu'ils soient occidentaux ou non. La preuve : les mouvements migratoires s'effectuent toujours dans le même sens : du sud vers le nord. Ce ne sont jamais les Occidentaux qui fuient leurs pays au risque de leurs vies. De même, pour les citoyens des pays occidentaux qui militent pour les droits des discriminés, ils ne songent nullement à aller vivre ailleurs, car leurs revendications resteraient lettre morte.

Cet attrait de l'Occident s'explique par le fait que sur les quatre derniers siècles il n'a cessé d'inventer et d'innover. Que ce soit dans le domaine politique, moral, épistémologique, esthétique, scientifique, philosophique, etc., l'Occident a toujours été à l'initiative. Le progrès, et ses bienfaits, en principe, l'Occident ne le garde pas pour lui-même, il veut en faire profiter l'humanité tout entière. Pourtant, cette noble intention suscite des réticences qui ne sont pas infondées. Songeons aux Russes, aux Chinois, aux Indiens, à la longue liste de ceux qui refusent de suivre l'Occident les yeux fermés. Que lui reprochent-ils précisément ? C'est à cette question que ce livre veut modestement répondre.

HELLEBOID Marc-Antoine, *Essai sur le Zhuāngzǐ. Nature et politique*, Éditions Apogée, 2024, 88 pages, 11 €

Comment le *Zhuāngzǐ*, corpus de textes de l'Antiquité chinoise, peut-il défendre l'idée d'un souverain idéal gouvernant selon la nature, alors qu'il conduit par ailleurs une critique radicale du pouvoir ? Partant de cette contradiction manifeste, l'essai interroge d'abord le sens de la conformité à la nature qui caractérise la posture du sage en retrait. Il montre ensuite comment la prise en compte de l'historicité oblige à écar-

ter la figure du sage dont la présence se révèle néfaste dans un monde dégradé. Interrogeant enfin la portée politique du motif de la conformité à la nature, l'auteur déconstruit les passages qui, rajoutés tardivement au corpus, non seulement détournent la critique du pouvoir pour en faire une justification de la domination absolue, mais en plus éclipsent une réflexion politique profonde. L'analyse dévoilera que Zhuāngzǐ pense en vérité l'exercice du pouvoir conforme à la nature sous la forme d'un art du non-gouvernement.

KESSLER Emmanuel, *Bergson, le penseur de l'imprévisible*, Alpha / Humensis, 2024, 350 pages, 10 €

Il a ferrailé avec Einstein, inspiré de Gaulle et prêté son Rire à Chaplin, tandis que Proust a été garçon d'honneur à son mariage ; fils d'immigrés juifs, philosophe et diplomate, inventeur de la « durée », prix Nobel de littérature, Henri Bergson (1859-1941) fut à son époque une véritable star, célèbre dans le monde entier. Professeur au Collège de France, académicien, il reçut tous les honneurs de la République, avant d'être oublié, parfois rejeté, éclipsé par le siècle de Sartre.

Bergson nous laisse pourtant une œuvre d'une actualité troublante, sur laquelle il serait grand temps de nous repencher. Pourquoi nos sociétés sont-elles tiraillées entre clôture et ouverture ? Comment éloigner la guerre et rapprocher les âmes ? Face à l'imprévisible, faut-il craindre ou espérer ? Toutes ces questions comme écrites dans un journal d'aujourd'hui apparaissent chez Bergson, traitées avec finesse et clarté, formant une lecture toujours revigorante et porteuse d'espoir pour une humanité « à demi écrasée sous le poids des progrès ».

Bergson, philosophe de la conscience écologique au style incomparable, ardent défenseur de la démocratie, acteur poli-

tique majeur, penseur optimiste surtout, qui a su croire à la liberté et à l'action... Dans une langue accessible et vivante, Emmanuel Kessler nous livre le récit, biographique et philosophique, de cette

vie hors du commun, de cette pensée en mouvement, de cette richesse de fond et de forme, de cette « préparation à bien vivre » qui rendent Bergson éternellement contemporain.

LIBRE ACCÈS AUX LIVRES D'ALAIN VINSON

Professeur de philosophie à Laon (Aisne) durant près de 40 ans, j'ai toujours rencontré des difficultés pour me faire publier (certains éditeurs trouvaient mes textes « trop universitaires » ; d'autres, « pas assez universitaires » !). Aussi ai-je décidé, plus de 20 ans après mon départ à la retraite, de mettre gratuitement à la disposition de lecteurs intéressés (et singulièrement des membres de notre Association), sur le site internet <https://www.alainvinson-philosophie.fr>, dix livres en PDF et au format A4 : six de philosophie (en cinq volumes, reprenant notamment les nombreux articles que j'ai publiés dans différentes revues de philosophie, dont dix-neuf dans *L'Enseignement philosophique*) et quatre de nature plus littéraire (en deux volumes).

Unité, infinité et éternité : livre de 304 pages consacré à des questions de métaphysique et d'épistémologie.

Dans ce livre, je m'interroge sur les points suivants : 1) la différence entre être et être un être. Ce qu'il faut distinguer, ce n'est pas deux natures : une nature sensible et une nature suprasensible ou intelligible (l'être en son infinité est certes inconnaissable sans pour autant participer d'une nature différente de celle d'un être fini), mais l'unité propre aux êtres, aux êtres vivants (car seul un être vivant est véritablement un être) et l'absence d'unité de l'être (de l'être que nous assimilons à la Nature), en lequel les êtres – qui, par endroits et pour une courte durée, le rassemblent en eux-mêmes – trouvent la réalité de leur être ; 2) l'idée de l'atemporalité de l'être, incompréhensible sans être pour autant contradictoire, comparée à celle d'un être, qui est, elle, tout à la fois incompréhensible et contradictoire, puisqu'un être (comme celui à qui on donne le nom de Dieu) censé exister hors du temps (on parle de son éternité), même s'il demeurerait toujours

identique à lui-même, devrait avoir lui-même conscience de continuer à rester le même, c'est-à-dire finalement de durer ; 3) l'existence d'un espace vide comme sur celle du nombre zéro : bien que ces deux existences prouvent que ce qui n'est rien ou ne représente rien peut être quelque chose, elles ne sauraient rendre crédible celle d'un Dieu sans l'être, auquel se réfèrent quelques mystiques et quelques philosophes chrétiens désireux que leur foi soit à l'abri de toute objection (sans voir qu'en identifiant plus ou moins Dieu au néant, ils ne peuvent qu'osciller entre athéisme et irrationalisme).

Unité et temporalité : livre de 162 pages consacré à des questions d'éthique.

Dans ce livre, je m'interroge sur les points suivants : 1) le plaisir, et singulièrement le plaisir sexuel : s'il n'est pas confondu avec l'état d'abandon, de relâchement de la tension de notre être, qui suit la satisfaction du désir, s'il n'est pas non plus confondu avec le sentiment propre au désir insatisfait qui le précède ; bref, s'il est pensé temporelle-

ment, dans sa dynamique propre, comme un désir en train d'être satisfait, c'est beaucoup moins un sentiment vif et aigu de bien-être qu'il nous fait éprouver, que celui d'être un être, c'est-à-dire un sentiment qui redouble celui que nous avons spontanément de notre propre unité; 2) l'amour du temps : il est possible, si le moment que nous sommes en train de vivre est recréé comme le futur actualisé de nos désirs passés et comme le passé anticipé de nos souvenirs futurs, ou bien si ce moment est lié au sentiment qu'il n'est jamais le retour assuré d'un événement passé, sa répétition, mais qu'il est toujours un vrai commencement; 3) le souvenir du présent : alors que, pour Bergson, il n'a rien d'une activité positive et entraîne celui qui fait une telle expérience à prendre sa perception présente pour la pure et simple répétition d'une perception antérieure, nous avons, quant à nous, décrit cette expérience comme pouvant aussi être liée à un effort tout à la fois de mémoire et d'imagination, qui nous permet de découvrir ce que le présent a toujours de nouveau.

Éclaircissements et examen critique de quelques notions théologiques liées à la croyance en la création du monde, l'incarnation de Dieu et la résurrection des morts : livre de 192 pages consacré à des questions de philosophie de la religion.

Dans ce livre, je m'interroge sur les points suivants : 1) la procréation et la création divine : dans la mesure où le désir de faire un enfant n'est pas un désir comme un autre (c'est un désir dont la nature est souvent chimérique et l'objet presque totalement indéterminé), que la fabrication de cet enfant n'est pas, comme celle que les chrétiens attribuent à Dieu, une véritable création et que l'idée même de création (par opposition à celle d'émanation ou de procession) implique *a priori* l'idée du mal, on peut se demander si le refus de la procréation, que Schopenhauer a théorisé en

l'associant à la négation du *vouloir-vivre*, n'est pas la manifestation d'un véritable héroïsme; 2) l'incarnation de Dieu : croire au Verbe incarné, c'est croire que la deuxième personne de la Trinité (du Dieu un en trois personnes) s'est autrefois promenade sur notre planète, non pas en prenant l'apparence d'une forme humaine, mais en assumant (hormis une inclination au péché) tout ce qui est propre à la nature humaine. Autrement dit, alors que Dieu est censé n'avoir qu'une seule nature, mais exister en trois personnes, le Christ, lui (*alias* le Verbe incarné), n'aurait été qu'une seule personne (la deuxième personne du dieu trinitaire, *alias* le Fils ou le Verbe), mais avec deux natures (une nature humaine et une nature divine), ce qui est (aux yeux mêmes des théologiens) parfaitement contradictoire, mais c'est sans doute ce qui fait, en semblant favoriser un double accès au divin, le génie du christianisme; 3) l'éternité des peines de l'Enfer, le statut ontologique des âmes du Purgatoire et la vision béatifique des êtres accédant au Paradis.

La corporéité et l'actualité de la pensée suivi de *Nouveaux dialogues entre Hylas et Philonous* : livres de 223 pages consacrés à des questions de psychologie.

Dans ces livres, je m'interroge sur les points suivants : 1) la nature de la perception. Si, pour Descartes, sentir, c'est déjà penser (puisque, comme il le dit, « une chose qui pense », c'est aussi « une chose [...] qui sent »), mais que penser (et donc éventuellement sentir) est une activité qui ne résulte en aucune façon du fonctionnement de nos organes des sens (« c'est l'âme qui sent, dit-il, et non le corps »); si, pour d'autres, sentir est bien une activité sensorielle, sans pour autant être une activité de pensée, nous considérons, quant à nous, en nous appuyant en particulier sur l'idée de dualité sans altérité, que nos sensations sont tout à la fois corporelles

et d'emblée des pensées : ce que nous sentons (le senti), sans nous en différencier, se distingue de nous qui (comme sentant) le sentons, alors même que, nous qui sentons (à l'aide de nos organes des sens), nous nous différencions, sans nous en distinguer, de ce qui (à savoir notre cerveau) nous donne la possibilité de sentir ; 2) la nature du fini. Bien que n'ayant pas accès à des sensations de nos sensations (on ne saurait sentir qu'on sent) ni à un au-delà de nos sensations (puisque sentir, c'est déjà penser), nous considérons, cette fois, qu'on a raison de s'enorgueillir de n'être presque rien : c'est l'infinité et la brièveté de chacune de nos vies – tragiques mais passionnantes, passionnantes parce que tragiques – qui peuvent, par opposition aussi bien à l'idée contradictoire d'un être infini qu'à l'infinité sans conscience de la Nature, lui donner tout son éclat.

L'apprentissage et l'exercice de la pensée : livre de 128 pages consacré à des questions de pédagogie.

Dans ce livre, je m'interroge sur les conditions d'exercice de la pensée, sur la manière d'apprendre à penser, tout en mettant en évidence que tout apprentissage de la pensée est déjà un exercice de la pensée et, inversement, que penser, c'est toujours apprendre à penser.

La désappropriation de soi suivi de *La mort de Dieu* : livres, de 104 pages consacrés à des récits et des contes philosophiques.

Le lecteur jugera peut-être que les récits contenus dans le premier livre (*La désappropriation de soi*) sont plutôt une succession d'essais : ce serait oublier qu'ils sont qualifiés de « philosophiques » et que, pour un philosophe, les faits narrés peuvent très bien n'être que des pensées. Comme toutes les expériences auxquelles se réfèrent ces récits philosophiques sont celles d'une désappropriation de soi, on pourrait s'étonner qu'ils soient de nature autobio-

graphique. La vie d'un philosophe n'a en effet aucun intérêt, aucun intérêt en particulier pour comprendre ses idées, mais ce qui est exposé dans chaque récit, ce n'est pas tant sa vie (laquelle en tant que telle n'est pas plus admirable que méprisable) que la manière de se séparer d'elle pour enfin philosopher. Des six contes réunis dans le deuxième livre (qui emprunte son titre, *La mort de Dieu*, au dernier d'entre eux), les deux premiers (« Le philosophe au sperme d'or », « Le centenaire ») relèvent de la fable, le troisième (« Les hommes du temps jadis »), de la science-fiction et les trois derniers (« Dialogue entre un dieu mécréant et son fidèle serviteur », « Les confessions de Dieu », « La mort de Dieu »), d'un genre nouveau qu'on pourrait appeler la théologie-fiction si la théologie n'était déjà elle-même une fiction, mais tous sont philosophiques, c'est-à-dire propres à faire rêver en toute lucidité.

Les rides du temps suivi de *Alacrité* : livres de 144 pages consacrés à des poèmes philosophiques.

Les poèmes du premier recueil (qui emprunte son titre, *Les rides du temps*, à l'un d'entre eux) sont de nature philosophique, non pas parce qu'ils proposeraient une théologie inversée (c'est par hasard que le premier s'intitule « La chute », et le dernier « La création »), encore moins parce qu'ils relèveraient de la philosophie elle-même (ce n'est pas par hasard, cette fois, qu'ils n'ont rien de dialectique ou de didactique), mais simplement parce qu'ils invitent à la fois à rêver et à penser, et qu'il n'y a finalement pas de poésie aussi belle, aussi pure, aussi totalement irréaliste que celle qui est liée à la création des idées. Le second recueil de poèmes (*Alacrité*) est d'une allure plus libre que le précédent. Il en est moins le prolongement que le secret soubassement : moments de récréation où la gaîté et l'humour réunis (ce que nous appelons l'alacrité) ne sont jamais exclusifs de quelque mélancolie.

APPELS À CONTRIBUTION

139 Le sexe

140 La violence

LE SEXE

L'Enseignement philosophique, revue à comité de lecture publiée trimestriellement sous la responsabilité de l'APPEP (Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public), lance un appel à contribution sur *le sexe*.

Qu'elle envisage la notion dans une perspective anthropologique, politique, morale, phénoménologique, esthétique ou encore métaphysique, qu'elle s'appuie ou non sur les sciences humaines, la philosophie, assurément, a quelque chose à dire sur le sexe.

Les contributions pourront porter sur la disjonction du sexe et du genre, sur les questions de l'identité et de l'orientation sexuelles, mais aussi, plus largement, sur la sexualité. Celle-ci relève-t-elle de la nature, de la culture, de l'inconscient ? La sexualité humaine est-elle la marque de notre animalité ? Est-elle une modalité du rapport à autrui ou, au contraire, d'un non-rapport, voire d'une réification ? Comment penser le nouage entre reproduction, amour et plaisir ? Comment la philosophie peut-elle éclairer les questions du consentement, de la « liberté sexuelle », de la pudeur ? Ces indications ne sont en rien limitatives.

Les contributions, d'une longueur maximale de 30 000 signes espaces et notes comprises, devront être adressées au secrétariat de la revue (revue@appep.net) au plus tard le 1^{er} septembre 2024.

Elles pourront prendre la forme d'articles, mais aussi de recensions ou de traductions présentées et commentées.

LA VIOLENCE

L'Enseignement philosophique, revue à comité de lecture publiée trimestriellement sous la responsabilité de l'Appép (Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public), lance un appel à contribution sur *la violence*.

Le mot « violence » vient du latin « vis », « la force ». Mais toute force n'est pas violente et toute violence ne repose pas sur l'usage de la force. En témoignent d'une part l'intégration assez récente dans le droit des notions de violence psychologique ou morale, d'autre part l'importance qu'a prise dans les sciences sociales la notion de « violence symbolique », construite dans les années 1960 par Bourdieu et Passeron, d'abord appliquée au contexte éducatif, ensuite à différentes formes de domination. La question que pose cette extension du domaine de la violence est celle de l'objectivité du concept, dès lors que la réalité de la violence ne repose pas exclusivement sur sa dimension physique, dont on peut observer les marques et les effets sur les corps.

Si l'on veut conserver à ce concept une pertinence, il faut chercher sa signification ailleurs que du côté de la seule puissance agissante, donc dans ce que subissent les sujets qui en sont victimes. On peut ainsi risquer l'hypothèse selon laquelle est *violente* toute atteinte à l'intégrité d'une personne résultant de l'usage d'un pouvoir, qu'il soit physique, statutaire (normatif) ou qu'il combine norme et factualité, à l'exemple du pouvoir politique.

Une réflexion philosophique sur la violence doit conduire à examiner cette question de la délimitation du concept, mais aussi les enjeux moraux et politiques de son usage. On pourra notamment se demander dans quelle mesure, et selon quels critères, il est légitime de parler de violence à propos de la force publique, mais aussi à propos de l'usage (ou de l'abus) de fonctions de pouvoir et, plus généralement, de positions d'influence ou d'autorité. Ces quelques indications ne sont en rien limitatives.

La violence peut être abordée à l'occasion de l'étude de notions telles que l'État, la justice, la technique ou la nature. Elle est par ailleurs une notion du programme HLP en terminale (« Histoire et violence »). C'est pourquoi, outre les pistes ouvertes ci-dessus, les réflexions et expériences pédagogiques sur la manière d'aborder ou de mobiliser cette notion seront particulièrement bienvenues.

Les contributions, d'une longueur maximale de 30 000 caractères, espaces et notes comprises, devront être adressées au secrétariat de la revue (revue@appep.net) au plus tard le 1^{er} novembre 2024.

Elles pourront prendre la forme d'articles, mais aussi de recensions ou de traductions présentées et commentées.

BUREAU NATIONAL

Présidente : Marie Perret,
147 rue de Bercy, 75012 Paris,
06 63 41 69 28,
marie.perret2@gmail.com

Vice-Présidents :
Karine Cardinal,
chargée des relations avec les Régionales,
kcardinal@live.fr
Vincent Renault,
chargé des relations avec les associations
de professeurs spécialistes et les
organisations syndicales,
vincentrenaultvr@gmail.com

Trésorière : Audrey Pomarès,
45 bd Soult, 75012 Paris
au.pomares@gmail.com

Secrétaire Générale : Valérie Bonnet,
chargée de la voie technologique,
nv.bonnet@orange.fr

Autres membres du Bureau :
Blaise Bachofen,
chargé des relations avec le Supérieur
Didier Bregeon,
chargé du Prix lycéen du livre de philosophie,
didierbregeon@orange.fr
Emmanuelle Carlin,
chargée du Prix lycéen du livre de
philosophie
Romain Couderc
chargé des relations avec le supérieur
Pierre-Luc Desjardins
Nicolas Franck
Didier Guillomet,
chargé d'HLP,
didier.guillomet@gmail.com
Pierre Hayat
Jean-Louis Lanher
Alexandre Lepezel
Raïssa Maillard,
chargée des Inspé et de l'EMC,
maillard.raïssa@gmail.com
Sandra Mévrel,
chargée d'HLP,
sandramevrel@orange.fr
Bertrand Nouailles
Marc Pavlopoulos,
chargé des CPGE

Président fondateur :
Louis-Marie Morfaux

Anciens présidents :
Louis-Marie Morfaux (1947-1969)
Jean Lefranc (1969-1994)
Jacques Billard (1994-1996)
Charles Coutel (1996-2000)
Édouard Aujaleu (2000-2008)
Simon Perrier (2008-2014)
Nicolas Franck (2014-2022)

SECTIONS RÉGIONALES DE L'ASSOCIATION

Bordeaux
Président : Arnaud Lalanne,
lalanne.arnaud@gmail.com

Caen
Président : Didier Brégeon,
didierbregeon@orange.fr

Clermont-Ferrand
Président : Alexis Vilain

Grenoble
Trésorier : Nicolas Bargin,
nbargin@hotmail.fr

Lyon
Président : Julien Fonollosa,
julienfonollosa@gmail.com

Montpellier
Président : Gérard Valdivia,
valdiviagerard01@gmail.com

Nantes
Président : Philippe Soulier,
philippe.soulier5@wanadoo.fr

Paris – Créteil – Versailles
Présidente : Emmanuelle Carlin,
emmcaryl@yahoo.fr

Rouen
Président : Didier Guillomet,
didier.guillomet@gmail.com

Toulouse
Présidente : Patricia Verdeau,
patricia.verdeau@univ-tlse2.fr



L'Appep

Fondée en 1947, l'Association des professeurs de philosophie de l'Enseignement public a pour but la promotion de l'enseignement de la philosophie et son rayonnement dans la cité. Elle se reconnaît dans le principe de laïcité.

Elle veille à ce que l'enseignement de la philosophie fournisse une formation intellectuelle et critique, appuyée sur les grandes pensées philosophiques. Soucieuse de la liberté du professeur de philosophie et de ses conditions matérielles de travail, elle se préoccupe de son haut niveau scientifique, assuré par des concours nationaux et une formation continue appropriée.

L'APPEP estime l'enseignement de la philosophie indissociable de la recherche, et veut renforcer la solidarité du Secondaire et du Supérieur. Elle agit pour que l'enseignement de la philosophie soit assuré d'un rôle significatif dans la formation à tous les métiers d'éducation.

Pour inciter les élèves à lire, elle organise chaque année le Prix lycéen du livre de philosophie.

Sa revue trimestrielle, *L'Enseignement philosophique*, publie, outre des informations professionnelles et administratives, de nombreux articles de recherche ou de réflexion sur l'enseignement qui en font une revue de philosophie indispensable à tout professeur. Son site garantit la publicité de son activité et met à la disposition de tous les professeurs des ressources utiles à leur travail et notamment de nombreux articles publiés dans la revue. Appepliste, sa liste de discussion, offre à tous les adhérents un lieu d'échange et permet la circulation de l'information.

L'APPEP est indépendante. Elle ne reçoit aucune subvention et ses responsables ne bénéficient d'aucune décharge. Elle ne vit que de la cotisation de ses adhérents.