

ΛΟΓΟΣ

LE LOGOS

LE JOURNAL
DES
ÉTUDIANTS EN
PHILOSOPHIE
DE
L'UNIVERSITÉ
DU QUÉBEC
À
TROIS-RIVIÈRES



DÉPÔT LÉGAL

* BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES CANADA

* BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES NATIONALES DU QUÉBEC

CRÉDITS

Collaborateurs

Julien Huxley
Marc Larochelle
Michaël Magny
David Meunier
Danny Roussel
Jean-François Veilleux

Comité de rédaction (et correction)

Jean-François Houle
Claudine Lacroix
Véronique Leduc
Samuel Lizotte
Michaël Magny

Comité de sélection des textes

Pierre-Christophe Falardeau
Claudine Lacroix
Michaël Magny
Jean-François Veilleux

Mise en page

Bryan Faucher

Couverture

Véronique Leduc

Site web

Myriam Ross

www.uqtr.ca/philo

> onglet « **Vie étudiante** »

> onglet « **Notre journal** »

Jamais on ne corrompt le

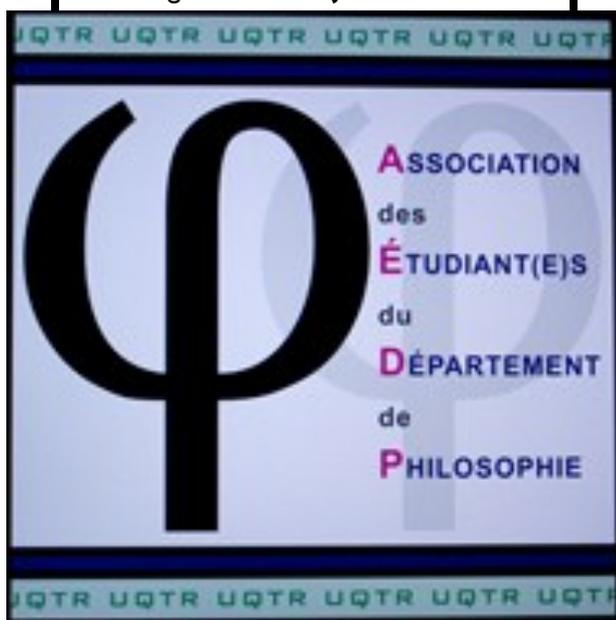
peuple, mais souvent on le

trompe, et c'est alors seulement

qu'il paraît vouloir ce qui est

mal.

Jean-Jacques Rousseau



Si vous désirez soumettre un texte pour le prochain numéro ou faire un commentaire à propos du contenu de la présente édition, écrivez nous:

lologos@hotmail.com

TABLE DES MATIÈRES

Articles

CROYANCES ET RATIONALITÉ MINIMALE

par DAVID MEUNIER..... page 4

D'UN GESTE NIETZSCHÉEN

Analyse des réflexions sur l'art de Georges Bataille

par DANNY ROUSSEL page 15

QU'EST-CE QUE LE MAL RADICAL CHEZ KANT?

par MICHAËL MAGNY page 22

MAGNYSMES

par MICHAËL MAGNY page 27

LÉON BLUM

Biographie d'un théoricien du socialisme

par JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX page 29

LA PHILOSOPHIE MODERNE

Troisième et dernière partie

par JEAN-FRANÇOIS VEILLEUX page 43

L'AMOUR SARTRIEN

par JULIEN HUXLEY..... page 48

Poésie

AYN

par MARC LAROCHELLE..... page 55

Consultez les numéros antérieurs du Logos en ligne

www.uqtr.ca/philo > Vie étudiante > Notre journal



CROYANCES ET RATIONALITÉ MINIMALE

par David Meunier
étudiant au doctorat en philosophie

« Pour répondre encore à ce que vous dites contre l'approbation générale qu'on donne aux deux grands principes spéculatifs, qui sont pourtant des mieux établis, je puis vous dire que, quand ils ne seraient point connus, ils ne laisseraient pas d'être innés, parce qu'on les reconnaît dès qu'on les a entendus : mais j'ajouterai encore que dans le fond tout le monde les connaît et qu'on se sert à tout moment du principe de contradiction (par exemple) sans le regarder distinctement, et il n'y a point de barbare qui, dans une affaire qu'il trouve sérieuse, ne soit choqué de la conduite d'un menteur qui se contredit. »¹

- Gottfried Wilhelm Leibniz -

Dans cet article, j'espère montrer comment la conception de la rationalité minimale de Christopher Cherniak achoppe lorsqu'on introduit des considérations concernant les connaissances inconscientes ou innées. Précisément, la thèse selon laquelle les relations logiques entre les croyances que possède un agent, de même que la capacité de ces croyances à affecter les actions de celui-ci est fonction du fait

que ces croyances ont passé le filtre de la mémoire de travail, nous apparaît une position insoutenable en vertu de deux facteurs essentiels : d'abord, la possibilité que certaines croyances puissent être acquises inconsciemment, puis, celle que l'agent dispose déjà, à la naissance, d'un certain ensemble de connaissances, c'est-à-dire qu'il possède des connaissances innées. Nous chercherons à illustrer qu'accepter une telle thèse, si l'on admet l'une ou

¹ Gottfried Wilhelm, LEIBNIZ ; Nouveaux essais sur l'entendement humain, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 499p. ; p. 61.

l'autre de ces positions, reviendrait à remettre en cause la conception de la rationalité minimale de Cherniak.

I. Caractéristiques générales de la rationalité minimale :

Il est courant en philosophie de l'esprit de décrire des attitudes, telles que nos croyances, nos désirs, nos espoirs, etc., comme des états mentaux intentionnels dont le contenu exprime une proposition. En ce sens, ces états mentaux sont définis comme des attitudes propositionnelles, c'est-à-dire que ces attitudes sont à propos des propositions qu'elles possèdent comme contenu, ou d'un état du monde possible dans lequel ces propositions sont vraies ou considérées comme vraies. Mais on peut approfondir la question et s'interroger sur la nature d'une attitude particulière comme la croyance, et chercher à savoir de quelle manière l'esprit traite les croyances, quel modèle de l'esprit humain un auteur présuppose-t-il et quels rôles ce modèle attribue-t-il à cette attitude particulière ?

Dans le cas de Cherniak, il est clair que son modèle est cognitiviste et qu'en particulier, il adhère en bonne partie à la théorie computationnelle de l'esprit, qui en fait un système de traitement de l'information opérant sur des représentations. Les opérations permises par le système consistent, entre autres, en des inférences déductives et non déductives, de même qu'en des stratégies heuristiques. À plusieurs endroits, il

suggère par exemple que les inférences que les êtres humains accomplissent avec des croyances comme prémisses fonctionnent comme des règles agissant sur des représentations, même s'il laisse de côté la question de la nature représentationnelle de la croyance : « *I will not address questions of why and how beliefs represent the world.* »². On peut donc considérer que la théorie de Cherniak est à la fois computationnelle et représentationnelle. Mais les croyances ne sont pas simplement des fictions utiles destinées à nous permettre de décrire correctement le comportement d'un agent. Elles sont de véritables états mentaux, même si elles ne sont pas accessibles à celui qui attribue la croyance (à moins bien sûr que l'on s'attribue à soi-même la croyance, auquel cas la croyance est accessible si on l'a actuellement). Cette distinction correspond en quelque sorte au débat sur les entités théoriques entre instrumentalistes et réalistes, avec les croyances comme entités théoriques. D'un côté, les réalistes prétendent que les entités théoriques, et donc également les théories qui les comprennent, décrivent ou correspondent réellement à des objets du monde. De l'autre, les instrumentalistes considèrent que les entités théoriques sont des fictions utiles, constituant une bonne approximation de la réalité, sans y correspondre parfaitement. Or, l'un des reproches que Cherniak adresse à ceux qui défendent la conception d'un agent idéalement rationnel est qu'ils s'éloignent trop de l'activité mentale de l'être humain, qui est un agent

² Christopher, CHERNIAK ; *Minimal Rationality*, Cambridge, MIT Press, 1986, 161p. ; p. 5.

minimalement rationnel, plutôt qu'idéalement rationnel :

« One significant consequence of such an extreme idealization is that it tends to exclude a realist account of mental entities in favor of an instrumentalist account, such as Dennett's : if the only possible rationality conditions on cognitive systems are so idealized as to be inapplicable to human beings, then any attributions of such systems to human beings cannot really be true; the attributed entities are at most useful myths.³ »

On peut donc également considérer que Cherniak est réaliste plutôt qu'instrumentaliste en ce qui concerne le statut des croyances comme états mentaux.

Un dernier point maintenant concernant la conception des croyances que Cherniak entretient. Il existe un débat en philosophie de l'esprit entre ceux qui défendent l'atomisme des croyances et ceux qui défendent le holisme. Les tenants de l'atomisme, en gros, prétendent que le contenu d'une croyance d'un agent est indépendant du contenu des autres croyances que ce même agent possède. En contrepartie, ceux qui défendent le holisme sont plutôt convaincus du contraire : le contenu d'une croyance dépend pour une bonne part du contenu des croyances qui lui sont reliées. Pour illustrer cette opposition, prenons l'exemple suivant : supposons que Jean croit que les cochons sont des porcins ou des suidés, mais, ignorant que

les cochons d'Inde sont des rongeurs, croit que ces derniers sont également des porcins. Pierre, qui croit aussi que les cochons sont des porcins, nie que les cochons d'Inde soient des porcins. Selon les atomistes, Jean et Pierre possèdent la même croyance que les cochons sont des porcins (leurs croyances sont identiques), alors que c'est manifestement faux pour les holistes, puisque dans le cas de Jean, il y a erreur de dénotation, ce qui suppose une divergence dans le sens accordé au terme porcine. Autrement dit, si Jean se réfère au cochon d'Inde sous le concept de porcine, c'est soit que son concept est erroné, soit que ses connaissances factuelles sur les cochons d'Inde sont erronées. D'une façon ou d'une autre, on voit mal comment l'on peut prétendre que nos croyances sont indépendantes les unes des autres. Pour l'instant, il nous suffit de remarquer que Cherniak adopte quant à lui la position du holisme, qu'il considère nécessaire afin d'éviter que ne surviennent trop d'incohérences dans l'ensemble des croyances d'un agent :

« It is now a familiar point that cognitive systems must exceed some minimum size, because of the holistic interdependence of beliefs, desires, and so on...For a representation to qualify as being understood by an epistemic agent, the agent must be able to perceive an adequate proportion (of course, not necessarily all) of the interrelations among elements of the set. Otherwise, the agent will not be able to identify and eliminate enough of

³ Ibid. p. 5.

the inconsistencies that arise, recognize enough interesting consequences, and so on.⁴ »

Il ne faudrait pas croire, cependant, que l'attribution d'un système cognitif agissant sur des croyances, conçues comme étant des représentations, suffit à décrire le comportement de l'agent qui possède ces croyances. En effet, si les actions d'un agent sont reliées aux attitudes propositionnelles qu'il possède (dans le cas qui nous occupe présentement, les croyances et les désirs), c'est avant tout parce que les croyances, en plus d'être des représentations, présupposent des dispositions à agir : « *As mentioned, there is also the fact that believing p just is, among other things, being disposed to act appropriately (sometimes) for p [...]*⁵ »

On aurait tendance à croire ici qu'il y a confusion dans les termes. En effet, si d'un côté les croyances sont des représentations, comment en contrepartie prétendre que croire que p , c'est être disposé à agir ? Doit-on rendre compte de la nature des croyances en termes de représentations ou de dispositions à agir ? Notre compte-rendu des positions de l'auteur est-il inexact ou bien est-ce la position de l'auteur qui est incohérente ? En fait, aucune de ces conclusions ne s'impose. Les deux positions se réconcilient lorsqu'on considère la distinction classique entre la croyance comme telle, c'est-à-dire ce qui est cru, et qui est une représentation, et le fait de croire, qui est un état

mental qui dispose l'agent à agir. Les extraits que nous avons tirés du livre de Cherniak corroborent cette distinction. En effet, dans notre seconde citation, ce sont les croyances qui représentent, alors que c'est le fait de croire, dans notre dernière citation, qui est une disposition à agir.

1.1 Conditions de rationalité minimale :

Cette approche de la croyance est fondamentale pour la conception de la rationalité minimale de Cherniak. C'est en effet en termes de dispositions à l'action que les conditions de rationalité minimale qu'il énonce prennent effet. La première de ces conditions exprime une contrainte générale de la rationalité minimale autour de laquelle les autres conditions vont s'articuler. Cette condition va comme suit : « *If A has a particular belief-desire set, A would undertake some, but not necessarily all, of those actions that are apparently appropriate.*⁶ » Si l'on cherche à construire une théorie qui parvienne à prédire, sur la base des croyances et désirs d'un agent, les actions que celui-ci va entreprendre, alors elle doit être complétée par une autre condition générale de rationalité minimale, mais qui est plus forte que la précédente, en ce sens qu'elle restreint davantage l'ensemble des actions qu'un agent pourrait entreprendre sur la base de ses croyances et désirs. Cette seconde condition stipule que, non seulement l'agent doit entreprendre certaines actions apparemment

⁴ Ibid. p. 128.

⁵ Ibid. p. 9.

⁶ Ibid. p. 9.

appropriées en vertu de l'ensemble des croyances et désirs qu'il possède, mais il doit également ne pas entreprendre certaines actions inappropriées en vertu de ce même ensemble : « *The agent must not only attempt some of the actions that are appropriate given the belief-desire set; he must also not attempt enough of the actions that are inappropriate given that belief-desire set [...]*⁷ ».

Notons pour l'instant que cette condition est formulée de façon à exclure deux alternatives à la conception de la rationalité minimale des agents. L'une consiste à n'attribuer aucune condition de rationalité à l'ensemble des croyances et des désirs des agents, et cet ensemble n'aura donc aucune caractéristique rationnelle, et l'autre consiste à idéaliser les capacités cognitives de ces mêmes agents. L'une postule qu'aucune considération rationnelle n'intervient dans les croyances et les désirs qu'un agent possède ou dans la relation causale que ces mêmes désirs et croyances entretiennent face aux actions de l'agent et donc, par ce fait, n'a aucune valeur prédictive, puisque toutes les associations aléatoires des actions d'un agent avec les croyances et les désirs qu'il possède s'équivalent. L'autre alternative, en contrepartie, tend à faire de l'être humain un agent logiquement omniscient et en ce sens est également inadéquate, puisqu'elle est contredite par l'expérience, qui nous apprend qu'en tant qu'agents, nous sommes souvent incohérents, sans cependant l'être constamment ou à propos de n'importe quoi. Une théorie avec une réelle valeur prédictive doit

pouvoir rendre compte de ces incohérences. C'est dans ce but que la conception de la rationalité minimale navigue entre ces deux extrêmes.

Une telle condition générale de rationalité minimale implique que l'individu, auquel on attribue des croyances et des désirs sur la base des actions qu'il entreprend, devra être capable également de procéder à certaines inférences en prenant ses croyances et ses désirs comme prémisses. Quelqu'un qui croit que si un navire frappe un récif, alors il va couler, et qui croit aussi que le navire a frappé un récif, mais qui ne cherche pas à quitter le navire, tout en croyant que si le navire coule, il se noiera, peut être considéré comme n'ayant pas procédé à certaines inférences particulièrement importantes à ce moment-là (en supposant bien sûr que l'agent accorde une certaine importance à sa vie). On veut donc pouvoir dire, pour préserver un minimum de rationalité chez l'agent, que dans certains cas, l'agent procédera aux inférences qui sont pertinentes pour lui. C'est pourquoi Cherniak stipule qu'une seconde condition de rationalité minimale doit s'appliquer aux inférences que l'agent peut faire à partir des croyances et des désirs qu'il possède : « *If A has a particular belief-desire set, A would make some, but not necessarily all, of the sound inferences from the belief set that are apparently appropriate.*⁸ »

Cette condition renvoie immédiatement à deux prérequis. D'abord, un prérequis heuristique, selon lequel l'agent doit entreprendre

7 Ibid. p. 9-10.

8 Ibid. p. 10.

minimalement certaines des inférences qui sont apparemment appropriées, plutôt que se lancer dans des inférences absolument dépourvues de valeur pratique au moment concerné : « *A would undertake some of the sound inferences from the belief set that would be apparently appropriate for A to make.* »⁹ Le critère grâce auquel l'agent détermine quelles sont les inférences appropriées dans les circonstances repose sur une évaluation des coûts et des bénéfices que cette inférence apporte à l'agent. Dans notre exemple précédent, il eut été fort approprié que l'agent parvienne à la conclusion qu'il a de fortes chances de se noyer s'il ne quitte pas le navire sur le point de sombrer. Il est donc tout à fait pertinent de demander comme critère général de rationalité minimale qu'un agent puisse, dans certains cas cruciaux, faire le choix des bonnes inférences à accomplir. Si, pour illustrer notre propos, l'agent de notre exemple se lançait dans des inférences du style «Un bateau flotte sur l'eau», «L'eau s'évapore à la chaleur», «La vapeur causée par cette évaporation forme des nuages», «Les nuages sont du type X-Y-Z...», etc., il gaspillerait ses ressources cognitives, et un temps précieux en l'occurrence, en inférences oiseuses.

Ce prérequis heuristique se rapproche énormément de certaines exigences de rationalité formulées par Fodor concernant le fonctionnement des systèmes cognitifs, spécialement en ce qui concerne la prise de décision. Celui-ci présente

l'exemple d'un individu qui se retrouve face à une panthère et qui cherche à identifier l'animal. On voudrait, comme il le précise, que l'identification des panthères se fasse rapidement, pour des raisons évidentes. En ce sens, tout comme l'imbécile heuristique de Cherniak, l'individu qui fait face à la panthère ne veut pas gaspiller ses ressources cognitives en inférences inutiles, puisque le temps lui est manifestement compté.

« Parce que, pendant le branle-bas de combat de l'identification des panthères, il y a beaucoup d'informations que l'on ne souhaite pas devoir prendre en considération pour estimer la probabilité que ce stimulus-ci soit une panthère. Par exemple : que ma grand-mère déteste les panthères, que les panthères sont des cousins lointains de mon chat Jerrold J., qu'il n'y a pas de panthères sur Mars, qu'Ogden Nash a écrit un poème sur les panthères...etc.¹⁰ »

Ainsi, selon Fodor, l'une des caractéristiques que la rationalité des agents implique est celle de la modularité de l'esprit. Selon lui, l'esprit se décompose en plusieurs sous-systèmes distincts, des modules, dont chacun traite d'un certain ensemble d'informations qui lui sont spécifiques, et qui ne partagent pas ces informations avec les autres modules, donc qui sont, selon l'expression de Fodor, « informationnellement cloisonnés ». Le second prérequis associé à la

⁹ Ibid. p. 11

¹⁰ Jerry, FODOR ; La modularité de l'esprit, Paris, Les Éditions de minuit, 1986, 178p. ; p. 95.

condition imposée aux inférences d'un agent, afin qu'on puisse lui attribuer un minimum de rationalité, vient compléter le prérequis heuristique. Il stipule simplement que, en plus d'entreprendre certaines des inférences judicieuses, l'agent doit parvenir à les accomplir : « *A must succeed in performing some of the apparently appropriate sound inferences that A has undertaken.*¹¹ » Ce prérequis, évident en soi, précise simplement que, dans le cas par exemple de l'identification des panthères, l'agent doit parvenir aux conclusions appropriées.

Finalement, Cherniak ajoute, comme condition à la rationalité minimale des agents, qu'ils doivent parfois parvenir à éliminer certaines des incohérences pouvant se manifester dans leur ensemble de croyances. Cette condition touche cependant à des aspects cruciaux de la conception de la rationalité minimale de Cherniak, qui présuppose une compréhension plus ample du modèle de mémoire qu'il défend, à savoir par exemple comment l'agent découvre les relations logiques existant entre les croyances. Nous allons donc passer maintenant directement à la tâche que nous nous sommes fixés, c'est-à-dire que nous nous efforcerons de démontrer que la thèse présentée au début de cet article est incompatible avec certaines conceptions de l'innéisme des connaissances d'un agent et de l'acquisition inconsciente, et ce en nous servant comme appui des positions de Cherniak à ce propos.

L'une des premières choses à remarquer, c'est que les conditions de rationalité, et spécialement la condition sur les inférences, sont sensibles au contexte, c'est-à-dire qu'elles fonctionnent à partir d'un arrière-plan cognitif contenant entre autres une théorie des capacités déductives de l'agent et de la manière dont sa mémoire est structurée ; en bref, une théorie de l'esprit de l'agent, pouvant contenir des traits idiosyncrasiques tels que les habiletés propres à celui-ci, son histoire personnelle, les traits de sa personnalité, etc. Parmi les théories de l'arrière-plan cognitif, nous ne nous attarderons ici qu'à celle concernant la structure de la mémoire, en intégrant à l'occasion certaines considérations sur la faisabilité des inférences pouvant contribuer à la clarté de notre propos. Nous verrons comment l'organisation de la mémoire peut, selon Cherniak, justifier jusqu'à un certain point l'incohérence des agents, sans qu'ils puissent pour autant être considérés irrationnels.

2. Un modèle préscientifique de la mémoire :

Le modèle de mémoire que Cherniak tente de décrire est celui présupposé par nos explications préscientifiques du comportement des agents par le recours aux croyances et aux désirs qu'ils possèdent. En ce sens, il s'agit d'un modèle « naïf » de la mémoire, appliqué à l'agent par celui qui lui attribue des croyances. Le modèle naïf de la mémoire partage avec les modèles scientifiques traditionnels la distinction entre mémoire de travail

¹¹ Minimal Rationality, op. cit. p. 11.

et mémoire à long terme. Le modèle naïf de la mémoire présuppose également que la mémoire à long terme possède une organisation structurelle, c'est-à-dire que les informations n'y sont pas enregistrées pêle-mêle, mais qu'elles sont organisées selon certains critères.¹² En un sens, cette conception de la mémoire à long terme est modulaire, puisque celle-ci est envisagée comme un système de fichiers thématiques, eux-mêmes comprenant des sous-fichiers et ainsi de suite, de sorte qu'on peut illustrer la structure de la mémoire à long terme par un diagramme en forme d'arbre, avec à chaque nœud un fichier ou un sous-fichier.¹³ Cette organisation de la mémoire est essentielle afin de permettre un rappel efficace des informations et ainsi assurer un minimum de rationalité : « *The first step in connecting long-term memory organization to minimal rationality is to note that minimal rationality of a duplex cognitive system requires efficient recall of items from the inert long-term memory to short-term memory.*¹⁴ » C'est cette organisation qui, en partie, explique également l'apparition d'incohérences dans le système de croyances d'un agent, avec des croyances reliées logiquement, mais malheureusement enregistrées dans des fichiers distincts, ce qui limite la capacité de rappel simultané des croyances liées logiquement :

« Logical relations between beliefs in different "compartments" are less likely to be recognized than relations among beliefs within one compartment, because in the former case the relevant beliefs are less likely to be contemporaneously activated, and, as we have seen, it is only when they are activated together that such relations can be determined.¹⁵ »

C'est ici que nous touchons au cœur du problème lié à la conception de la rationalité minimale de Cherniak, spécialement en ce qui a trait à l'acquisition inconsciente ou à la connaissance innée, en relation à la fois avec les relations logiques entre croyances et leurs caractéristiques de dispositions à agir.

2.1 Deux problèmes concernant la rationalité minimale de Cherniak :

Premièrement, la thèse selon laquelle les relations logiques entre différents éléments (dont les croyances) ne peuvent être appréhendées que dans la mesure où ces éléments ont été activés conjointement dans la mémoire de travail nous paraît insoutenable. Bien sûr, les habiletés logiques conscientes de l'agent peuvent être tout à fait rudimentaires, dépendamment par exemple de son entraînement en logique, mais cela n'empêche pas qu'il soit capable de capacités logiques tout à fait remarquables à un niveau inconscient. À notre sens,

12 Ces critères vont différer selon les modèles proposés. Les modèles associationnistes, par exemple, vont dire que les informations sont organisées selon l'expérience de l'individu. L'organisation de la mémoire à long terme dans ces modèles est donc hautement idiosyncrasique. Elle peut différer grandement d'un individu à l'autre, dépendamment des choses dont ils ont fait l'expérience au cours de leur vie.

13 « [...] the stored items must be organized into subsets according to subject matter [...] » Ibid. p. 66.

14 Ibid. p. 61.

15 Ibid. p. 67.

exiger que les relations logiques entre différents éléments ne soient appréhendées que dans la mesure où ces éléments ont été activés simultanément dans la mémoire de travail apparaît comme une exigence trop forte qui tend à augmenter le degré d'incohérences que l'on peut attendre de la part d'un agent, plutôt que fournir une explication réelle à l'apparition de ces incohérences. Notamment, elle ne permet pas de rendre compte de certaines données de base de la psycholinguistique concernant l'acquisition de la langue maternelle.

Il est largement admis aujourd'hui que certaines connaissances sont acquises inconsciemment. Chomsky, qui a eu une influence considérable sur notre façon de concevoir l'apprentissage des langues, croit quant à lui que les ressources procédurales mises au service de l'apprentissage de la langue maternelle sont pratiquement toutes automatiques ; c'est-à-dire que, dans des circonstances normales, l'enfant ne peut pas ne pas apprendre la langue : cet apprentissage échappe en bonne partie à son contrôle.

L'un des aspects bien connus de l'apprentissage des langues est la relation liant des prédicats à des expressions référentielles. Nous nous en servons donc pour expliquer notre propos, en tenant pour acquis que la relation entre ces termes catégorématiques est une relation logique (elle est du moins facilement exprimable en termes logiques). Ce que les données sur l'apprentissage de la langue nous apprennent, c'est

que cette relation apparaît très tôt dans le développement lexical de l'enfant, remontant aussi loin que la période du discours télégraphique, où l'enfant combine deux mots pour former une expression linguistique. Il semblerait en effet qu'une certaine partie de la structure des expressions de ce discours télégraphique corresponde à une relation « expression référentielle-prédicat ». On voit donc apparaître des expressions du type « eau chaude », « roue rouge », « maman gentille », etc., où l'enfant prédique de certaines entités certains attributs. Or, ce qui vient poser problème à la conception de Cherniak, c'est que les relations « expressions référentielles-prédicats » ne sont données qu'implicitement dans les données linguistiques auxquelles l'enfant est exposé. Autrement dit, cette relation logique n'a aucun trait saillant dans les données linguistiques, par opposition par exemple à la réalisation phonétique des mots, et donc, l'enfant ne possède aucun indice sur lequel s'appuyer pour parvenir à la conclusion correcte qu'il s'agit de ce type de relation logique, et non d'une autre. Il n'y a donc, autrement dit, aucun élément des données linguistiques entrant dans la mémoire de travail lui permettant d'appréhender les relations logiques correctes. Et, même si c'était le cas, cette relation doit, de surcroît, être identifiée comme une relation « expression référentielle-prédicat », et non comme une relation d'un autre type (par exemple celle entre un quantificateur et une variable). On peut donc penser, dans l'un et l'autre cas, que l'enfant a déjà à sa disposition, pour l'interprétation des données linguistiques, un analyseur syntaxique,

lui-même fonctionnant parce que l'enfant dispose déjà d'une typologie des relations syntaxiques qu'il applique aux données de l'expérience. Certaines relations logiques ne sont donc pas appréhendées à travers la mémoire de travail, mais sont nécessaires à son fonctionnement.

Cet argument pourrait être évité si l'on spécifie que seules les relations logiques entre croyances sont soumises à ce critère. Outre qu'il s'agirait là d'un mouvement plutôt ad hoc, il semble que, même dans ce cas, on ne puisse exprimer le fonctionnement de la croyance sans présupposer certaines relations logiques préalables. Pour bien comprendre notre argument, il nous faut rappeler certains éléments de la conception de Cherniak qui touchent à l'innéisme. Comme nous l'avons vu, la condition sur la rationalité minimale des inférences implique un prérequis heuristique minimal. Ce prérequis assure, selon Cherniak, que les inférences pertinentes à l'entreprise d'une action seront parfois choisies, au détriment des inférences non pertinentes, mais pas toujours. Le choix de ces inférences, pertinentes ou non, repose sur une procédure heuristique de sélection, c'est-à-dire que la procédure heuristique sélectionne les inférences qui lui apparaissent pertinentes selon les croyances de l'agent et la situation donnée. Le problème, c'est que, en vertu de la thèse de l'activation simultanée, les stratégies heuristiques seront toujours illogiques ou, plutôt, la relation entre les stratégies heuristiques et les inférences qu'elles sélectionnent

sera toujours illogique, puisque les stratégies heuristiques sont inconscientes et donc, ne sont jamais activées dans la mémoire de travail simultanément aux inférences : « *The actual heuristic procedure of selecting apparently useful deductive questions is usually nonconscious.* ¹⁶» Mais le point n'est pas là. Les stratégies heuristiques font partie d'un système computationnel fonctionnant sur des représentations. Or, pour que le système fonctionne, nous assure Cherniak, il doit toujours avoir une certaine masse critique minimale, c'est-à-dire qu'il doit toujours avoir un minimum d'éléments sur lesquels fonctionner : autrement, il est paralysé. En d'autres mots, l'agent ne peut jamais avoir une seule croyance : « *The holistic character of cognitive systems can be seen in the fact that they must attain a kind of minimal "critical mass". For example, it would be profoundly impossible for any agent to have the single belief that $2 + 2 = 4$.* ¹⁷» Évidemment, cette position implique deux alternatives : soit le système ne se met en branle qu'après que l'agent ait acquis un certain nombre critique de croyances, ce qui pose des problèmes particuliers, soit l'agent dispose dès le départ de croyances innées, permettant de faire fonctionner le système dès le départ. La seconde stratégie est clairement celle choisie par Cherniak :

« Such innateness hypotheses also help explain how human infants avoid a bootstrap problem at the beginning of their empirical knowledge-gathering career. An initially "tabula rasa" epistemic agent

¹⁶ Minimal Rationality, op. cit. p. 11-12.

¹⁷ Ibid. p. 22.

would only be able to acquire sound (uncriticizable) empirical beliefs by use of his “relevance filter” on counterpossibilities, yet at start-up the filter would not be able to operate because none of the requisite background beliefs could then be present. In contrast, an appropriately innately equipped neonate can begin accumulating beliefs until he attains the critical mass of background beliefs needed for relevance filtering.¹⁸ »

Donc, l’agent dispose déjà à la naissance d’un grand nombre de croyances, qui sont reliées logiquement entre elles pour former un système computationnel. Exiger que ces relations ne soient effectives que lorsqu’elles sont activées simultanément dans la mémoire à court terme revient donc à condamner ce système à la paralysie, une conséquence qui, si notre analyse est exacte, a échappée à l’attention de Cherniak.

Notre analyse révèle également une seconde incohérence de la conception de la rationalité minimale, sur laquelle nous allons conclure. Comme le suggère notre citation en exergue, dans laquelle nous avons puisé notre inspiration pour cette critique, demander que les croyances n’affectent le comportement que dans la mesure où elles sont activées dans la mémoire de travail, une des positions de Cherniak¹⁹, est intenable, selon sa conception même. En effet, une bonne partie de la prise de décisions cohérentes d’un agent est basée sur le fonctionnement inconscient de certaines inférences et de la vaste

majorité des stratégies heuristiques de sélection. Ces processus ont donc une incidence sur le choix des actions de l’agent, puisque c’est sur la base des inférences choisies et accomplies qu’il détermine quelle action il va entreprendre. Or, les processus heuristiques sont, comme nous l’avons dit, inconscients, et donc ne sont pratiquement jamais activés dans la mémoire de travail, mais, néanmoins, ils affectent le comportement. Le « barbare » de Leibniz, qui se sert du principe de contradiction sans le regarder distinctement, constitue ainsi un exemple paradigmatique du fait que certains principes inconscients viennent affecter notre conduite.

Bibliographie :

CHERNIAK, Christopher; *Minimal Rationality*, MIT Press, Cambridge, 1986, 161p.

CHOMSKY, Noam; *Réflexions sur le langage*, Flammarion, Paris, 1981, 283p.

FODOR, Jerry; *La modularité de l’esprit*, Les Éditions de minuit, Paris, 1986, 178p. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm; *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, 499p.

¹⁸ Ibid. p. 118 C’est moi qui souligne.

¹⁹ « [...] for a belief to influence actions, it must first pass through the great bottleneck of short-term memory. » Ibid. p. 53.



D'UN GESTE NIETZSCHÉEN

ANALYSE DES RÉFLEXIONS SUR L'ART DE GEORGES BATAILLE

par Danny Roussel
étudiant au doctorat en philosophie

Georges Bataille a écrit sur Nietzsche¹ Il affirme même : « Vis-à-vis de lui je brûle, comme par une tunique de Nessus, d'un sentiment d'anxieuse fidélité². » Le philosophe allemand est connu, entre autres, pour sa conception de l'art. Bataille aussi s'est intéressé aux questions artistiques³. Deux de ses œuvres méritent une attention particulière, puisqu'elles traitent directement du sujet : Lascaux ou la naissance de l'art⁴ et Manet⁵. Publiés la même année, ces livres ne font aucune référence explicite à Nietzsche. Pourtant, l'admiration que lui témoigne Bataille et qui transparait si fortement dans l'ensemble de son œuvre indique une piste de recherche. La question est : peut-on retrouver, dans Lascaux et Manet, un geste philosophique nietzschéen ? Pour répondre à cette interrogation, je présenterai d'abord la pensée de Nietzsche sur l'art. Ensuite, j'exposerai celle de Bataille. Enfin, je montrerai l'influence du premier sur le second ainsi que l'originalité du penseur français.

L'art chez Friedrich Nietzsche

Disons-le d'emblée : pour Nietzsche, l'existence est essentiellement un phénomène artistique, l'art est la tâche suprême de la vie. Le développement de celui-ci est lié à une dualité. D'un côté existe la tendance apollinienne. Elle est associée aux arts plastiques par lesquels l'apparence devient belle, plaisante et sage. Elle se retrouve aussi dans la poésie épique, et de manière exemplaire dans celle d'Homère, où l'individualité est célébrée. En fait, elle rend la vie possible par la célébration du Beau et par l'utilisation de concepts. Face à elle s'oppose la tendance dionysiaque. La musique est ici l'art typique. On y retrouve l'ivresse, l'oubli de soi, l'abolition de la subjectivité et la réconciliation avec la nature : « Sous le charme de Dionysos, non seulement le lien d'homme à homme vient à se renouer, mais la nature aliénée – hostile ou asservie – célèbre de nouveau sa réconciliation avec son fils perdu, l'homme⁶. » Ces deux forces sont aussi représentées par le combat des Olympiens contre les titans. Les dieux

1 Georges BATAILLE, «Sur Nietzsche», dans Œuvres complètes VI, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 7-205.

2 Georges BATAILLE, «L'expérience intérieure», dans Œuvres complètes V, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 39.

3 Son premier article sur l'art primitif date de 1930 (Georges BATAILLE, « L'art primitif », dans Œuvres complètes I, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 247-254.), alors que le dernier texte évoquant ce sujet est un chapitre de son livre Les larmes d'Eros, publié en 1961 (voir le tome X des Œuvres complètes). C'est sans compter la polémique qui l'opposa à André Breton, son travail sur Manet, les nombreuses références à l'art dans toute son œuvre, etc.

4 Georges BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», dans Œuvres complètes IX, Paris, Éditions Gallimard, 1979, p. 7-101.

5 Georges BATAILLE, «Manet», dans Œuvres complètes IX, Paris, Éditions Gallimard, 1979, p. 103-167.

6 Friedrich NIETZSCHE, La naissance de la tragédie, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio essais», 32), 1977, p. 31.

olympiens ont jailli des titans « [...] sous l'action de la pulsion apollinienne du beau⁷ ». Les titans, dieux de la terreur, figuraient la force dionysiaque.

Une fois cette dualité posée, il faut comprendre comment elle agit concrètement dans l'art. Pour Nietzsche, il n'y a qu'une forme d'art qui permet à ces deux forces de se conjuguer correctement. Il s'agit de la tragédie attique : « La tragédie grecque, ce n'est pas autre chose que le chœur dionysiaque ne cessant de se décharger dans un monde apollinien d'images constamment renouvelées⁸ ». En effet, selon Nietzsche, la tragédie serait née du chœur. À l'origine, celui-ci rassemblait des serviteurs ou des satyres qui voyaient, si l'on peut dire, Dionysos. Son chant ne transmettait qu'une force brute. D'ailleurs, le satyre, mi-homme, mi-animal, représentait ce désir de retrouver cette unité perdue avec la nature. À cette tendance dionysiaque, on en vint à rajouter la beauté apollinienne par l'intermédiaire du drame. Se mettent alors en scène des individus aux prises avec l'existence. Ainsi, ce mariage du dionysiaque et de l'apollinien révèle que l'individuation est la cause du mal et que l'art « [...] est ce qui représente l'espoir d'une future destruction des frontières de l'individuation et le pressentiment joyeux de l'unité restaurée⁹ ». En d'autres mots, la vérité du dionysiaque, c'est que tout est un et que la division introduite par l'individuation n'est pas la finalité. La tragédie, en passant par l'individu du monde apollinien, permet de s'en ressouvenir et de se replonger dans cette unité : « Le mythe tragique peut seulement se comprendre comme une illustration de la sagesse dionysiaque par des procédés artistiques apolliniens¹⁰ ». Toutefois, ce moment historique où Dionysos et Apollon s'unissent pour transmettre la vérité fondamentale

de l'existence n'est plus. Nietzsche reconnaît déjà chez Euripide une tragédie dégénérée. En effet, cet auteur grec exclut de ses mises en scène la force dionysiaque pour ne conserver que la partie apollinienne. Cette expulsion trouve son fondement théorique chez Socrate pour qui ce qui est beau est ce qui est rationnel. Ce socratisme esthétique mis en œuvre par Euripide est ce qui a tué la tragédie.

Les dialogues de Platon le montrent bien. Dans leur forme, ceux-ci relèvent d'une certaine poésie, mais celle-ci est mise au service de la philosophie et ne sert plus à révéler la force dionysiaque : « Dans Platon en effet, la pensée philosophique recouvre l'art telle une végétation proliférante et l'oblige à rester étroitement agrippé au tronc de la dialectique. La tendance apollinienne s'est momifiée en schématisation logique¹¹. » Au lieu du regard extatique contemplant l'unité perdue, le savoir qui naît avec Socrate prend plutôt une attitude de conquête face au monde. Bref, le socratisme esthétique refoule le dionysiaque et assèche l'apollinien.

Pourtant, on ne peut détruire Dionysos ou le « [...] phénomène éternel de l'art dionysiaque¹² ». Nietzsche déplore son absence dans la civilisation qui l'entoure, cette civilisation qu'il qualifie de socratique. Toutefois, un espoir existe. La tragédie peut renaître lorsque l'esprit scientifique rencontre sa limite. C'est ce qui se produit avec Kant. En limitant les pouvoirs de la raison dans le domaine de la connaissance, de l'éthique et de l'esthétique, il rendit possible la découverte de la force dionysiaque qui sourd : « Et tout ce que nous appelons culture, formation, civilisation, comparaitra un jour devant le juge infailible – Dionysos¹³. » Nietzsche prône ainsi un retour aux Grecs, mais à ceux d'avant Socrate, ceux de

7 NIETZSCHE, La naissance de la tragédie, p. 37.

8 NIETZSCHE, La naissance de la tragédie, p. 60.

9 NIETZSCHE, La naissance de la tragédie, p. 70.

10 NIETZSCHE, La naissance de la tragédie, p. 129.

11 NIETZSCHE, La naissance de la tragédie, p. 88.

12 NIETZSCHE, La naissance de la tragédie, p. 100.

13 NIETZSCHE, La naissance de la tragédie, p. 117.

l'époque tragique. C'est pourquoi il s'intéresse aux philosophes présocratiques.

Pour Nietzsche, le Socrate de Platon est un individu qui oublie que derrière tout ce qui existe se cache la grande unité. Le philosophe allemand écrit :

« Ils [Socrate et ses successeurs] cherchent à leur manière une rédemption mais seulement pour quelques individualités ou tout au plus pour quelques groupes proches d'amis et de disciples. L'activité des philosophes plus anciens, même s'ils n'en étaient pas conscients, débouche sur un salut commun et une purification générale¹⁴. »

Il analyse la pensée de plusieurs penseurs antéplatoniciens. Ainsi, Thalès aurait vu l'unité de l'être, sauf que « [...] quand il a voulu la communiquer, il a parlé de l'eau !¹⁵ » Héraclite, lui, a vu le dionysiaque lié à l'apollinien : « Ce qu'il a vu, sa doctrine de la loi au sein du devenir et du jeu au sein de la nécessité doit être désormais présente à l'esprit pour l'éternité¹⁶. » Anaxagore, quant à lui, a vu qu'il existait une force, une « [...] vibration qui, une fois déclenchée, se poursuit de façon nécessaire et déterminée¹⁷ ». Au fond, les présocratiques et les premiers auteurs tragiques ont découvert de grandes vérités que Socrate a voilées. Cet aveuglement a duré jusqu'à l'époque contemporaine. Le monde de l'art s'est dévoyé et il ne reste plus qu'à espérer que la source de la vie, le dionysiaque, puisse ressurgir.

L'art chez Georges Bataille

L'art chez Nietzsche a une histoire où l'on voit un âge d'or poindre chez les Grecs et un temps présent bien loin de cet idéal. Quant à lui, Georges Bataille s'est intéressé à deux moments dans

l'histoire des hommes qui sont significatifs pour l'art : la préhistoire et le XIXe siècle. Commençons donc par le début.

Lascaux ou la naissance de l'art

L'intérêt de Bataille pour la grotte de Lascaux a pour origine une émotion, celle qu'il ressentit à la vue des fresques préhistoriques, émotion qu'il qualifie de « [...] forte et [d']intime¹⁸ ». Ces dessins ne sont pas uniquement des traces ou des signes laissés par le passé. Ils peuvent aussi être qualifiés de beaux : « [...] ces ombres sont belles, aussi belles à nos yeux que les plus belles peintures de nos musées¹⁹ ». Cette émotion esthétique suscite des interrogations : qui a fait cela ? À quel moment ? Bataille convoque alors la science pour y répondre. Ces peintures datent du Paléolithique, plus précisément du Paléolithique supérieur. En effet, cette époque de la préhistoire comprend trois périodes : le Paléolithique inférieur, qui vit apparaître les anthropoïdes, espèces bipèdes mais distinctes du genre Homo, le Paléolithique moyen, qui vit apparaître l'homme de Néandertal, et le Paléolithique supérieur, qui assista à la naissance de l'Homo sapiens. Les fresques de Lascaux datent du début de cette époque. On peut donc dire que Lascaux témoigne du début de « l'humanité accomplie²⁰ ».

Ainsi, ce qui se joue à Lascaux n'est plus seulement d'intérêt scientifique. On y assiste à la naissance de l'humanité. Il ne s'agit pas d'une révolution qui aurait changé les manières de faire ou de l'apparition d'une nouvelle manière d'être humain. L'homme de Lascaux crée du neuf à partir de rien : « Ce qui distingue les premiers hommes est d'avoir, il est vrai par l'effort de générations, élaboré seuls un monde humain²¹. » En cela,

14 Friedrich NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio essais», 140), 1975, p. 18.

15 NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p. 24.

16 NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p. 40.

17 NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, p. 68.

18 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 14.

19 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 13.

20 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 11.

21 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 26.

Lascaux doit être distingué des dessins des hommes primitifs d'aujourd'hui qui ne font que répéter ce qui leur a été légué. De plus, il semble bien que cette création d'un monde humain se soit faite de pair avec celle de l'art. « L'homme de Lascaux » créa de rien ce monde de l'art, où commence la communication des esprits²². » Comment ces deux surgissements à partir de rien – l'homme et l'art – ont-ils été rendus possibles ?

En premier lieu, il faut savoir que l'homme de Néandertal connaissait le travail. De nombreux artefacts témoignent du savoir-faire de cette espèce. Il avait aussi la connaissance de la mort, puisque des sépultures ont pu être identifiées. Cependant, contrairement à l'Homo sapiens, il n'avait pas créé d'œuvre qu'on aurait pu associer à de l'art. Bataille comprend le passage à l'humanité de la manière suivante : l'homme achevé fut le premier à reconnaître des interdits. Il mit une limite au « monde de la mort » : le lieu des sépultures est devenu un lieu sacré opposé aux lieux du travail devenus profanes. Cette division aurait entraîné un premier interdit : celui de la mort. À ce dernier est toujours associé, d'hier à aujourd'hui (selon Bataille), l'interdit sexuel. Une fois admise cette séparation du monde sacré, amenant avec elle son lot d'interdits – de la mort et du sexe principalement –, comment comprendre l'apparition de l'art ?

C'est ici que surgit la deuxième étape du raisonnement. Au lieu de voir dans les fresques de Lascaux quelque intention magique ou religieuse, Bataille s'intéresse plutôt au fait que l'art dut exister pour lui-même avant d'être récupéré par une intention. Il écrit :

« Pourquoi devrions-nous, dans ces origines obscures, placer une explication partout ? Quand justement il apparaît que l'art d'imiter par la gravure ou la peinture l'aspect des animaux ne peut être

utilisé avant d'être et que, pour être, il fallut que ceux qui s'y exercèrent les premiers aient été conduits au hasard et par jeu. [...] Le calme, l'intention de l'activité efficace, ne purent qu'utiliser le don du jeu²³. »

Ainsi, il fallut que l'homme naissant s'exerce à dessiner – par exemple, avec de la boue sur une pierre, pour s'amuser – avant d'en arriver à faire une fresque qui put avoir un dessein conscient et récupérable par la religion. Par conséquent, l'Homo sapiens ne se distingua pas par la connaissance, mais par le jeu, si bien qu'il serait plus juste de le nommer Homo ludens. Ce changement porte à conséquence sur la nature de l'homme, de tout homme, jusqu'à ce jour : « Homo ludens ne convient pas seulement à celui dont les œuvres donnèrent à la réalité humaine la vertu et l'éclat de l'art, l'humanité entière est exactement désignée par lui²⁴. »

Ainsi, l'homme serait surgi d'une « scissiparité ». D'un côté, il y aurait eu le monde du travail, de la technique, de l'efficacité logique, de la raison, des moyens, bref, le monde profane des hommes. De l'autre, serait apparu le monde sacré, animal, divin, sexuel, celui du désordre des désirs, de la chance et des fins, le monde frappé d'interdits, bref, celui que la bête humaine venait de quitter. L'homme peut avoir deux rapports au monde sacré. D'abord, il peut s'en approcher par la magie qui vise à obtenir un résultat intéressé. En effet, le monde sacré est considéré comme tout-puissant, ayant plus de force que le monde humain. L'Homo sapiens doit l'amadouer et se le rendre favorable pour aider la conduite de sa vie. Enfin, et c'est là le deuxième rapport au monde sacré, l'homme peut vouloir transgresser les interdits, pour un temps à tout le moins. Cette transgression suscite évidemment de l'angoisse qui doit être levée pour que la transgression s'effectue. C'est le rôle de la

22 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 12.

23 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 37-38.

24 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 39.

fête. Bref, l'œuvre d'art serait née avec l'apparition d'un monde sacré, limité et extérieur avec lequel on ne peut s'unir que par la transgression de la frontière, transgression permise par la fête.

Revenant aux fresques de Lascaux, qu'il prend le temps de bien décrire²⁵, Bataille s'attarde à un aspect important de la grotte : les dessins sont essentiellement des représentations d'animaux. Si celles-ci sont réalistes et bien dessinées, il n'en va pas de même des quelques représentations humaines. Ces dernières montrent des hommes aux frontières imprécises ayant des masques d'animaux. Ce qui fait dire à Bataille qu'au départ, l'homme semble avoir eu honte de son humanité. Il a voulu souligner l'animalité qu'il quittait plutôt que l'humanité qui éclairait :

« Avec une sorte de bonheur imprévu, ces hommes de Lascaux rendirent sensible le fait qu'étant des hommes, ils nous ressemblaient, mais ils l'ont fait en nous laissant l'image de l'animalité qu'ils quittaient. [...] [Ils] l'ont fait en donnant de l'animalité, non d'eux-mêmes, cette image suggérant ce que l'humanité a de fascinant²⁶. »

Quel est cet aspect fascinant ? C'est le fait que l'homme soit né en quittant l'animalité, qui est un monde de désirs désordonnés, de jeux et de plaisirs.

Que signifient ces réflexions pour la compréhension de l'art par Bataille ? D'abord, il faut comprendre que l'homme n'a pas quitté l'animalité par une séparation définitive. Il s'en est différencié en la gardant toujours en vue, en sachant qu'elle est toujours là, bien présente en lui. La fête lui permet de reprendre contact avec ce monde, mais pas seulement la fête, l'art aussi : « [...] l'art, le jeu et la transgression ne se rencontrent que liés, dans un

mouvement unique de négation des principes présidant à la régularité du travail²⁷ ». Le sens de l'art serait donc à trouver dans ce lien avec le monde sacré, entendu au sens de Bataille, que permettent de créer le plaisir et le jeu. Au fond, l'art exprime un moment de transgression. « Toujours la transgression se traduit en formes prodigieuses : telles les formes de la poésie et de la musique, de la danse, de la tragédie ou de la peinture²⁸. »

Encore aujourd'hui, ce serait le sens de l'art. Une bonne œuvre d'art serait celle où le désir de transgression est présent : il s'agit du « [...] sens général que l'œuvre d'art a pour l'humanité²⁹ ».

Qu'en est-il des œuvres contemporaines ? Bataille s'intéresse à cette question dans son deuxième livre sur l'art : Manet.

Manet

Pour Bataille, les toiles de Manet sont un signe d'un changement dans l'histoire de la peinture. Les écoles de peinture classique avaient établi des règles strictes qui permettaient de représenter la majesté du monde avec éclat. Même si la bourgeoisie avait ouvert cette majesté à la discussion, elle n'en avait pas nié l'existence. Le monde demeurait unifié et il existait toujours une grandeur – non plus Dieu, mais l'État, la nature, etc. – qui méritait le respect : « C'est que la peinture, autrefois, qui n'avait nulle autonomie, n'était qu'une partie d'un édifice majestueux, proposant à la foule une totalité intelligible³⁰. » Mais que faire quand les fondements de ce monde s'écroulent un à un ? Manet fut pris dans les incertitudes suscitées par cet effondrement. Celui-ci livra peu à peu l'artiste à lui-même, n'ayant plus de grandeurs à illustrer : « Dans ce désordre d'une émancipation précipitée,

25 Ces descriptions sont l'objet de deux chapitres. Voir BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 43 à 73.

26 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 62.

27 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 41.

28 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 41.

29 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 9.

30 BATAILLE, «Manet», p. 127.

Manet représente la diversité des inclinations divisant la vie livrée à elle-même. Il offre à nos yeux la folle oscillation d'une aiguille aimantée que rien n'oriente³¹. »

Cet état d'autonomie de l'artiste, il le partageait avec l'ensemble de ses pairs, confusément, inconsciemment. Cependant, quels furent les effets de cette situation sur la peinture ? D'abord, celle-ci fut réduite au silence. Elle ne raconte plus rien : elle n'a d'autre signification que celle de peindre. Le sujet du tableau n'a plus d'éloquence. C'est ce qui se révèle dans *Olympia*, la toile qui suscita le rire et la colère du public. Pourquoi ? Manet s'est inspiré de *La Vénus d'Urbin* du Titien, mais il a enlevé aux aspects du tableau leur majesté. Les gestes ne sont plus maniérés, la servante est noire, le chat est noir, le drap est taché, etc. « Le changement est insignifiant, mais il renvoie à la difficulté la plus bizarre, qui jadis parut insoluble : que faire en art des aspects prosaïques de l'homme actuel ?³² » Manet donne une réponse réaliste à cette question. Les « aspects prosaïques » de l'humanité, il faut les présenter tels quels : le tableau ne dit plus rien, que ce qui existe. Bataille résume : « L'*Olympia*, comme la poésie moderne, est la négation de ce monde : c'est la négation de l'Olympe, du poème et du monument mythologique, du monument et des conventions monumentales (qui se réfèrent à la réalité ancienne de la Cité)³³. »

Ainsi, l'artiste est livré à lui-même sans système pour le guider, ce qui signifie par le fait même que la peinture se tait, elle ne dit plus rien. L'autre conséquence de cette situation est que l'art devient la valeur suprême : « L'œuvre d'art prend ici la place de tout ce qui dans le passé – dans le passé le plus lointain – fut sacré, fut majestueux³⁴. » Au fond, l'art reprend la place qui était la sienne au

début de l'humanité dont Lascaux est le symbole. Ici, c'est le *Portrait de Mallarmé* qui témoigne de cette idée. Cette toile n'est pas réaliste comme l'est *Olympia*. Le portrait est ressemblant, mais il s'y produit un jeu des couleurs et des formes. Le jeu, c'est Mallarmé, qui devient comme le symbole du jeu lui-même. L'œuvre d'art expose ainsi ce qu'elle est, un jeu, à travers la figure de Mallarmé. « La subtilité d'un jeu ne devait plus représenter que le jeu lui-même, au sommet du subtil³⁵. »

Les réflexions de Bataille sur la peinture de Manet reprennent des thèmes exposés dans sa pensée sur Lascaux. Si ces deux livres sont cohérents, qu'en est-il du lien qui les unit avec la philosophie nietzschéenne de l'art ?

Un geste nietzschéen ?

Commençons par identifier les ressemblances entre les deux approches de l'art. En premier lieu, on remarque que Nietzsche et Bataille sont fascinés par l'origine de l'art, origine qui jouerait le rôle d'une référence. Il y eut un temps où l'art s'est révélé dans sa vraie nature. Pour Nietzsche, il s'agit de la période tragique chez les Grecs. Pour Bataille, c'est plutôt le début de l'humanité à Lascaux. D'ailleurs, Bataille met en parallèle l'art de Lascaux et l'art grec : « Il y a dans ce sens une secrète parenté de l'art de Lascaux et de l'art des époques les plus mouvantes, les plus profondément créatrices [...] : je songe à l'art de l'Ancien Empire, à l'art grec du VI^e siècle³⁶... » De plus, dans les deux cas, la période phare sert à définir ce qu'est l'art aujourd'hui encore. Nietzsche appelle de ses vœux le retour au tragique tandis que Bataille écrit que l'art a permis et permet toujours de reprendre contact avec le monde sacré qui fait face à l'homme. On le voit, les deux auteurs accomplissent ici un geste semblable.

31 BATAILLE, «Manet», p. 120.

32 BATAILLE, «Manet», p. 143.

33 BATAILLE, «Manet», p. 145.

34 BATAILLE, «Manet», p. 141.

35 BATAILLE, «Manet», p. 162.

36 BATAILLE, «Lascaux ou la naissance de l'art», p. 81.

Un autre aspect de leur travail mérite l'attention : le fait que le fond véritable des choses soit changement, anti-individuation, fusion, etc. Chez Nietzsche, le dionysiaque représente l'Un originaire où se retrouve la force brute. On décèle le pendant de cette idée dans le fait que l'homme de Lascaux aurait découvert, en dehors du monde du travail, un univers sacré, animal et sexuel. Dans les deux cas, l'art véritable autorise une communion avec ce fond inconstant, fougueux et sensuel. Même si la période analysée n'est pas la même – le moment grec chez Nietzsche et le Paléolithique chez Bataille – les deux penseurs découvrent la même vérité sur l'humanité.

Le dernier point de convergence se retrouve dans le fait que les deux philosophes croient apercevoir dans une œuvre contemporaine la présence de ce fond originaire qui ne demande qu'à revivre. Nietzsche, même s'il se rétractera plus tard, verra dans l'œuvre de Richard Wagner le dévoilement d'une musique qui s'alimente davantage que les autres au dionysiaque. Bataille, quant à lui, s'intéressera aux tableaux de Manet chez qui il trouve un retour à l'art pour lui-même, un art délivré des règles canoniques qui lance un pont vers le fond animal de l'humanité : la nudité d'Olympia, l'exécution de l'empereur, le vieux musicien, etc.

Pour conclure, que peut-on dire du trajet parcouru ? D'abord, il semble qu'il soit pertinent de rechercher dans les réflexions de Bataille sur l'art la présence d'ancrages nietzschéens. Comme il s'en réclame dans ses autres écrits, il était justifié de s'intéresser à ce rapport. Si des ressemblances entre les deux gestes ont été identifiées, qu'en est-il des différences ? En d'autres mots, y a-t-il une originalité chez Bataille ? La réponse se doit d'être nuancée. On peut dire que Bataille a appliqué dans ses analyses un schème nietzschéen : le fond véritable de l'art n'est pas dans la raison, mais bien plutôt dans le désordre dionysiaque. En ce sens, il

n'a pas fait œuvre originale. Toutefois, les périodes analysées ne l'ayant pas été par Nietzsche, on peut dire que par ses choix, Bataille ajoute à la pensée nietzschéenne. Cependant, comme dans toute application d'un schème de pensée, on a parfois l'impression, en lisant Bataille, que si les réflexions se tiennent à l'intérieur du schème, elles se coupent parfois de la réalité historique et scientifique. Cela donne parfois aux analyses de Bataille des allures de supputations.

Quoi qu'il en soit, les travaux de Nietzsche et de Bataille auront eu le mérite de dévoiler un sens possible de l'art. Comme le dirait Ricoeur, cela donne à penser...

BIBLIOGRAPHIE

BATAILLE, Georges. «L'art primitif», dans Œuvres complètes I, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 247-254.

BATAILLE, Georges. «Lascaux ou la naissance de l'art», dans Œuvres complètes IX, Paris, Éditions Gallimard, 1979, p. 7-101.

BATAILLE, Georges. «L'expérience intérieure», dans Œuvres complètes V, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 7-189.

BATAILLE, Georges. «Manet», dans Œuvres complètes IX, Paris, Éditions Gallimard, 1979, p. 103-167.

BATAILLE, Georges. «Sur Nietzsche», dans Œuvres complètes VI, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 7-205.

NIETZSCHE, Friedrich. La naissance de la tragédie, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio essais», 32), 1977, 375 pages.

NIETZSCHE, Friedrich. La philosophie à l'époque tragique des Grecs, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio essais», 140), 1975, 245 pages.

² Dostoïevski, Fédor Mikhaïlovitch, *Crime et Châtiment*, vol. 1, traduit par André Markowicz, Éditions Actes-Sud, Collection Babel, France, 2002. P.447.



QU'EST-CE QUE LE MAL RADICAL CHEZ KANT?

par Michaël Magny
étudiant au baccalauréat en philosophie

Introduction

La morale est peut-être le domaine de l'esprit humain où le relativisme ainsi que le dogmatisme sont aujourd'hui les plus puissants, et les plus préoccupants. Certains d'entre nous craignent les hommes qui, se revendiquant disciples de Friedrich Nietzsche (à tort peut-être), se disent par-delà le Bien et le Mal. Ironiquement, ces mêmes gens regardent souvent les Croisades en se réjouissant d'être enfin débarrassés de semblables cultes qui tuaient de prétendus « suppôts du Mal » au nom de leur trop stricte vision du Bien. Où se trouve donc le juste milieu? Comment surpasser les anciennes doctrines morales sans sombrer dans l'amoralité?

Kant avait clos le siècle des Lumières en se faisant le champion de la liberté et en insistant sur la contrainte paradoxalement inhérente à celle-ci, soit la responsabilité impliquée par sa notion de Devoir. Au sein de sa philosophie transcendante où notre Raison a la tâche suprême de porter les jugements qui se traduiront ensuite en actes, il incite ses lecteurs à reconnaître la part d'eux-mêmes qui est universelle (c'est-à-dire, qui se retrouve chez tout autre être humain), et à agir « de sorte que la maxime de leur action puisse être érigée en loi universelle pour l'humanité » à l'aide

de l'outil propre au genre humain, soit la Raison elle-même. Pour Kant, une action véritablement bonne est une action dictée par l'obéissance à cette loi morale par excellence, principe moral derrière tous les principes moraux, qu'il nomme « impératif catégorique ». Or, si Kant ne pose pas les hommes par-delà le Bien et le Mal et ne les invite pas à adopter une telle perspective, que peut bien représenter le Mal à ses yeux? S'il postule un Dieu à toute fin pratique, postule-t-il un Diable également?

Dans son œuvre intitulée *La Religion dans les limites de la Raison*, Kant s'exprime longuement sur le thème du mal radical ainsi que sur la nature humaine. Il en conclut que la source du mal est un penchant, c'est-à-dire la possibilité chez un individu d'avoir une inclination compte tenu de son libre-arbitre. Si certains hommes peuvent avoir un penchant naturel pour la raison, ou directement pour l'action noble et généreuse, d'autres vont plus volontiers vers les gestes égoïstes ou irréflechis : Kant parlera des premiers comme de bons cœurs et de belles âmes, et des seconds comme de mauvais cœurs, dans lesquels se retrouvent une faiblesse que nous nous devons de vaincre.

Le présent travail a pour but d'exposer en vulgarisant, tout en restant le plus fidèle possible à

l'idée, cette faiblesse dont Kant distingue trois degrés, avant d'expliquer une méthode proposée par Kant pour la combattre (en nous-mêmes d'abord, puis, peut-être, chez autrui), et de livrer la résonance de son discours dans mon esprit ainsi que les critiques que je crois devoir en faire.

La faiblesse du cœur en trois degrés

Tous les degrés de cette faiblesse du cœur ont en commun d'être diverses inclinations d'un seul et même penchant portant vers la non-réalisation de la raison, qui est droiture. Petite parenthèse, j'aimerais souligner l'aspect métaphorique de ce propos kantien, qui n'est pas dans les habitudes d'écriture de l'auteur à proprement parler, mais qui, aux yeux d'un spécialiste de Kant, signifierait certainement quelque chose.

Comme Kant l'explique en introduction à sa section « Du penchant au mal dans la nature humaine », un penchant est une disposition naturelle, une condition de possibilité à l'action morale déduite de notre liberté, car si celle-ci est précisément ce qui permet à l'homme d'être bon en choisissant librement l'obéissance aux impératifs de la raison, elle permet également le choix de ne pas s'y résoudre. L'inclination est l'accomplissement d'un penchant, l'actualisation de cette possibilité, par le choix. C'est en ayant d'abord compris ces deux concepts fondamentaux qu'on peut ensuite suivre le fil de la déchéance morale selon Kant.

La fragilité :

Le moindre degré de la faiblesse du cœur, qui s'avère être le moins condamnable et le moins difficile à redresser, est celui que Kant nomme la fragilité du cœur. L'homme de cette faiblesse connaît son devoir et en a la pleine volonté, mais il est incapable, dans la pratique, d'accorder ses actions à l'impératif catégorique. Kant nous en dit ceci :

En premier lieu, la fragilité (*fragilitas*) de la nature humaine est même exprimée dans la plainte d'un Apôtre : « J'ai bien la volonté, mais l'exécution fait défaut » ; ce qui revient à dire : Je prends le bien (la loi) pour maxime de mon libre arbitre, mais ce bien qui est objectivement, dans l'idée (*in thesi*), un mobile invincible, est, subjectivement (*in hypothesi*), quand il faut suivre la maxime, dans la pratique, le plus faible mobile (comparé à l'inclination).

Pour exemplifier ce phénomène, imaginez un homme âgé mourant de faim qui verrait une enfant dans une condition similaire à la sienne. N'ayant aucune nourriture pour lui-même, il serait donc incapable d'en offrir à l'enfant. Nous pourrions arguer que rien ne l'empêche de quérir de l'aide pour cette petite, sinon bêtement pour lui-même, mais le vieillard s'y refuse, ayant déjà tenté le coup sans succès ou, simplement, n'y pensant pas.

Dans une telle situation, l'agent souhaite remplir son devoir moral, mais il n'a ni les moyens, ni l'esprit suffisamment ingénieux pour trouver un moyen d'agir moralement. S'il abdique, il accepte son incapacité comme étant plus grande que son devoir, et représente parfaitement cette fragilité du cœur dont nous parle Kant.

L'action morale n'est facile que si l'individu se trouve dans le Souverain Bien, ayant pour lui-même tout le nécessaire et pouvant user du moindre surplus pour combler, avec désintérêt, les besoins d'un autre être digne, le rapprochant à son tour du Souverain Bien. Or, un individu bien intentionné qui serait lui-même dans le besoin risque d'avoir beaucoup de difficulté à sacrifier une partie de ce qu'il possède, fût-ce simplement une part de son temps. Pourtant, quiconque se laisserait arrêter par cette difficulté ne serait pas moral, malgré sa bonne intention.

L'impureté :

Le degré intermédiaire de la faiblesse du

cœur chez Kant est ce degré où l'agent moral fait appel à d'autres motivations en plus de la loi morale, ne la jugeant pas suffisante à elle seule pour motiver l'action. Si, au stade précédent, l'intention était pleinement morale mais le geste ne suivait pas, ici, le geste peut être conforme au devoir sans pour autant être posé par devoir, ce que la moralité (kantienne) exige. Il s'agit alors de ce que Kant nomme une impureté du cœur :

En second lieu, l'impureté (*impuritas*, *improbitas*) du cœur humain consiste en ce que la maxime, tout en étant bonne quant à l'objet (quant à l'intention que l'on a de mettre la loi en pratique), et peut-être même assez puissante pour qu'on passe à l'acte, n'est pas cependant mora-lement pure, c'est-à-dire n'a pas, comme ce devrait être, admis en elle la loi morale seule comme mobile suffisant, mais a encore besoin le plus souvent (peut-être toujours) que d'autres mobiles se joignent à celui-ci pour déterminer le libre arbitre à ce qu'exige le devoir. Autrement dit, l'impureté consiste en ce que des actions conformes au devoir ne sont pas accomplies purement par devoir.

Le penchant naturel cherche ici à faire cohabiter, au sein d'une même action, l'impératif catégorique et l'impératif hypothétique qui sont pourtant antithétiques. Pour offrir encore des exemples, figurez-vous un chrétien qui est charitable afin de gagner son ciel, ou une adepte de la Wicca qui croit en la loi du retour : leurs gestes n'exigent peut-être pas une rétribution immédiate, mais ils les posent tout de même dans l'attente d'une rétribution future.

Les bonnes âmes et les hommes vertueux usant convenablement de leur raison sont, selon Kant, rigoureusement altruistes. Les religions et les superstitions étant au mieux des discours pouvant convaincre les égoïstes qu'il serait favorable pour eux de se conformer au Devoir, on ne saurait parler d'actions véritablement morales de leur part. Il peut paraître étonnant que cette faiblesse soit jugée par Kant plus grave que la première

puisque'elle a le mérite d'avoir des conséquences positives sur l'entourage de l'agent moral, mais souvenons-nous que la morale kantienne priorise l'intention sur les conséquences.

La méchanceté (corruption), ou le mal radical :

La faiblesse la plus profonde qui puisse se rencontrer dans le cœur d'un être humain est la méchanceté du cœur, l'inclination définitivement contraire au désintéret. Elle est systématiquement intéressée et ne cherche d'aucune façon à ce que l'agent lui-même ou autrui s'approche du Souverain Bien. Kant la nomme également « corruption » du cœur :

Enfin, la méchanceté (*vitiositas*, *pravitas*) ou, si l'on aime mieux, la corruption (*corruptio*) du cœur humain est le penchant du libre arbitre à des maximes qui subordonnent les mobiles tirés de la loi morale à d'autres mobiles (qui ne sont pas moraux). Elle peut encore s'appeler la perversité (*perversitas*) du cœur humain, parce qu'elle pervertit l'ordre moral relativement aux mobiles d'un libre arbitre, et si malgré cela des actions (légales), bonnes au regard de la loi (*gesetzlich gule*), peuvent toujours être faisables, il n'en est pas moins vrai que la manière de penser est ainsi corrompue dans sa racine (pour ce qui est de l'intention morale) et que l'homme est par là marqué comme méchant.

Pour proposer quelques derniers exemples, il peut s'agir d'un être humain qui choisirait librement de tirer profit d'une personne qu'il serait en mesure d'aider, d'un psychopathe convaincu qu'il fait le Bien en tuant de manière irréflichte toutes les prostituées ou d'un manipulateur qui ne saurait vivre autrement que grâce au travail d'autrui (j'avoue avoir ici une pensée pour bon nombre de politiciens). Toute fin égoïste et toute utilisation d'un autre agent moral (être humain) comme un simple moyen est un acte jugé immoral au tribunal de la raison que tout être

humain digne possède en lui.

Je trouve étrange que Kant emploie à la fois le mot méchanceté et le mot corruption, sans distinction. Le premier terme, très clair, fait porter l'entière responsabilité de l'immoralité à l'homme de cette inclination ; le second cependant implique que le cœur fut corrompu par autre chose. À moins que Kant n'entende par corruption un cœur qui cherche à corrompre les autres (auquel cas, il ne s'agirait plus d'une propriété objective du cœur, mais bien d'une intention de celui-ci qui est pourtant ce grâce à quoi nous avons nous-mêmes des intentions, ce qui est une hypothèse à rejeter en vertu de sa logique même), il faut supposer une source de corruption extérieure à l'homme, face à laquelle cette faiblesse de cœur serait l'absence totale de résistance.

Ce qui peut également paraître étonnant (mais qui ne l'est pas, après mûre réflexion), c'est que Kant n'accuse jamais les pathologies d'être responsables du mal moral. L'homme en tant qu'être libre et rationnel est entièrement responsable de son action et des inclinations qu'il possède : la faim et la soif n'étant pas de mauvaises choses en elles-mêmes parce qu'absolument nécessaires à la vie, elle-même nécessaire à la raison, peuvent servir d'excuses à l'immoralité mais n'en seront jamais de véritables explications. L'attachement à notre corps matériel n'est donc pas la cause de nos vices et ne peut être la source de la corruption postulée plus haut. Au début de la seconde partie de son livre, « De la lutte du bon principe avec le mauvais pour la domination sur l'homme », Kant nous indique ceci :

Il ne faut donc pas s'étonner de voir un Apôtre nous dire que cet ennemi invisible, que nous connaissons seulement par les effets qu'il a sur nous, par la corruption des principes, est un esprit mauvais existant hors de nous « nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang (les inclinations naturelles), mais contre des princes et des

puissances - contre les mauvais esprits ». En employant ce terme, il ne semble pas avoir eu en vue d'étendre notre connaissance au delà du monde sensible, mais seulement de rendre intuitif pour l'usage pratique le concept d'une chose insondable pour nous (...).

D'où un certain constat : la raison pratique postule également «de mauvais esprits», dont on peut supposer, à toute fin pratique encore une fois, que le diable est le plus terrible ou le plus originel.

Répondre par le stoïcisme

Suite à cette longue démonstration de ce que Kant propose comme étant le mal radical et ses divers degrés dans le cœur des hommes, il souligne qu'il est autant de notre devoir de lutter contre ce mal que d'assurer les conditions d'épanouissement du bon penchant de chaque individu. Pour ce faire, il prend en exemple les Stoïciens et leur vertu de courage qui nécessite un adversaire face auquel être courageux. Il leur reproche cependant d'avoir visé le mauvais ennemi, c'est-à-dire les pathologies et autres faiblesses du corps. Kant nous rappelle que l'ennemi est invisible et derrière la raison, contre lequel le retour sur soi est, tout autant que contre les passions du corps, une attitude gagnante.

Kant reproche finalement aux Stoïciens leur quiétude face à un Ordre du monde, leur acceptation des vices de leurs semblables comme participant nécessairement à ce grand Cosmos incompréhensible, et leur passivité non pas empirique, mais rationnelle. D'un autre côté, reconnaissant lui-même comme nécessaire le postulat d'un Dieu, il en constate certainement déjà l'idée chez ces penseurs d'une religion véritable, sans culte ni croyance autre qu'un Cosmos, un Ordre naturel.

Donc, sur la base de cette vertu de force et de courage, il faut néanmoins reconnaître un certain manichéisme (comme l'indique le titre de la seconde section de la seconde partie de son œuvre « De la prétention du mauvais principe à la

domination sur l'homme et de la lutte des deux principes l'un contre l'autre ») chez les hommes libres dû au simple fait qu'ils peuvent choisir l'action morale ou non. Or, dans notre combat contre notre mal radical, il faut garder plus que jamais la loi morale à l'esprit pour ne pas devenir nous-mêmes ce mal que nous combattons.

Réflexion personnelle (conclusion) :

Petite parenthèse : si Sartre présentait sa théorie comme l'unique position athée cohérente (et basée elle aussi sur la liberté, qui plus est), Kant a, à l'intérieur de *La Religion dans les limites de la Raison*, proposé ce qui me semble être l'unique position religieuse cohérente, si inspirée du christianisme soit-elle.

Or, ceci étant dit, j'ai un fort penchant vers la philosophie stoïcienne survolée précédemment, et une inclination certaine pour son aspect déterministe, qui est précisément ce que rejette Kant.

Le fait est, pour opposer la raison pure à la raison pratique, que nous ne pouvons avoir de certitudes quant aux motivations et inclinations d'un autre individu que « soi » : peut-être avons-nous tous les critères pour juger en nous-mêmes de la moralité de notre action, soit la raison et son impératif catégorique, mais notre raison ne peut nous garantir que l'individu qui nous fait face n'agit pas également selon ce que lui dicte sa raison, bien qu'il ne soit pas entièrement en accord avec nous. Peut-être même n'en est-il pas pourvu : rien ne nous permet de le jurer.

Considérer autrui comme une fin peut également impliquer que sa finalité n'est pas identique à la nôtre, ou que nous pouvons être moins près du meilleur usage de la raison que lui ne l'est. Ces tergiversations n'étant pas forcément des plus constructives, il me convient de considérer le monde comme un tout ordonné (à la manière des stoïciens), à la stricte exception de moi, que je suis responsable d'ordonner moi-même (ce sur quoi je suis entièrement d'accord avec Kant) pour

atteindre le Souverain Bien. Autrui serait pour moi-même une volonté du monde, tout comme je le serais moi-même pour autrui : nul accès aux noumènes.

Sous un angle politique, je suis entièrement d'accord sur le fait qu'un postulat de Dieu est utile pour offrir (en aucun cas imposer) à ceux que nous croyons égoïstes une option qui pourra les convaincre de réduire leurs méfaits afin de maintenir un climat social où l'exercice de l'excellence humaine peut se faire.

Au final, ce que j'ai lu de Kant ne m'a pas encore sorti de mon scepticisme ni convaincu de l'existence d'une liberté a priori chez l'homme, mais je ne suis pas entièrement fermé à l'idée, et je reconnais aisément la force de ses thèses ainsi que le doigté logique et argumentatif dont il use pour les défendre. Peut-être ne l'ai-je pas encore suffisamment lu pour saisir le panorama de sa raison pratique en entier.

Bibliographie :

L'essentiel de mon travail est axé sur la première et deuxième partie de *La Religion dans les limites de la Raison* de Kant, tel que trouvé en ligne au http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/religion_limites_raison/kant_religion.pdf. Pour faciliter ma compréhension du texte, j'ai utilisé les notes des cours d'Éthique fondamentale de Stéphane Courtois (PHII 102-00), Philosophie moderne II de Félix de la Durantaye (PHII 103-00) ainsi que les notions sur la *Critique de la raison pratique* vu lors du cours de Kant donné par Claude Thérien (PHII 132-00). Ma propre perspective sur l'auteur est grandement influencée par mes lectures de Nietzsche (principalement *Par delà le Bien et le Mal*), Marc-Aurèle et Machiavel, mais surtout, « Sapere aude », j'ai encore osé penser par moi-même.



MAGNYSMES

COMPILATION DE CITATIONS ET DE PROVERBES

par Michaël Magny
étudiant au baccalauréat en philosophie

Des stoïciens : préférer mourir de faim que vivre dans l'opulence imméritée.

D'Aristote : la recherche de la cause première est une cause perdue.

De Descartes : ne se rendre qu'à l'évidence.

Si tu craches en l'air, ça te retombe dessus : si tu passes ta vie à cracher en l'air, apprends à apprécier la pluie.

Quelle cruauté envers mon fils de l'avoir livré à ce monde auquel je ne crois pas, mais quelle bonté envers ce monde de lui avoir offert mon fils en qui je crois.

L'avenir appartient à ceux qui se lèvent tôt, le passé, peut-être à ceux qui se couchent tard, mais que font donc les maîtres du présent ? Ils ne dorment pas !

Qu'est-ce que la fierté, sinon de l'orgueil justifié ?

On va tous mourir, mais pas de panique : on va vivre avant.

Une santé mentale sur le point de craquer est-elle en fait au bord de l'éclosion ?

Le Surhomme : quelqu'un tout entier pétri de cette dangereuse ambivalence que l'on nomme

«potentiel».

La subtilité des philosophes : «Je suis (du verbe suivre, bien sûr) un sage.»

Avis à tous les blasés, victimes du désenchantement du monde : ce monde attend toujours d'être conquis.

La différence entre un homme grand et un grand homme : l'un fait plus de six pieds, l'autre se moque de sa taille.

L'erreur est d'avoir fait de Dieu un Père Noël pour adultes. "Sois sage toute l'année, tu auras des cadeaux." "Sois sage toute ta vie, tu iras au paradis." Même salade. Par contre, une vie de sagesse mène quand même au bonheur : être apprécié par ses pairs est un bien inestimable.

Dans leur quête de la Vérité, les philosophes oublient souvent la valeur du secret.

Faut-il choisir pour mentor un mauvais menteur ?

Des sceptiques : prouvez leur qu'ils ont tort de ne pas chercher à avoir raison.

Rien n'est plus lucide que de reconnaître sa naïveté, et rien n'est plus naïf que de se croire lucide.

Si tu veux être entendu, monte dans les aigus. Pour

être écouté, il faut rester dans les graves.

Le proverbe corrompu : cent fois au lendemain remettez votre ouvrage.

C'est une grande tragédie lorsque, après avoir attendu fort longtemps le moment opportun, l'on finit par en dire "et tant pis s'il ne vient jamais".

Au bord de la noyade, il est parfois préférable de toucher le fond afin de mieux se propulser vers la surface.

Les hommes qui sont bons au fond sont trop souvent des hommes profonds.

Que ceux qui font un mal nécessaire cessent de s'en faire avec l'enfer.

Un poète n'a que deux choix : être inspiré, ou expirer.

Des moralistes : ils ont cru faire leur devoir en donnant des leçons.

Tenter d'être original n'a rien d'original : soyez vous-même, presque personne ne le fait.

Un mauvais politicien aide ses amis ; un bon politicien devient l'ami de ceux qu'il aide.

C'est prouvé : 100% des gens qui respirent meurent. «Vite ! Faut arrêter ça !»

Souhaiter la mort est un terrible manque de savoir vivre.

La vie est dure, d'où l'importance d'être facile à vivre.

L'amour véritable se moque de la réciprocité et de l'équivalence.

Réfléchir comme un miroir : renvoyer un reflet fidèle, mais inverse.

Deux miroirs qui se font face : voilà l'infini.

Une médaille, deux revers, une infinité de perspectives. Un objet, deux miroirs, une infinité de reflets.

Mathématique : dire que l'infiniment petit est égal à 0, n'est-ce pas dire qu'il n'y a rien d'infiniment petit ?

Si tu ne trouves pas la raison pour laquelle tu vis, trouve la manière dont tu souhaites mourir.

Ceux qui haïssent ce monde sont précisément ce qui rend ce monde digne de haine.

Paradoxe anthropologique : afin de se conserver, il faut s'adapter.

Une identité qui se cherche est une identité en pleine évolution.

Les tranches de vie sont ces moments qui laissent des cicatrices.

Quelqu'un d'exigeant envers lui-même n'aura rien à exiger des autres.

LÉON BLUM [1872-1950], UN RÉVOLUTIONNAIRE TOUJOURS ACTUEL

**BIOGRAPHIE D'UN THÉORICIEN DU SOCIALISME
ET COMMENTAIRE DE SON TEXTE POUR ÊTRE
SOCIALISTE (1919)**

par Jean-François Veilleux
étudiant à la maîtrise en philosophie

On est socialiste à partir du moment où l'on a senti que ce soi-disant ordre des choses était en contradiction flagrante avec la volonté de justice, d'égalité, de solidarité qui vit en nous.

- Léon Blum

Depuis l'émergence de la démocratie dans la Grèce antique, nombreux sont les hommes qui ont donné leur vie pour la politique, non pas pour s'enrichir, mais bien pour s'efforcer d'améliorer la qualité de l'existence de leurs semblables. Mais c'est particulièrement dans la décennie 1830-1840 qu'émergera le concept de « socialisme », une doctrine humaniste critiquant la société libérale-capitaliste naissante. Avec la proclamation du suffrage universel en 1848, l'humanité assistait enfin aux balbutiements du développement de la pensée socialiste, lorsque des mouvements révolutionnaires prirent de l'ampleur en France et en Europe centrale en réintégrant le politique dans les discours et les débats. Désormais, la République et la Démocratie ne faisaient plus qu'un avec l'idéal socialiste.

En France, la tradition socialiste regorge de militants et d'idéologies diverses allant en ce sens, afin de libérer l'Homme et de construire pour tous

un avenir meilleur, toujours plus libre et plus vrai, chacun ayant sa propre idée de la révolution à mener : de l'utopie du comte de St-Simon à Louzon, en passant par Charles Fourier, Étienne Cabet, Auguste Blanqui, le très libertaire Proudhon, Louis Blanc, Benoît Malon, Lucien Herr, Charles Andler, George Fauquet, Jean Jaurès, Jules Guesde, J. Allemane et même K. Marx – dont les nombreux passages à Paris marqueront à jamais sa philosophie.

Il faut également mentionner Léon Blum, un écrivain et homme politique français qui marquera les esprits lorsque la France traversera ses plus beaux comme ses pires moments au début du XXe siècle. Après une courte biographie s'arrêtant à la parution de son ouvrage *Pour être socialiste*, que nous commenterons en précisant d'abord le contexte de sa rédaction, ce court écrit propose d'analyser les conséquences et l'application de la pensée de Blum dès 1919, au fil du reste de sa vie, et par la suite pour la pensée socialiste et ce,

jusqu'à aujourd'hui.

Biographie d'André Léon Blum (partie 1)

Né à Paris le 9 avril 1872, fils de commerçant, il fit des études au Lycée Henri IV, où il rencontra l'écrivain André Gide. Léon Blum publie ses premiers poèmes à l'âge de 17 ans, dans un journal créé avec Gide en 1889. Entré à l'École normale supérieure, où il est influencé par Lucien Herr, il est licencié en Lettres en 1891 pour devenir fonctionnaire. Dès l'année suivante, il collabore à la Revue blanche, où il débute dans la critique de théâtre puis par l'écriture d'articles littéraires (le portrait est tiré de cette revue en 1900). Le metteur en scène et professeur Jean-Laurent Cochet estime qu'il est « [...] le critique le plus intelligent de son époque¹ ». Puis, licencié en droit à la Sorbonne deux ans plus tard, en 1894, Blum devient fonctionnaire en décembre 1895, nommé Auditeur au Conseil d'État, âgé seulement de 23 ans !

Blum fait ses premiers pas en politique lors de l'affaire Alfred Dreyfus (1894-1906), pour qui il prend parti, car étant lui-même juif par sa mère (originaire de Westhoffen), il combat ainsi l'antisémitisme qui règne alors en Europe. Cette action provoqua, dit-on, sa rupture avec Maurice Barrès, qu'il considérait jusqu'alors comme son maître en littérature. Toutefois, c'est à cette époque, plus précisément en 1897, qu'il rencontra l'exceptionnel militant socialiste Jean Jaurès, que Blum admire profondément. Peu après, en 1899, il adhère à la Section Française de l'Internationale Communiste (SFIO). À 30 ans, en 1902, il entre au Parti socialiste français, cofondé et dirigé par Jaurès cette année-là, et travaille avec lui en 1904 en cofondant le journal l'Humanité.

Par la suite, il publie *En lisant : réflexions critiques* (1906), *Au théâtre en quatre volumes* (1905-1911), *Du mariage* (1907), dans lequel il se

prononce pour la liberté amoureuse avant le mariage, ce qui fit évidemment scandale, et en 1914, une biographie de l'écrivain Stendhal. En août 1914, Blum devient chef du cabinet du socialiste Marcel Sembat, ministre des Travaux publics, malgré son absence au sein des débats du Parti socialiste depuis 1905. Ainsi, pendant les deux premières années de la guerre 1914-18, Blum fait partie du gouvernement de l'Union Sacrée dans le Cabinet Viviani, jusqu'à la démission de Sembat en décembre 1916. Blum retourna travailler au Conseil d'État, une carrière presque ininterrompue qui totalisera 25 ans de sa vie, où il atteignit la plus haute fonction, celle de Maître des Requêtes.

Grand humaniste et défenseur actif des idées de Jean Jaurès – leader respecté des socialistes et partisan de la paix, assassiné au café du Croissant à Paris de deux balles de revolver le 31 juillet 1914 par un nationaliste², la veille de la déclaration de la Grande Guerre – Blum, alors âgé de 45 ans, participe en 1917, lors du 3e anniversaire de commémoration de la mort de son grand ami, à la mise en place de la société des amis de Jean Jaurès, prononçant un discours remarqué qui sera immédiatement édité en brochure.

En 1919, sa collaboration continue à l'Humanité témoigne de son intention de s'engager désormais dans les débats internes du Parti socialiste. En effet, le programme d'action qu'il rédige à l'occasion du congrès extraordinaire d'avril 1919 de la SFIO et le discours qu'il prononce donnent lieu à deux publications. C'est également vers la fin de l'année 1919 que paraît la brochure *Pour être socialiste*, peu avant les élections législatives.

Présentation de l'œuvre et contexte historique

Dédié à son fils, et édité par la Fédération nationale des jeunesses socialistes, le tirage initial de

¹ http://fr.wikipedia.org/wiki/Léon_Blum

² Le 28 juillet 1914, la SFIO publie un manifeste disant « A bas la guerre ! Vive la république sociale ! Vive le socialisme international ! ». Ainsi, les socialistes étaient tous à ce moment-là fermement contre la guerre.

la brochure *Pour être socialiste* était de 20 000 exemplaires.³ Rédigé en septembre 1919, quelques semaines seulement avant la campagne électorale, ce court écrit est, selon Jean Lacouture, une « [...] défense et illustration de la doctrine jaurésienne : une sorte de bréviaire⁴ ». Divisé en sept courtes parties, que nous analyserons, le texte de Blum répond à des interrogations ou s'emploie à définir certains contextes sociopolitiques et historiques qui ont mené au socialisme ou qui y mèneront inévitablement, éclairant ainsi les bases d'un programme qui se veut entièrement universaliste, pacifiste et rassembleur.

Toutefois, avant de préciser et de résumer le contenu des sept parties de la brochure, un court éclaircissement du contexte politique de l'époque est nécessaire pour mieux cerner la démarche de Léon Blum, qui veut définir l'essence du militant socialiste et l'avenir moribond du capitalisme. Ensuite suivra la seconde partie de la biographie de l'auteur.

Septembre 1919. La Première guerre mondiale s'achevait à peine un an auparavant, dans un carnage épouvantable et totalement inhumain. Neuf millions de morts et 19 millions de blessés, majoritairement des soldats : du jamais vu. Les pays d'Europe, dont l'Allemagne est la grande perdante, pleurent et enterrent leurs disparus et créent la Société des nations.

Entretemps, en Russie, la Révolution de février 1917 à Petrograd met fin au règne du tsar Nicolas II, qui abdique le 16 mars, et la Révolution d'octobre, menée par Lénine (auteur de *Que faire ?* et *L'État et la Révolution*), est un succès qui inspire les nombreux socialistes révolutionnaires.

L'enthousiasme se généralise dans le but d'établir un nouvel ordre du monde, contre « l'impérialisme, stade suprême du capitalisme⁵ », selon la formule de Lénine, et en faveur d'une révolution socialiste sur l'ensemble du territoire européen, étant donné l'imminence de la décomposition du capitalisme. Le mouvement bolchévique, désormais au pouvoir, est en pleine expansion. En mars 1919, Lénine (49 ans) et d'autres leaders bolcheviques créaient la 3^{ème} Internationale à Moscou, alors que l'Armée rouge, dirigée alors par Trotski (40 ans), défend victorieusement les intérêts des révolutionnaires russes.

En Italie, Benito Mussolini (36 ans) fonde son parti fasciste en 1919, à Milan, alors qu'en Allemagne, c'est la proclamation de la République de Weimar, sa première expérience démocratique. En septembre, un certain Hitler (30 ans) joint les rangs du Parti ouvrier allemand, qui est également créé cette année-là... Partout, le fascisme prend de la puissance. Au même moment, en France, le Parti socialiste est lui aussi en pleine expansion : de 40 000 adhérents en 1917, il passe à 180 000 lors du Congrès de Tours en 1920, alors que la Confédération Générale du Travail (CGT) passe de 400 000 à 1 200 000 membres⁶ !

Malgré l'optimisme chez les socialistes, la division s'établit rapidement entre les différentes idéologies et mouvements de gauche. Par son écrit, Blum tente alors de saisir sa chance pour rassembler un maximum possible de militants, désirant abattre les frontières, les blocages et les préjugés. Par un appel à notre « esprit libre⁷ » et à notre conscience vers « [...] une entière foi dans la sincérité de l'homme » afin de créer une société meilleure.

3 Cette brochure sera constamment rééditée par la SFIO (en 1938 paraît à la Librairie Populaire la 15^e édition, 150 e mille). Rééditée à de nombreuses reprises après la guerre (Éditions de liberté [1944], Librairie des Municipalités [1954 et 1966]), sa dernière édition connue est celle de 1982 (Éditions Jannink, Paris).

4 LÉON BLUM, Seuil, 1977. <http://www.lours.org/default.asp?pid=292>

5 Titre du septième chapitre d'un ouvrage publié en 1916, ouvrage fondamental du marxisme analysant le mode de production capitaliste à l'époque impérialiste, celle "des guerres et des révolutions". <http://www.marxists.org/francais/lenin/works/1916/vlimperi/vlimp7.htm>

6 ANDRÉ PHILIP, *Les Socialistes*, Éditions du Seuil, collection « politique », 1967, p. 57.

7 Toutes les citations pour la partie suivante sont issues de la même source, la brochure de Léon Blum, disponible partout sur Internet.

Les 7 parties de la brochure socialiste de Léon Blum

1- De quoi est né le socialisme ?

D'emblée, Léon Blum considère que les notions de justice, d'égalité et de solidarité humaine sont des sentiments naturels avec lesquels nous naissons. Tous et toutes savent, avant même d'avoir appris quelque chose, simplement

« [...] par un instinct qui est l'héritage de nos ancêtres, que nous apparaissions tous en ce monde égaux, avec le même droit à la vie, avec le même droit au bonheur, avec le même droit de jouir des richesses indivises (sic) de la nature et de la société. Nous savons qu'il doit exister un rapport permanent, équitable entre nos droits et nos devoirs, entre notre travail et notre bien-être. Nous sentons que notre bonheur n'est pas indépendant de celui des autres hommes [...] ».

En d'autres mots, adhérant aux thèses de Rousseau, l'homme est libre et bon par nature et il est l'égal de tous ses semblables. Chacun doit travailler au « [...] bonheur commun et à la justice future [...] », non seulement pour le bien de l'humanité, mais par pure authenticité et par fidélité à notre essence brute, loin d'être aussi égoïste que l'on pourrait le penser.

Le problème pour Blum, c'est que « la société où nous vivons est tout entière fondée sur le privilège [...] » et de là naît le socialisme, de la colère issue des « [...] spectacles intolérables : la misère, le chômage, le froid, la faim, alors que la terre, comme l'a dit un poète, produit assez de pain pour nourrir tous les enfants des hommes ». En d'autres mots, le socialisme représente cette envie profonde de rétablir une politique collectiviste, humaniste et entièrement solidaire pour rétorquer aux exploités du genre humain, par des valeurs qui sont pour lui « les plus nobles » : la justice, la moralité humaine, la pitié et la sympathie.

Blum conçoit que le socialisme est une idéologie très vieille qui s'inscrit dans l'histoire sous différents noms et qui est présentée par différents acteurs, issue autant de la Révolution française de 1789, de la Révolution de 1830 ou de celle 1848 que de la Commune de Paris de 1871. Chose certaine, c'est que « [...] la foi socialiste est la seule forme de cet instinct universel qui réponde exactement aux conditions actuelles de la vie sociale, de la vie économique. [...] Le socialisme est donc une morale et presque une religion, autant qu'une doctrine. » En fait, c'est un remède contre la société basée sur la lutte des classes, où la balance de la justice penche du côté des « [...] possédants, ceux qui détiennent le capital et les moyens de production créés par la nature [...] », plutôt que du côté des « [...] prolétaires, ceux dont la propriété consiste uniquement dans leur force personnelle de travail ».

2- Pourquoi est-on socialiste ?

De ce simple constat du déséquilibre dans le partage des ressources, Blum précise que l'on devient socialiste au moment où l'on prend conscience de cette inégalité et de cette injustice créées par les hommes et que nous décidons d'y remédier « [...] à partir du moment où l'on a senti que ce soi-disant ordre des choses était en contradiction flagrante avec la volonté de justice, d'égalité, de solidarité qui vit en nous. » Pour lui, nous devenons socialistes quand nous affirmons que cette loi du genre humain, issue de l'ère industrielle et des progrès du machinisme, qui entre aussitôt en contradiction avec la vie et « [...] que ni notre raison ni notre cœur n'acceptent plus [...] », peut et doit être abolie et substituée.

Le problème réside également dans le fait que non seulement notre « [...] salaire ne représentera jamais la valeur entière de notre travail [...] », mais qu'une minorité de personnes s'autorise en plus à garder un profit sur nos

propres efforts. Blum croit que c'est parce que l'être humain trouve cela injuste et parce que cela ne peut plus durer que nous devenons ce qu'il appelle, évidemment, un socialiste. En ce sens, il rappelle que les Révolutionnaires de 1789 ont voulu instaurer l'égalité des citoyens. « La société doit consacrer leur égalité naturelle. [...] Fils de possédant ou fils de prolétaire, les hommes naissent tous libres, tous égaux. Pourquoi la société livre-t-elle les uns aux autres, asservit-elle les uns aux autres, exploite-t-elle le travail des uns au profit des autres ? »

Sans détours, le socialisme décrit par Blum est à l'heure du rétablissement de la justice, car ni le rôle, ni « [...] la tâche qui convient à nos facultés [...] » que la société nous octroie ne permettent d'acquiescer à un tel égarement moral. Cette malhonnêteté abusive de la part des possédants à vouloir diriger les autres est totalement inacceptable. La nécessité d'avoir des hommes au travail ne peut consentir à l'exploitation de l'homme par l'homme, car la médiocrité, dit Blum, n'est pas concomitante à la pauvreté ou le talent avec la richesse. En conséquence, le « droit de naissance » ne peut défendre une hiérarchie !

3- La véritable égalité

Par contre, transformer un pauvre en patron et un bourgeois en prolétaire n'est pas non plus pour Blum la « véritable égalité ». Sachant que « [...] le capital se transmet indéfiniment alors que nulle qualité du corps et de l'esprit n'est nécessairement héréditaire [...] », il refuse irrémédiablement ainsi toute tentative de préserver l'état actuel des choses. Pour lui, « [...] la véritable égalité consiste dans le juste rapport de chaque individu d'où qu'il soit né, avec sa tâche sociale. Certes, le socialiste ne nie pas cette donnée brutale : l'inégalité naturelle, l'inégalité de la force, de la santé, de l'intelligence entre les individus. » Avec lucidité, il consent l'existence de l'inégalité naturelle des hommes, mais cela n'empêche pas

l'égalité juridique, politique, sociale et économique de tous les êtres humains.

Le véritable socialiste ne nie pas non plus l'intelligence ou les progrès de la science et de la technologie, mais comme la théorie de Marx, on doit les utiliser pour libérer l'homme. De plus, dans la théorie de Blum, la répartition des tâches ne doit en aucun cas introduire l'« [...] idée de hiérarchie et de subordination [car] tous les travailleurs nous apparaissent égaux et solidaires devant le même devoir. » Ensuite, il ne suffit pas de croire que le travail s'arrête à la simple rémunération de celui-ci, car le travail doit plutôt trouver son accomplissement et son épanouissement « [...] dans l'intérêt de la collectivité tout entière. » Si « [...] tous s'efforç[er]ent vers le même objet, qui est l'égal bien-être et le bonheur commun des hommes [...] », ainsi seulement une société juste et entièrement libre pourra enfin être établie.

4- De quoi est fait le capital ?

Désirant remplacer le règne du privilège et du hasard par celui de la justice et de la raison, Blum nomme d'abord cette nouvelle société égalitaire la « République du Travail », là où les distinctions sociales n'existent pas, au profit d'une meilleure répartition professionnelle. En effet, comme l'abolition du rang social issu de la naissance est envisagée, c'est « [...] l'aptitude personnelle, propre à chaque individu, naissant et s'éteignant avec lui [...] » qui va prévaloir, plutôt que la division en couches sociales qui a pour principe le capital.

En ce sens, distinguant le capital chimérique et le capital réel, il prend soin de rappeler au lecteur que l'argent et la monnaie ne sont pas de véritables ressources, mais de simples intermédiaires à « valeur fictive » qui « [...] ne satisf[on]t à aucun besoin [véritable et naturel] des hommes ». Blum donne l'exemple que si l'on supprime tout l'or – « [...] qui n'est pas par lui-

même une valeur [...] » – et le papier monnaie de la planète, cela ne réduira en rien l'ensemble des richesses du monde. En d'autres mots, il faut œuvrer à abattre cette « [...] valeur imaginaire, de convention [...] ». Poussant plus loin sa théorie, l'humaniste derrière le militant se demande si « [...] le capital [est] indispensable à la vie des sociétés. À quelle fonction vitale des sociétés serait-il donc nécessaire ? » Avec raison, il faut lui accorder l'entière véracité de cette réflexion. L'intermédiaire du capital crée des inégalités et des rapports de domination artificiels en cachant l'inutilité de ces agents médiateurs : « Les capitaux ne sont pas nécessaires, et ne peuvent le sembler qu'en vertu d'une fiction, d'une convention universelle. Ce n'est pas, je le répète, avec de l'argent que l'on monte une usine ou que l'on rend une terre productrice, c'est avec des matériaux ou des outils que l'argent n'a pas créés et qui existeraient sans lui. » En effet, le monde peut évoluer sans argent.

Par contre, Blum ne nie pas l'existence du véritable capital, c'est-à-dire les ressources naturelles (bois, métaux, eau, terre, minéraux, instruments créés par l'homme, etc.). « Ces richesses communes de la terre sont la condition même de notre existence », tout comme le travail accumulé au fil des générations, ce que Blum appelle le labeur continu des hommes. Ce capital réel, qui appartient en vérité à toute l'humanité, nous y avons tous le même droit, « [...] contre le même devoir, dit Blum, le devoir de les entretenir et de les accroître dans la mesure de nos forces », pour davantage de confort et de sécurité.

En conséquence, sachant que tout ce qui existe appartient à l'espèce entière et devrait être l'héritage des générations à venir, « [...] comment concevoir que ce qui est nécessaire à la totalité des hommes demeure la propriété exclusive de quelques-uns ? [...] C'est à tous les hommes que

doit revenir le bien créé par tous les hommes. C'est la collectivité présente qui est la seule héritière légitime de la collectivité indéfinie du passé. » L'idéal socialiste de Blum ne peut être plus clair, précis et revendicateur : c'est parce que nous produisons collectivement que la propriété doit adhérer à des formes collectives « [...] non seulement nationales mais universelles [...] Il le faudra pour assurer l'équilibre entre la production globale du monde, et la croissance continue de la population et des besoins. »

5- Réaliser la fraternité comme l'égalité

Conscient de la portée tant rationnelle que révolutionnaire de son propos, Blum le répète et le confirme :

« Le bien des hommes appartient collectivement à tous les hommes ; le travail des hommes - des vivants et des morts - doit profiter collectivement à tous les hommes. Chacun doit son plein travail à l'œuvre commune ; chacun doit recueillir sa part du travail commun. En ces quelques formules si simples tient l'essentiel de la pensée socialiste. Notre doctrine est donc celle qui peut réaliser la fraternité comme l'égalité. »

Il suffit de « [...] l'usurpation consacrée par la loi, protégée par toutes les puissances de propagande et de contrainte [...] » comme les médias, détenus par ceux qui sont au pouvoir. Autrement, si « l'esclavage universel » ne voit pas sa fin, Blum monte d'un cran sa colère en affirmant que « [...] c'est l'instinct de conservation qui doit alors, à lui seul, légitimer la révolte. » Il est urgent de rétablir un partage équitable de tout ce qui existe, de tout ce que l'humanité a produit depuis ses débuts, bref, de rétablir une véritable justice mondiale.

Désormais, un homme ne pourra plus garder pour lui seul les fruits d'une collectivité de prolétaires, d'esclaves salariés comme dirait Marx.

« Non, il n'est pas vrai que la transmission héréditaire, signe et moyen de l'usurpation capitaliste, soit l'agent indispensable de la prospérité sociale... » rétorque Léon Blum, en rappelant que des frontières sont déjà tombées et que d'autres tomberont. Dans l'esprit socialiste, même si « [...] les hommes n'ont pas naturellement le goût du travail [...] », l'ouvrier « [...] ne travaillera plus que pour satisfaire à ses besoins élémentaires, ou bien il ne travaillera plus que par contrainte. » Voilà une doctrine saine, car l'idéal d'humain qui ne travaille que pour gagner de l'argent est selon lui le symptôme d'une « [...] société pervertie. [...] J'ai pour ma part une vue moins désespérée ou moins méprisante de l'humanité », dit-il. Philosophe, Blum souligne que l'appât du gain n'a jamais construit les plus beaux édifices de l'humanité... Il faut donc rétablir le travail « [...] qui puise en lui-même sa satisfaction. Vous ne trouverez pas une tâche vraiment utile à l'humanité dont l'origine ne soit désintéressée... »

6- Consacrer son travail à l'intérêt collectif

Or, s'il est faux de croire que « le désir du gain » a été le motif indispensable des efforts humains dans l'histoire, quels objectifs doivent maintenant guider l'humanité dans une société sans argent, sans privilèges, sans promotion sociale ? Blum affirme simplement que l'homme peut et doit agir « [...] par la vertu des mobiles moraux [...] ». Les problèmes rencontrés par l'humanité sur le chemin vers la liberté ne seront réglés que par l'unité de tous, par « [...] l'effort concerté de tous les travailleurs [...] ». Pour y arriver, il faut que chacun soit conscient et assuré que son travail va servir à l'ensemble de la communauté humaine. Ainsi seulement naîtra une foi commune, en dehors de tout profit capitaliste détenu pour l'instant par une oligarchie, car toute innovation appartient à l'humanité entière. C'est pourquoi « [...] la collectivité devrait donc, pour le moins, recueillir sa part du bénéfice. »

Il suffit d'avancer tous ensemble dans la même direction plutôt que de s'entredéchirer. Blum suggère même que nous devrions tous devenir littéralement des « associés », voir une association « [...] qui fasse profiter chaque homme du travail de tous, qui les fasse profiter tous de chaque extension de l'industrie et de la science [...] », pour que celle-ci devienne vraiment bienfaitrice. L'équation est simple pour lui : on augmente le bien-être si la somme des denrées est augmentée et on augmente le loisir « [...] si la somme du travail nécessaire pour les produire est réduite [...] ». Évidemment, cela ne supprimera ni la maladie, ni la mort, mais au moins, nous vivrons plus heureux, plus longtemps et en meilleure santé, car disparaîtront les souffrances créés par l'état actuel des choses. Désormais, les conditions du bonheur personnel deviendront la concordance des intérêts communs.

« Le travail commun ne peut-il pas assurer à chacun une nourriture abondante, des vêtements commodes, un logement spacieux et sain, le libre usage de toutes les ressources et de tout l'outillage collectifs ? » s'interroge-t-il avec discernement et sérénité. « Toute concurrence nationale ou internationale supprimée, les méthodes et les outils les plus récents venant sans cesse au service du travail [grâce à un] programme d'ensemble constamment révisé selon les ressources et les besoins. » Pour Blum, il est temps de cesser de gaspiller de l'énergie pour les « [...] besoins factices, des modes d'un jour [...] » et d'investir dans une « [...] discipline de création et de vie [après] avoir purgé la société des maux qui la déshonorent [...] ». S'adressant à « [...] ce qu'il y a de plus pur, de plus élevé dans l'homme : l'esprit de justice, d'égalité, de fraternité [...] », il faut briser la servitude du travail et revigorer l'essence communautaire. Et seul le socialisme peut y arriver...

7- Guerre et capitalisme

Selon Blum, ces deux systèmes sont interconnectés et disparaîtrons l'un avec l'autre. La guerre ne peut cesser, car le capitalisme s'enrichit d'abord grâce à elle et la concurrence marchande provoque inévitablement des tensions entre les puissances. Il est temps que le socialisme, qui existait bien avant la guerre, s'enracine dans la conscience universelle afin de triompher. Cette tâche de délivrance, qui nous fera sortir de la nuit, des préjugés et du mensonge, repose pour lui surtout sur la jeunesse. À cette dernière s'adresse Blum afin de mener le monde vers la « révolution spirituelle » : « Vous êtes l'espoir, vous êtes la vie qui vient, la sève qui monte ; de vous va dépendre le sort prochain de l'humanité. [...] C'est à votre âge que la pensée et l'action s'aiguillent pour le reste de l'existence. »

Biographie (partie 2) : L'œuvre mise en action

Témoin de chicanes internes dans son parti tout comme à l'intérieur du mouvement socialiste international, c'est ainsi que Blum décide d'écrire ce véritable plaidoyer en faveur d'une régénération de la société humaine. Devant un monde en pleine transformation et au moment où les ouvriers semblaient prendre le pouvoir un peu partout, grâce à l'impulsion des communistes bolchéviques, Léon Blum s'interrogeait dans cet écrit non seulement sur la manière de faire la révolution, mais surtout sur les raisons fondamentales et philosophiques d'un tel processus, qualifié de socialiste, une sincère « doctrine économique plutôt que politique » pour un avenir plus sain, pour tous.

L'idéal socialiste de supprimer les valeurs fictives de l'argent et de l'or était assez avant-gardiste pour son époque, tout comme de suggérer de supprimer la Bourse pour mettre fin « à des exactions individuelles ». D'ailleurs, Blum précise

dans sa brochure qu'en procédant ainsi, il est impossible que la société puisse souffrir ou s'appauvrir « [...] quand nous l'aurons nettoyée de toutes ces initiatives parasitaires [...] » ! Il continue en soulignant que « [...] nous n'aurons attenté à aucune utilité collective. Nous n'aurons pas altéré ou ralenti la vie sociale, nous l'aurons assainie au contraire, nous l'aurons guérie d'une maladie, d'une infection. » Par contre, il rejette la conception blanquiste de la prise violente du pouvoir : « [...] la révolution ne consiste pas seulement à prendre le pouvoir : c'est une condition nécessaire, mais non pas suffisante ; il n'y a révolution que s'il y a nouveau régime, basé sur l'action autonome des syndicats et des coopératives : sinon, on se trouvera seulement devant un capitalisme d'État autoritaire⁸. » C'est pourquoi il faut des mesures et des réformes concrètes.

Toutefois, c'est après la Première guerre mondiale que Léon Blum sera amené à jouer un rôle politique majeur, par la possibilité d'appliquer sa propre théorie socialiste et humaniste. Dès la parution de sa brochure remplie d'idées novatrices, constructives et pragmatiques en septembre 1919, Blum prend rapidement la direction de la SFIO, créée également par Jaurès en 1905, au congrès du Globe à Paris, consacrant enfin l'unification du socialisme français.

Devenu ainsi membre du comité exécutif, il tente « [...] d'insuffler aux socialistes une approche progressive de la révolution dans les domaines sociaux, économiques et politiques⁹ [...] ». Appuyé par la population, Blum est élu député de la Seine à la chambre (dans la circonscription Charonne/Père Lachaise de Paris) un mois plus tard, en octobre, un poste qu'il conservera jusqu'en 1928. Élu, il démissionne donc du Conseil d'État pour devenir secrétaire, puis président du groupe parlementaire socialiste à l'Assemblée. Pour faire passer ses idées et partager son amour de l'idéal socialiste, il contribue grandement au journal *Le Populaire*, de

8 ANDRÉ PHILIP, *Les Socialistes*, Éditions du Seuil, collection « politique », 1967, p. 60-61.

9 PHILIPPE BAUCHARD, Léon Blum, *Le pouvoir pour quoi faire*, Librairie Arthaud, 1976 .

1927 à sa mort. « Sage, d'une extrême délicatesse de pensée et de sentiments, d'une grande sensibilité, mais aussi d'un courage tranquille [Blum deviendra] le symbole du parti, attirant à lui, comme Jaurès avant la guerre, à la fois l'enthousiasme de la jeunesse, le respect des adversaires honnêtes et la haine féroce de la droite réactionnaire.¹⁰ »

Au Congrès de Tours, du 25 au 31 décembre 1920, Blum s'oppose avec quelques autres à la volonté majoritaire des adhérents socialistes du SFIO d'adhérer à la 3^{ème} Internationale communiste et dénonce son caractère anti-démocratique¹¹. Le vote étant favorable à 68 %, la scission est inévitable : le Parti Communiste Français est créé et devient majoritaire. La SFIO se retrouve alors minoritaire, elle qui venait tout juste de voter au Congrès de Strasbourg de 1920, à une écrasante majorité (4 330 mandats contre 337), la rupture avec la 2^{ème} internationale. Selon André Philip, Blum insistait « [...] sur la nécessité d'un parti à recrutement ouvert et à pensée libre [...] », d'où le rejet franc du système russe. En 1924, Léon Blum soutient Édouard Herriot, un radical de gauche qui est le nouveau Président du conseil. C'est la « Victoire du Cartel des Gauches ».

Dès 1931, la France est touchée par la crise économique qui frappe l'Europe (baisse des salaires et des exportations, chômage en hausse, multiplication des faillites). Les ligues d'extrême droite qui associent le régime parlementaire de la 3^{ème} république à l'incapacité de surmonter la crise et qui l'accusent d'être malhonnête face à celle-ci, accusent aussi le gouvernement lors de manifestations sur la place de la Concorde et devant le Palais-Bourbon, où s'opposent des militants extrémistes et les gardes nationaux. La CGT se prononce alors pour une grève générale et

la gauche réplique à la tentative d'insurrection par la manifestation du 12 février 1934, afin de lutter contre ce qu'elle appelle le danger fasciste...

Élu député de l'Aude (circonscription de Narbonne) en 1929, puis réélu en 1932 jusqu'en 1940, Blum participe activement à la création, en 1934, du Front populaire, une tentative d'alliance entre les différents partis de gauche socialistes, les radicaux, la SFIO et le Parti communiste français (PCF). Malgré les attaques antisémites¹² et les manifestations, le pari est gagné. Léon Blum est élu le 3 mai 1936, lors de la victoire du Front Populaire aux élections législatives, qui obtient une majorité de 63 % des voix avec le slogan « Front populaire pour le progrès social, la souveraineté nationale et l'Europe des luttes ». Par rapport aux élections de 1932, la gauche progresse de 300 000 voix, alors que la droite régresse de 700 000 voix au soir du premier tour, le 26 avril. Pour la première fois, la SFIO apparaît comme le parti le plus important du parlement.

Blum, à l'âge vénérable de 64 ans déjà, devient à son tour, un mois plus tard, le 4 juin, Président du Conseil qui forme le gouvernement. Même si, selon une recommandation de Moscou, les communistes, dirigés par Maurice Thorez, ne font pas officiellement parti du gouvernement : ils le soutiennent, travaillant à faire « Une France libre, forte et heureuse ». De plus, pour la première fois dans l'histoire de la France, des femmes deviennent ministres, alors que paradoxalement, elles ne pouvaient même pas encore voter ! Le 8 mars 1910, des militantes de l'Internationale socialiste avaient créé la Journée internationale de la femme, toujours célébrée de nos jours, mais rien n'est comparable à l'entrée historique en Chambre des trois premières femmes députées « [...] ni électrices ni éligibles [...] »¹³ : Cécile Brunschvicg, Suzanne Lacore et Irène Joliot-Curie.

¹⁰ ANDRÉ PHILIP, Les Socialistes, Éditions du Seuil, collection politique, 1967, page 65.

¹¹ <http://www.histoiredesjuifs.com/articles.php?lng=fr&pg=675> Selon André Philip, Blum, Bracke, Sembat et Renaudel se dressent contre les exigences nouvelles, c'est-à-dire les 21 conditions d'admissibilité. (p.60)

¹² Léon Daudet se déchaîne contre cet « hybride ethnique et hermaphrodite » dans L'Action française du 2 septembre 1933 (Wikipédia).

¹³ http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/femmes/citoyennete_politique_gouvernement.asp

Dès le 6 juin, Blum présente son gouvernement à l'Assemblée, mais des députés de l'extrême droite, notamment Xavier Vallat, député de droite proche de l'Action française, se déchaîne et l'apostrophe en ces termes, dans un discours précurseur d'une France sous l'influence de l'Allemagne fasciste et qui mènera tout droit au Pétainisme : « Votre arrivée au pouvoir marque incontestablement une date historique. Pour la première fois, ce vieux pays gallo-romain va être gouverné par un juif. J'ose dire à haute voix ce que le pays pense en son for intérieur ; il est préférable de mettre à la tête de ce pays un homme dont les origines appartiennent à son sol... qu'un subtil talmudiste¹⁴. » Malgré les attaques de ses adversaires, il soutiendra une politique de réarmement face à l'Allemagne.

Grâce au gouvernement du Front populaire, Léon Blum a pu et a su prendre rapidement des mesures pour le bien du peuple en lançant un large programme de réformes sociales. En effet, 14 lois furent votées, dont 12 dans les 10 premières semaines.¹⁵ La signature des « Accords Matignon¹⁶ » le 7 juin 1936 permet entre autres la hausse des salaires de 12 %, l'institution des congés payés (deux semaines par salarié), la semaine de travail passe de 48 à 40 heures et le prolongement de la scolarité de 13 à 14 ans. Un sous-secrétariat d'État aux Sports et aux loisirs est également créé, dirigé par Léo Lagrange.¹⁷ Grâce à lui, des milliers d'ouvriers pourront profiter de tarifs réduits pour voyager en train et la plupart pourront enfin voir la mer ou la montagne pour la première fois de leur vie...

Le gouvernement prend aussi des mesures économiques en prenant le contrôle de la Banque

de France et en nationalisant certains secteurs d'activité comme les usines d'armement et les chemins de fer, en créant la SNCF. Toutefois, ces mesures trop rapides feront dévaluer le franc dès septembre. Puis, d'autres points de désaccords apparaissent : Léon Blum décide de ne pas intervenir dans la guerre civile en Espagne en refusant d'aider militairement les républicains espagnols, qui se battaient contre le général Franco, ce qui entraîna le retrait des communistes du Front Populaire. Des journaux d'extrême droite lancèrent également une campagne de presse contre Roger Salengro, le ministre de l'Intérieur, en concevant une condamnation pour désertion en 1916¹⁸.

Puis, à cause d'un projet financier qui dépassait enfin le programme du Front Populaire, mais rejeté par le Sénat le 30 juin 1937, Léon Blum démissionne du poste de Président du conseil. Rappelé brièvement du 13 mars au 10 avril 1938, il n'arrivera toutefois jamais à former un gouvernement. Trois ans plus tard, en juin 1940, il fait partie des 80 membres de l'Assemblée qui votent contre les pleins pouvoirs au Maréchal Pétain.

Sur les ordres du gouvernement de ce dernier, Blum sera malheureusement arrêté par la police de Vichy le 15 septembre 1940, pour être livré aux Allemands. Il sera traduit avec Daladier devant la Cour de justice de Riom en tant que « responsable de la défaite »...

« Le procès, intenté par le gouvernement de Vichy et supervisé par les allemands, sera suspendu rapidement devant la confusion de l'accusation (sont-ils coupables de la défaite de la France – comme Vichy les accuse, ou de la guerre – comme les allemands demandent) et le courage et

¹⁴ http://www.jesuismort.com/biographie_celebrite_chercher/biographie-leon_blum-312.php

¹⁵ ANDRÉ PHILIP, Les Socialistes, Éditions du Seuil, collection politique, 1967, page 89.

¹⁶ Signés à l'hôtel Matignon entre la CGPF (Confédération Générale du Patronat Français), représentant le patronat, la CGT (Confédération Générale du Travail) représentant les salariés et l'État, représenté par Léon Blum. Mais le 11 juin, il y a encore plus d'un million et demi d'ouvriers en grève depuis un mois !

¹⁷ Disgracié par la droite qui le qualifiait de « ministre de la paresse », le radical Édouard Daladier le remplacera en 1938, en disant qu'il faut « remettre la France au travail » !

¹⁸ Bien que reconnu non coupable, Roger Salengro se suicidera...

l'éloquence de la défense. Blum y défend notamment son bilan dans ces mots : " Je ne suis pas sorti souvent de mon cabinet ministériel pendant la durée de mon ministère ; mais chaque fois que j'en suis sorti, que j'ai traversé la grande banlieue parisienne et que j'ai vu les routes couvertes de théories de tacots, de motos, de tandems avec des couples d'ouvriers vêtus de pull-overs assortis [...], j'avais le sentiment d'avoir, malgré tout, apporté une embellie, une éclaircie dans des vies difficiles, obscures. On ne les avait pas seulement arrachés au cabaret ; on ne leur avait pas seulement donné plus de facilité pour la vie de famille, mais on leur avait ouvert une perspective d'avenir, on avait créé chez eux un espoir. ¹⁹ »

Assurant effectivement sa défense avec brio, le procès est malgré tout suspendu le 7 avril 1942 et Blum sera condamné à la prison à vie. D'abord incarcéré à la prison de Bourrasol, il sera livré par Pierre Laval en 1943 aux Allemands, qui le déporteront au camp de Buchenwald. Heureusement, Blum en sortira vivant en 1945, à la libération par les États-Uniens. Pendant sa déportation, il écrivit une brochure critiquant les erreurs de la démocratie française et qui sera publié après la Libération.

À l'échelle humaine deviendra célèbre dans les milieux socialistes, notamment chez les partisans et les militants de la Résistance, eux qui « [...] voulaient retrouver un socialisme humanisé, basé sur une fois vivante et un respect de la moralité, à la fois individuelle et collective ; ils voulaient un ordre nouveau, une République de justice sociale, où la dignité humaine serait enfin respectée [...] ²⁰ ».

Dès 1945, il reprend sa collaboration avec le journal *Le Populaire*, pour lequel il écrivait des articles. Peu après, Blum revient au pouvoir pour un mois comme chef du Gouvernement provisoire

de la République française, de 1946 à 1947, mais laisse sa place à Vincent Auriol, premier président de la Quatrième République. Certains racontent que ses talents politiques nuisirent à ses talents d'écrivain. À partir de 1946, Léon Blum se retire à Jouy-en-Josas, près de Versailles, où il y meurt le 30 mars 1950, âgé de 77 ans.

Conclusion et ouverture

Influencé autant par des hommes remarquables tels que Jean Jaurès [1859-1914], Étienne Cabet [1788-1856], qui privilégiait la persuasion et la fraternité pour transformer les esprits avant de réformer les institutions, ou même encore Auguste Blanqui [1805-1881], pour qui l'État devait être un instrument donné au peuple pour répandre l'égalité partout, Léon Blum a su inspirer bon nombre de ses contemporains et ce jusqu'à nos jours.

D'ailleurs, Ilan Greilsammer, son dernier biographe, soulignera avec raison l'importance de cette brochure dans la définition de ce qu'est, et ce qui restera jusqu'à la fin de sa vie, le socialisme selon Léon Blum : « [...] une morale et presque une religion, autant qu'une doctrine [...] ²¹ ». En nous léguant cette œuvre, Léon Blum rappelle le mandement urgent d'éduquer la jeunesse, pour une société alternative et une révolution spirituelle des consciences, voilà une priorité toujours actuelle et présente dans certains milieux universitaires.

D'autres lui reprochent toujours certains aspects, comme son attitude trop radicale, qui a mené légèrement la France vers un précipice économique, ou encore qu'il aurait promis d'octroyer davantage de libertés aux colonies françaises et de les préparer à l'autogestion pour une éventuelle autonomie à court terme, alors que cette politique ne sera jamais vraiment adoptée, ce qui décevra fortement. Malgré tout, Blum fut un

¹⁹ <http://www.histoiredesjuifs.com/articles.php?lng=fr&pg=675>

²⁰ ANDRÉ PHILIP, *Les Socialistes*, Éditions du Seuil, collection « politique », 1967, p. 109.

²¹ Ilan Greilsammer, Blum, Flammarion, 1996.

homme de parole qui a su utiliser le pouvoir comme il l'a toujours vu : un instrument au profit des masses.

Président du conseil, c'est-à-dire chef du gouvernement français, à trois reprises : en 1936-1937, en 1938 et en 1946, Léon Blum a profité de cette prise de pouvoir, qui n'était pas révolutionnaire en soi, mais qui l'est devenue en aboutissant à une transformation des structures. En effet, Blum a réussi à relever la condition humaine des ouvriers, c'est-à-dire de la majorité de la population, en proposant la création d'une société plus libre, plus éduquée, plus consciente, ayant davantage de loisirs, bref, plus heureuse.

Même si la semaine de 40 heures attendra 30 ans avant d'être réellement appliquée, le Front Populaire a réalisé en deux mois l'essentiel de ses engagements sociaux, voyant ainsi, grâce aux vacances, la naissance d'une nouvelle culture populaire : le goût de la vie. Blum aura réussi en peu de temps à rajeunir la France et à lui insuffler l'espoir.

Depuis 1919, et même depuis sa mort en 1950, les choses ont bien changées, mais les « spectacles intolérables » persistent toujours (Voir Annexe no.1). Léon Blum n'a pas assisté à Mai 1968, ni à l'alunissage des astronautes, ni à la chute du mur de Berlin, mais il aurait réalisé avec joie que les hommes peuvent faire de grandes choses lorsqu'ils sont unis.

D'ailleurs, en 1969, la SFIO devient officiellement le Parti socialiste lors du congrès d'Issy-les-Moulineaux, s'associant avec l'Union des clubs pour le renouveau de la gauche. En 2011, devenue l'opposition officielle pratiquement depuis les années François Mitterand (dès 1973), ce parti est pourtant toujours aussi déchiré et, de façon étonnante à moins d'un an des élections présidentielles, ne réussit même pas à trouver un candidat idéal ! Pourtant, c'était simple en 1936 :

« Au-delà même des lois sociales, un autre bouleversement intervient. Le gouvernement, en parlant au nom des ouvriers leur rend une dignité. Pour un temps, l'État est avec le peuple.²² » Espérons maintenant que ces idées de paix, de dialogue, de fraternité et de justice sociale circulent toujours chez nos élites gouvernementales...

Toute société qui prétend assurer aux hommes la liberté doit commencer par leur garantir l'existence.

– Léon Blum

Sources :

LEON BLUM, Pour être socialiste, Éditions de la fédération nationale des jeunesses socialistes, Librairie du Parti socialiste et de l'Humanité, Paris, 1919, 32 pages.

ANDRÉ PHILIP, Les Socialistes, Éditions du Seuil, collection politique, 1967, 255 p.

JEAN ELLEINSTEIN, Histoire mondiale des socialismes, Tome 2 (1852-1914), Éditions des Lilas, Armand Colin, 1984, 450 pages.

Introduction à l'œuvre « Pour être socialiste » : <http://www.lours.org/default.asp?pid=292>

Courte biographie de Léon Blum : <http://www.histoiredefrance.net>

Biographie de Léon Blum : <http://www.histoiredesjuifs.com/articles.php?lng=fr&pg=675>

Biographie de Léon Blum : http://www.jesuismort.com/biographie_celebrite_chercher/biographie-leon_blum-312.php

Almanach du KKL-Strasbourg 5753-1993 : <http://judaisme.sdv.fr/perso/blum.htm>

²² Documentaire de 9 minutes sur Léon Blum et le Front populaire sur <http://www.jesuismort.com>

Biographie Wikipédia : http://fr.wikipedia.org/wiki/L%C3%A9on_Blum

Biographie et citations : <http://www.evene.fr/celebre/biographie/leon-blum-350.php>

Index des partis politiques de France : <http://www.lepolitique.com/partis/index.htm>

Annexe no. I

Août 2005 : Il y a 2,25 millions de millionnaires aux États-Unis et 40 millions de pauvres.

2 Janvier 2007, 9h46, la majorité des 100 présidents d'entreprises les plus riches au pays avaient déjà gagné au-delà de 38 100 \$ en 2007, le salaire annuel moyen au Canada²³...

Septembre 2008 : de 1999 à 2005, 461 000 familles canadiennes se sont ajoutées au cercle des millionnaires ! Au total, il y avait 1,1 million de familles dont l'avoir net se chiffrait à plus d'un million en 2005.²⁴

Les riches sont plus riches, les pauvres plus pauvres. Une étude du Centre Canadien de politiques alternatives confirme une prémisse largement répandue : depuis 30 ans, les riches se sont enrichis au Canada, tandis que la pauvreté a davantage affligé les pauvres. Le chercheur mandaté par le Centre, Armine Yalnizyan, a découvert que le revenu moyen du groupe le plus riche, soit 10 % de la population, était 82 fois plus élevé que le revenu moyen du groupe le plus pauvre, ce qui lui fait conclure que cet écart est 2,6 fois plus élevé qu'il y a 30 ans.²⁵

Le revenu combiné des 500 personnes les plus riches du monde est supérieur à celui des 416 millions les plus pauvres. Selon le

Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) dans son rapport 2006 de l'Indice de développement humain. La Norvège arrive en tête, avec l'Islande, l'Australie, l'Irlande et la Suède. L'Afrique est en queue, la Guinée-Bissau, le Burkina Faso, le Mali, la Sierra Leone et le Niger figurant aux dernières places.²⁶

2 % : C'est la proportion des adultes les plus riches qui possèdent plus de la moitié de la richesse des ménages sur la Terre, selon une étude de l'Institut mondial de développement des recherches économiques. La même étude constate que la moitié la plus pauvre des habitants de la planète se partage à peine 1 % de la richesse globale.²⁷ En fait, 6,11 \$ = le coût par jour pour bien se nourrir, ce qui n'est pas encore à la portée de tout le monde...

Il y a désormais **un milliard de personnes qui souffrent de la faim**, bien que les ressources existent et soient disponibles. On dit que l'Amérique produit trois fois plus que ce qu'elle a besoin pour vivre. Le problème ne vient donc pas de la production, mais bien de la distribution et de la volonté politique de l'appliquer partout équitablement. Il faut aussi se demander si nos sociétés nous encouragent trop à gaspiller...

En 2008, les dépenses militaires mondiales ont battu un record avec un total de 1 464 milliards de dollars dont, bien entendu, les États-Unis d'Amérique, à l'humeur belliqueuse « [...] s'adjud[ent] de loin la plus forte part du total [...] »²⁸ selon l'Institut international de recherche pour la paix de Stockholm. En 2009, malgré la crise économique, c'était 1 531 milliards de dollars.²⁹

« De record en record, les dépenses militaires

²³ La Presse, 3 janvier 2007

²⁴ La Presse, 15 septembre 2008

²⁵ La Presse, 2 mars 2007

²⁶ La Presse, 10 novembre 2006

²⁷ La Presse, 6 décembre 2006

²⁸ Le Devoir, 9 juin 2009

²⁹ Le Monde, 2 juin 2011

mondiales atteignent en 2010 la somme extravagante de 1 630 milliards de dollars », dénonçait en avril dernier Pierre Villard, co-président du Mouvement de la Paix.³⁰

Pendant ce temps, l'État français coupe encore en éducation pour épargner à peine quelques millions : « 1500 fermetures de classes et 8 967 suppressions de postes prévues pour septembre dans l'enseignement primaire. Ces mesures touchent surtout les écoles rurales, l'éducation prioritaire et suppriment 600 postes d'enseignants spécialisés contre l'échec scolaire. » (Ouest-France, mai 2011)

En 2010, 205 millions de personnes continuaient d'être sans emploi dans le monde. Et 2011 ne s'annonce pas sous de meilleurs auspices, en particulier pour les économies riches, plombées par le ralentissement attendu de leur PIB. Les jeunes (80 millions de

chômeurs) en sont les premières victimes, subissant de plein fouet, selon l'Organisation internationale du travail, basée à Genève, un modèle de croissance qui ne fonctionne plus. [...] Pour M. Ryder, ce chômage (plus de 40 % en Grèce ou en Espagne) remet même «[...] en question la stabilité sociale de plusieurs pays³¹ ».

Alors que le taux de chômage augmente partout, à cause d'une crise économique en 2008, les profits des Banques atteignent des records : La Banque Scotia au Canada a dégagé un bénéfice net record à son premier trimestre. **Le bénéfice net cumulé des six grandes banques atteint 6,44 milliards après trois mois en 2011, en hausse de 21 % sur un an.** L'an dernier, pour l'ensemble de l'exercice, leurs profits nets avaient franchi la barre des 20 milliards, en hausse de 42 % sur ceux de 2009³².

Bénéfice net des banques					
au 1 ^{er} trimestre clos le 31 janvier (en millions de \$)					
	Actif (milliards)	1^{er} trimestre			Rendement fonds propres
		2011	2010	Var. (%)	
Royale	721	1839	1497	23 %	20,3 %
TD	616	1541	1297	19 %	15,5 %
Scotia	541	1174	988	19 %	18,7 %
BMO	413	776	657	18 %	15,7 %
CIBC	363	799	652	23 %	23,3 %
Nationale	153	312	215	45 %	19,0 %
Total		6441	5306	21 %	

30 <http://www.mvtpaix.org/communiqués/2011/Depenses-2011.php>

31 http://www.ledevoir.com/economie/actualites-economiques/324489/un-fort-taux-de-chomage-remet-en-question-la-stabilite-sociale-de-plusieurs-pays?utm_source=infolettre-2011-06-01&utm_medium=email&utm_campaign=infolettre-quotidienne

32 Le Devoir, 9 mars 2011



LA PHILOSOPHIE MODERNE

3^E ET DERNIÈRE PARTIE

L'EMPIRISME ANGLAIS

par Jean-François Veilleux
étudiant à la maîtrise en philosophie

Il n'est pas toujours nécessaire de faire des lois, mais il l'est toujours de faire exécuter celles qui ont été faites.

– John Locke

Depuis le premier philosophe grec connu, le scientifique Thalès de Milet (Difficile de se connaître soi-même), et le penseur chinois Confucius (L'homme supérieur ne se tourmente pas), plus de cinq siècles avant notre ère, la philosophie a toujours évolué selon les circonstances historiques, sociales et politiques de chacune des époques marquant la civilisation humaine. Évidemment, certaines branches majeures de ce courant intellectuel, qui favorise la réflexion et l'usage de la raison, se sont vigoureusement opposées, argumentant toujours plus l'une contre les autres.

Plus près de nous, dans l'histoire de notre époque, précisément depuis Thomas d'Aquin et le français René Descartes [1596-1650], la philosophie a modifié son rapport au monde par l'approche du réel à partir de soi, le sujet, plutôt que par l'objet,

comme c'était le cas notamment dans la Grèce antique. Or, à la suite du rationalisme opéré par Descartes, Leibniz et Spinoza – suivant la philosophie dite continentale inspirée par l'idéalisme traditionnel de Platon – un nouveau courant majoritairement anglo-saxon s'ajouta au débat vers les XVII^e et XVIII^e siècles : l'empirisme.

Dans le court essai qui suit, largement inspiré du cours de M. Serge Cantin, nous allons répondre à trois questions différentes, mais complémentaires, à savoir en quoi consiste cette opposition philosophique entre le rationalisme et l'empirisme, sur quelle conception du politique débouche l'empirisme de Hobbes et de Locke et enfin, en quoi le scepticisme de David Hume s'est-il révélé si décisif pour Emmanuel Kant [1724-1804].

L'empirisme anglais vs le rationalisme

D'emblée, l'émergence de la pensée empiriste est simultanée au changement de climat de pensée influencé notamment par la Glorious Revolution, c'est-à-dire l'instauration d'une monarchie constitutionnelle parlementaire en 1688-1689, deuxième grande révolution anglaise. Ainsi, c'est sur un fond de guerres de religions en Angleterre que s'affrontent l'empirisme, qui se caractérise par le rejet de l'absolu et des questions non résolubles comme la métaphysique (l'existence de Dieu par exemple), et l'idéalisme, une philosophie reposant, à notre avis, exagérément sur l'abstrait ou sur un autre monde, possible selon Platon, celui des idées, par le simple usage de la raison. « L'idéaliste fuit sa vie en l'imaginant telle qu'elle devrait ou aurait pu être » dira plus tard chez F. Nietzsche [1844-1900].

Désormais, la philosophie empiriste allait tenter le développement d'une théorie de la connaissance fondée sur le primat de l'expérience sensible, s'opposant à l'innéisme de Descartes et de Leibniz, doctrine selon laquelle il existe des idées ou des structures mentales innées ou présentes dès la naissance. Ainsi, l'empirisme de la fin du XVII^e siècle se démarque dès le départ du rationalisme par cette position très bien résumée dans la pensée de John Locke [1632-1704] : la *tabula rasa*, c'est-à-dire que l'âme est vide à l'origine, comme une feuille blanche, alors que chez Platon, le patron du rationalisme, toute vérité est connue dès la naissance et l'esprit ne fait que se ressouvenir (réminiscence).

L'esprit est donc un réceptacle, une chose passive pour les empiristes anglais, car il laisse les choses s'imprimer sur lui, comme chez l'animal, alors qu'un peu plus tard, chez Kant par exemple, l'esprit est actif par sa spontanéité. En conséquence, les empiristes se sont efforcés de définir le processus qui permet à l'être d'être conscient du monde et du fonctionnement de la pensée à partir

des expériences sensibles, afin d'emplir le cerveau humain de connaissances et de savoir.

Deuxièmement, c'est par une généalogie des idées, en séparant les idées simples et les idées complexes, que l'on peut mieux cerner la différence entre les deux courants majeurs de la philosophie moderne. D'abord, les idées simples sont des objets immédiats de l'entendement, par l'interaction avec le monde perçu, essentielles pour avoir des idées complexes. La conscience humaine possède alors une genèse empirique, car les sensations, ces impressions forcées, sont des conditions de possibilité pour comprendre le monde et l'expliquer. Pour les empiristes, il est impossible d'avoir une connaissance directe du monde sans les sensations découlant de nos rapports avec le monde réel. « L'expérience sensible est donc l'origine de toute connaissance valide et de tout plaisir esthétique¹ ». En d'autres mots, il y a l'expérience externe qui se conçoit facilement, en tant que sensation, alors que l'expérience interne, la réflexion, est une sorte de passivité où l'entendement devient nécessairement actif pour construire des idées plus complexes.

Finalement, l'empirisme est une philosophie opératoire où l'entendement (le cerveau) et l'importance du corps en tant qu'extension de la conscience – thème très présent chez Merleau-Ponty [1908-1961] – jouent un rôle premier, rejetant l'idée d'une connaissance a priori. Ainsi, on assiste, avec Locke, à un retour aux choses mêmes : la sensation, le concret, le réel brut. Toute connaissance est fondée sur des faits mesurables et l'accumulation d'observations découlant de l'expérience sensible, alors que chez les rationalistes, seule la raison peut être une source de connaissance réelle et ce, même si elle est isolée du monde par sa présence uniquement à l'intérieur du moi, puisant sa vérité dans les concepts mentaux et les idées. Bref, tout se passe avant tout dans l'expérience du corps avec le monde pour les

¹ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Empirisme>

premiers, et tout se passe dans la tête pour les seconds.

La philosophie de Hobbes et de Locke

Depuis Nicolas Machiavel [1469-1527], on veut rétablir l'ordre autant dans les idées philosophiques que dans la société. Certains empiristes, tels que Hobbes et Locke, se sont donc acharnés à trouver une solution politique face à l'échec historique du modèle chrétien. Voyons donc les théories de ces deux auteurs voulant rompre avec la tradition. Perturbé par les nombreuses guerres de religions à son époque et voyant les hommes s'entredéchirer, Hobbes tente de répondre à la question suivante : comment faire cesser cette guerre de tous contre tous ? Pour lui, en tant qu'empiriste, c'est simple : il faut cesser de chercher l'absolu pour établir des lois non-monarchiques, notamment en remplaçant Dieu par l'État, une entité telle un dieu mortel qui n'a pas d'opinions, qui représente l'intérêt général, mais qui est bien réelle. C'est dans son œuvre le Léviathan, ou Traité de la matière (1651), écrite lors de son exil en France et portant sur la guerre civile anglaise, que Hobbes considère le caractère égoïste de la nature humaine. Les hommes sont mus par le prestige, le pouvoir et le désir de dominer les autres hommes : « l'homme est un loup pour l'homme² ». Ainsi, il propose l'État comme solution, mais tout en permettant l'exercice des libertés individuelles et en posant certaines valeurs : égalité des chances, bien commun, justice pour tous. En conséquence, on retrouve à l'intérieur de cette nouvelle pensée politique un certain utilitarisme et un individualisme où l'intérêt particulier prime sur le collectif, résultat du contrat social.

Alors que la concurrence et l'égoïsme sont prédominants chez les humains pour Hobbes et que l'état de nature est insupportable à vivre, notamment à cause de la peur de la mort, Locke croit plutôt que l'être humain est, comme le disait

Aristote, un animal social. Fondamentalement, il a faim et c'est par son travail qu'il réussit à dominer la nature et à acquérir de la propriété afin de survivre. Pour Locke, créer un État, c'est plutôt créer un ennemi en favorisant seulement les intérêts de quelques-uns.

Non seulement il refuse le pouvoir absolu du Léviathan de Hobbes, mais il propose aussi une assemblée législative (un parlement) où sera représenté le peuple par des partis. Son but est d'atteindre une sorte d'intérêt général, d'équilibre, d'accord mutuel où les inégalités vont demeurer, certes, mais cela est mieux que rien ! C'est d'ailleurs toujours ce système que nous utilisons. Alors que chez Hobbes, l'État est davantage une entreprise pour punir les méchants, une institution autoritaire possédant seule le monopole de la violence légitime et qui, de façon culturelle, va rendre les gens sociables afin de créer la paix... par la force s'il le faut ! L'individu est libre dans la société civile, mais chacun doit respecter cela.

Malgré ces différences, il découle de ces deux systèmes, ayant à l'origine une description de l'état de nature humaine bien différente (la peur vs la faim), une continuité doctrinale : ces deux auteurs favorisent un libéralisme radical, c'est-à-dire parfois un rejet de Dieu ou encore une liberté pour tous de façon raisonnable. C'est bien beau sur le plan théorique, mais en pratique, les excès sont inévitables, surtout de nos jours, dans notre système démocratique où ce sont les riches qui dominent la sphère supérieure du pouvoir. Il serait bien intéressant de peser le pour et le contre d'un tel système ultralibéral où chacun peut croire à ce qu'il veut, s'enrichir comme il le souhaite, posséder tout ce qu'il peut, mais cela mène assurément à une impasse : le gaspillage des ressources humaines et naturelles, ainsi qu'un partage inégalitaire entre individus au détriment des moins nantis.

2 Dédicace dans "De Cive" (1651) : "Man to Man is an arrant wolfe" (http://en.wikisource.org/wiki/De_Cive)

L'influence de Hume sur la philosophie de Kant

Quittons un peu le domaine de la philosophie politique pour se recentrer sur la position innovatrice du mouvement empiriste : un retour à l'expérience sensible comme source de la connaissance véritable. En ce sens, notre connaissance du monde est limitée et David Hume [1711-1776], grand lecteur de l'écrivain Michel de Montaigne [1533-1592], était ce qu'on appelle un sceptique. Prenant conscience des limites de la connaissance rationnelle, c'est par ses écrits qu'il a réveillé Kant, soumis au rationalisme de Leibniz et de Wolff entre autres. En fait, ces deux philosophes tentent d'éclaircir la connaissance pour répondre ultimement à la même question : qu'est-ce que la nature de l'homme ? Ainsi, Kant a été grandement influencé par Hume dans ce désir de chercher la base réelle et vérifiable des intuitions sensibles, car il limite lui aussi le savoir, l'entendement et la raison théorique et pratique.

De plus, pour les deux penseurs, la métaphysique est une bête noire, surtout pour Hume, car il s'agit totalement d'illusions. Ce monde sans réalité devient alors péjoratif, puis deviendra aliénation sous la plume de Karl Marx au milieu du XIXe siècle. Par contre, Kant avouera quand même qu'il y a trois sphères de la connaissance humaine ou plutôt trois domaines précis sur lesquels nous ne pouvons nous avancer : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la finalité du monde.

De même, Hume limite le savoir, tout comme le fera Kant, pour faire une place à la croyance. La foi devient alors un non-savoir insurmontable pour le moi unifié, pour ne plus se raconter de mensonges. C'est la philosophie sceptique anti-dogmatique par excellence. Comme dira le journaliste Pierre Foglia, « la foi c'est le désir de croire³ ». Pour Kant, tout doit avoir son référent dans le réel, ce qui inspirera ultérieurement les logiciens du Cercle de Viennes, et cela n'est que le début d'une autre histoire, très

bien racontée d'ailleurs par le chargé de cours Jimmy Plourde.

On pourrait également faire un lien avec la nécessité de l'espoir dans le système kantien, afin de construire, tous ensemble, un monde meilleur. Nous portons cette responsabilité, car tout ce qui nuit à la société, nuit inévitablement à l'individu.

Conclusion

Finalement, si j'avais à prendre position, il est évident que je serais un empiriste radical, car le meilleur moyen d'examiner la vérité, c'est d'examiner la chose en soi, c'est de vivre avec la seule certitude que nous avons : que nous partageons un monde et que nous existons. Pour ma part, en tant que musicien, j'ai besoin de l'expérience sensible pour espérer appréhender l'essence de mon art ! C'est évident que c'est par le concret qu'on peut se rendre à l'abstrait et non le contraire. Un aveugle de naissance ne pourra jamais s'imaginer la couleur d'un coucher de soleil par la simple utilisation de son imagination, sans bases visuelles élémentaires. D'ailleurs, il serait intéressant de se pencher sur la potentielle philosophie des émotions de Hume à propos de la perception humaine de la musique...

Pour ce qui est du système libéral proposé par Locke et Hobbes, cela prendrait trop de pages pour décrire toutes les procédures injustes, dictatoriales et inégalitaires qu'il engendre actuellement au sein de la civilisation humaine à l'échelle planétaire : crises alimentaire, énergétique, démographique... Les marchés économiques issus du capitalisme sauvage exploitent les pays pauvres en les faisant travailler pour ensuite aller revendre des biens que non seulement les ouvriers eux-mêmes ne peuvent pas se payer, mais qui sont la plupart du temps des biens inutiles vendus aux sociétés les plus riches, accélérant la division grandissante entre les couches sociales et les peuples. La preuve en est l'Afrique, qui est le

continent le plus pauvre financièrement, alors qu'il est le plus riche en ressources naturelles ! Sur tous ces fronts et de nombreux autres défis qui nous attendent, cela provoque des combats sociaux sans doute pires que l'état de nature – où la coopération a toutefois pu mener à la survie de l'espèce depuis des milliers d'années – surtout dans un contexte où la science, accrochée aux mamelles des gouvernements en place, est au service de la stupide militarisation des États.

À mon avis, la propriété privée et son enfant sordide, le capitalisme (l'esclavage salarial disait Marx), sont coupables d'un cycle économique infernal où la nature est désormais détruite, exploitée d'une façon outrageuse qui ne peut mener qu'à l'éclatement total du système. Sachant que « le revenu des 500 personnes les plus riches de la terre équivaut au revenu des 416 millions de personnes les plus pauvres⁴ » l'urgence d'agir est là. En attendant que le système s'effondre inévitablement de lui-même, et c'est d'ailleurs déjà commencé, la majorité des États du monde sont paralysés par des dettes énormes, au profit des banques et au détriment des services donnés au

peuple.

Finalement, il est sûr que le courant philosophique qu'est l'empirisme a permis de recentrer nos efforts, nos intérêts et la pertinence de nos recherches sur la nature humaine, en regard du domaine du réel, du concret, de l'immédiat et du vrai. Évidemment, le travail est ce qui permet à l'homme de survivre, de créer et de s'épanouir et le commerce favorise la paix pour satisfaire les besoins de tous, comme dirait Locke, mais il est impératif de s'assurer qu'il n'y ait aucune exploitation de l'homme par l'homme, ce à quoi échoue la totalité des sociétés dites démocratiques et libérales, notamment en Occident.

⁴ http://fr.wikipedia.org/wiki/Inégalité_de_revenu Également confirmé par le journaliste Hervé Kempf, qui écrit dans Le Monde depuis 1998.



L'AMOUR SARTRIEN

par Julien Huxley
étudiant au baccalauréat en philosophie

Le rapport à l'autre est un des thèmes les plus importants de la philosophie de Jean-Paul Sartre. La phénoménologie, dont s'inspire Sartre, avait déjà entrevu le problème d'autrui comme étant à la source du problème de l'intersubjectivité. En reconnaissant à l'autre la même capacité de regard objectivant que nous avons sur le monde, nous comprenons que l'autre a le pouvoir de nous objectiver c'est-à-dire qu'il a accès à une facette de notre être qui nous est inaccessible. Ce pouvoir que l'autre détient sur nous de nous faire être à notre insu, parfois sans même que nous soyons présents, est une source profonde d'angoisse et de malaise selon Sartre. Pour lui, il ne faut pas comprendre le regard de l'autre comme un regard particulier, mais comme la possibilité d'un regard. En évaluant nous-mêmes objectivement les autres, nous comprenons que les autres peuvent en faire autant avec nous : c'est grâce à cette expérience que nous pouvons comprendre le phénomène de l'autre. Autrui, par son jugement, nous empêche d'être authentiques. Autrui est une force qui s'oppose à notre liberté chez Sartre. Il n'en résulte ni plus ni moins un conflit entre soi et les autres. C'est sur cette note de relation conflictuelle à autrui que Sartre aborde le thème de l'amour. Avec

cette perspective plutôt pessimiste et difficile de l'autre, comment Sartre arrive-t-il à expliquer l'amour ? Quelle idée s'en fait-il ? C'est ce dont il sera question dans le texte qui suit. Aidés du point de vue de quelques commentateurs, nous exposerons tout d'abord la conception sartrienne de l'amour. Ensuite, nous tenterons de voir clair en cette conception pour le moins novatrice.

Sartre consacre une partie entière de son traité d'ontologie, *L'être et le néant*, à la relation avec autrui et, plus spécifiquement, à l'amour. Il élimine d'emblée la notion psychologique, très populaire à son époque, que l'amour puisse être une simple question de désir, une pulsion (il y a ici un clin d'œil à Freud, à qui Sartre s'oppose farouchement). Pour lui, l'amour n'est pas simplement un désir, car si c'était le cas, il pourrait être facilement satisfait la majorité du temps. Sartre prend pour exemple, dans *L'être et le néant*, le héros de Proust¹. Le personnage amène sa bien-aimée à vivre avec lui, ce qui devrait lui enlever tout souci du point de vue matériel. Au contraire, le héros n'est à l'aise que lorsqu'il regarde sa douce dormir. Sartre explique que ce qui effraie le héros, c'est le fait que c'est en conscience, et non

¹ C'est ainsi que Sartre présente Swann dans *L'Être et le Néant*.

matériellement, que sa bien-aimée lui échappe. Ce rejet de l'amour comme simple désir n'est pas une prise de position exclusive à Sartre. Les gens en général sont insultés lorsque l'on insinue qu'ils partagent leur vie avec un autre simplement pour le plaisir physique que cela procure. Nous serions mal pris de vouloir trouver des gens qui ignorent la différence qu'il peut y avoir entre [une relation éphémère basée sur le désir charnel et un projet commun résultant de la formation d'un couple. Jusqu'ici, la conception sartrienne de l'amour n'est pas si différente de l'idée de l'amour que nous pourrions nous faire a priori. Mais alors nous pourrions nous demander : pourquoi aimons-nous? Pourquoi ce rapprochement affectif, émotif et psychologique? Nous trouverons réponse à ces questions en allant voir plus loin dans la conception sartrienne de l'amour.

L'amour sartrien est une tentative parmi d'autres de régler de manière définitive le problème de notre relation avec l'autre. Il ne se distingue pas des autres formes de relation à l'autre en ce qu'il est de nature conflictuelle, comme nous le verrons maintenant. L'amour est différent, cependant, au sens où il ne se veut pas un dépassement d'autrui [Wyatt, 2006]. Dans l'amour, il n'est pas question de chercher à se mettre en valeur par rapport à autrui. Au contraire, en amour, autrui joue un rôle indispensable. Dans ma quête existentielle visant à comprendre ce que je suis, j'apprends qu'autrui possède quelque chose de moi que je désire énormément : une vision de moi comme un tout. Je ne suis pas, comme je me conçois moi-même, un corps, une liberté, une conscience – pour autrui, je suis tout cela à la fois. De plus, il a une connaissance objective de ce tout. Il possède un aspect de mon être qui m'échappe (le moi objectif), et cela m'est intolérable. C'est ce qui me pousse à interagir avec autrui, je désire récupérer ce qu'il possède et qui m'appartient : mon moi objectif. L'amour, comme relation conflictuelle entre deux subjectivités, s'articule autour des concepts d'amant

et d'aimé. L'amant aime l'aimé pour que celui-ci lui rende la pareille, c'est-à-dire qu'il lui renvoie une image positive de lui. Bien entendu, les choses ne sont pas si simples.

Le désir de possession de mon être propre vient de la conscience que j'ai d'être responsable de lui. En tant qu'être libre, je suis toujours responsable. Comme le disait Sartre, à tout instant je peux faire quelque chose de ce qu'on a fait de moi. L'idée qu'autrui puisse se faire librement une idée de moi dont je ne connais pas la nature, mais dont je suis responsable, est insupportable. J'en suis responsable, mais je n'en suis pas le fondement et cela est injuste : je dois y mettre fin. C'est pourquoi je sens le besoin d'aller de l'avant avec le projet de récupération de mon être : c'est la réelle motivation à l'amour. Si ce projet était réellement possible, nous pourrions, comme l'affirme Jean Wyatt à propos de L'être et le néant, être notre propre fondement, c'est-à-dire avoir le contrôle sur ce que nous sommes pour nous et pour les autres, un contrôle total de soi-même. L'amour a pour objectif une fusion synthétique de l'en-soi et du pour-soi [Wyatt, 2006]. L'amour possible voudrait dire que je serais en sécurité chez l'autre. Mon amoureuse (eux), en m'envoyant une image consolidée de moi-même, me soutiendrait dans les relations conflictuelles que je ne peux manquer d'avoir avec autrui. En tant qu'elle provient du jugement libre de mon amoureuse (eux), cette image positive de moi-même a de la valeur. Avant d'être aimé, j'étais un être sans but et seul dans un monde peuplé de subjectivités hostiles à ma liberté. Or, pour Sartre, c'est là le bonheur de l'amour : lorsqu'une liberté m'aime, lorsqu'elle souhaite mon existence, je me sens justifié d'exister.

Malheureusement, la joie de cet amour possible est rapidement repoussée par Sartre, qui fait état des obstacles insurmontables à celui-ci. L'objectif de l'amour est ce projet de reprendre le contrôle sur la liberté qui connaît mon être. Il est

important pour ce projet que la liberté demeure une liberté, car c'est en tant qu'elle est libre que son opinion de moi m'importe. Dans les mots de Sartre, le projet se résume ainsi : « en tant qu'autrui comme liberté est fondement de mon être-en-soi, je puis chercher à récupérer cette liberté et à m'en emparer, sans lui ôter son caractère de liberté.² » Je veux avoir entière possession de mon être, même si cela implique de posséder une liberté. Si l'autre n'est plus libre, s'il devient objet, son jugement de moi n'a plus de valeur. Il est facile de constater la difficulté : si la liberté est possédée, si elle sert un intérêt particulier, elle ne peut plus être considérée comme une liberté. Arnaud Tomes en fait mention clairement dans le Dictionnaire Sartre sous « Amour » : « Bref, tout le projet amoureux est paradoxal : l'amant voudrait faire de l'aimé une chose ; mais si l'aimé n'était qu'une chose, il ne pourrait plus aimer par liberté. » La liberté, tant qu'elle reste une liberté, n'est pas satisfaisante pour moi qui désire être aimé. La liberté, par nature, pourra toujours choisir de ne plus m'aimer, ce qui suffit à me rendre insatisfait de son amour. Je veux l'amour inconditionnel d'une liberté pour moi.

La difficulté ne s'arrête pas là. Non seulement dois-je être aimé librement, mais je dois sentir, en tant qu'amant, que l'aimé m'a choisi. Il ne faut pas que ce choix relève de la contingence ou du hasard, car l'amour perd ainsi toute valeur. C'est pour cette raison que nous parlons d'âme sœur, je veux que la liberté de celle que j'aime n'ait d'autre destinée que de m'aimer moi et personne d'autre. Je dois avoir l'impression que j'ai été choisi parmi tous. Nous sommes ici en présence d'une forme tordue de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave qui n'arrive pas à se résoudre. Si cette liberté m'aime au point que je désire qu'elle le fasse, elle voudra que je l'aime tout autant. L'amant cherche à s'approprier la liberté de l'aimé en devenant le tout du monde de l'aimé. Il veut séduire l'aimé en se rendant important à ses yeux. L'amant

se réifie pour que l'aimé voie le monde à travers lui, pour que l'aimé consacre sa liberté à l'amant. L'aimé ne sait pas aimer par contre et lorsqu'il se met à aimer, il devient amant de son partenaire. Ainsi, les deux parties se renvoient continuellement la balle en cherchant à subjuguier la liberté de l'autre à la reconnaissance de sa propre liberté.

Il faudrait, pour que l'amour soit un projet possible, que les deux membres du couple abandonnent leur liberté pour faire exister la liberté de l'autre. Autrement dit, il faudrait qu'il y ait fusion des deux subjectivités, mais cela est impossible en ce que ces deux subjectivités sont des libertés irréductibles.

Il y a, dans le point de vue très pessimiste de Sartre, un certain potentiel de gain dans la relation amoureuse. Les deux subjectivités qui sont engagées dans la lutte se reconnaissent comme telles et, en ce sens, elles se donnent une certaine importance dans leurs relations habituelles avec les autres. Par contre, ce maigre gain est constamment menacé de disparaître, soit par le regard objectivant que l'une des deux subjectivités porte sur l'autre, soit par le désir de l'une d'elles de gagner le conflit qui les unit. De plus, la relation amoureuse est toujours susceptible d'être mise en péril par la présence d'une troisième subjectivité. L'apparition d'un tiers détruit l'amour unissant deux personnes, car ce dernier porte à son tour un regard objectivant sur les amoureux. Les amants ont besoin de solitude pour pouvoir mener leur projet d'amour. Or, ce projet est de toute manière impossible.

Beaucoup de commentateurs, comme Wyatt [2006], McMullin [2011] et Tomes [2004], s'entendent pour dire que l'amour, dans L'être et le néant, est un projet en apparence impossible, car il s'agit d' : « un projet contradictoire dans son essence même. » [Tomes, 2004]. Mais qu'en est-il alors de notre réalité partagée, de ce monde, tel que nous le connaissons, qui est rempli de couples

2 SARTRE, Jean-Paul. L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943 p.403

et de gens qui cherchent désespérément à être en couple? Un monde où certains couples durent plusieurs décennies? Sartre explique cela par la mauvaise foi. Deux types de mauvaise foi peuvent survenir dans la liaison amoureuse avec l'autre : d'une part, le masochisme et, d'autre part, le sadisme (plus rarement).

Le sadisme n'est autre chose que l'attitude de désir insatiable. La connaissance du fait que je me fais peut-être voler mon être à mon insu me pousse à vouloir m'appropriier l'autre pour me protéger contre cette menace. On pourrait qualifier le sadisme de Sartre comme étant une forme de donjuanisme, en ce sens que c'est une tentative de détruire l'autre (qui est dangereux) par la séduction et le désir sexuel. Ultimement, cette tentative échoue toujours, car le sadique se rend toujours compte qu'il ne peut détruire la liberté qui vit dans le regard de l'autre : elle est hors de sa portée. Son projet est automatiquement un échec.

Le masochisme, par rapport au sadisme, est beaucoup plus répandu selon Sartre. Le masochisme est l'état de mauvaise foi où un des acteurs de la relation amoureuse se soumet entièrement à la volonté de l'autre ; il donne à l'autre le contrôle entier de sa liberté pour vivre assuré de son être. Le masochiste abandonne complètement sa liberté pour vivre dans la liberté de l'autre en tant qu'être-objet. En adoptant l'attitude masochiste, j'ai excessivement honte de mon statut d'être-objet. Par contre, je me repose en l'autre, car l'autre me protège. Selon Sartre, celui qui est dans une attitude masochiste a évidemment honte de son être-objet, mais il camoufle cette honte par le fait même d'être objet. Il s'agit d'un des exemples les plus classiques qui soient de mauvaise foi.

Malgré la profondeur de l'argumentation sartrienne contre toute idée d'une relation amoureuse possible, certains commentateurs perçoivent une pointe d'optimisme chez Sartre.

Mcmullin, par exemple, cite le passage suivant de Sartre : « Il n'y a pas d'amour sans dialectique sadomasochiste de la subjugation des libertés.³ » Plutôt que de prendre l'interprétation classique de cette citation, McMullin affirme que Sartre tente de montrer que certaines distorsions humaines fondamentales sont une menace constante à la relation amoureuse véritable. En d'autres mots, l'amour est toujours en danger de glisser dans la mauvaise foi de l'une des deux parties prenantes. L'amour doit ainsi être vu comme un accomplissement face à la tentation d'émotions telles que la jalousie. Autrement dit, l'homme est perpétuellement engagé dans une quête existentielle dont le but est d'accéder à l'entièreté de son être propre. S'il venait à atteindre une telle complétude, l'homme serait un dieu. L'amour est l'une des attitudes que l'homme en quête d'une meilleure compréhension de lui-même peut adopter vis-à-vis autrui.

En unissant sa conception de lui avec les images que lui fait miroiter autrui, il est capable d'avoir une image plus complète de lui-même. Or, en ayant une mauvaise attitude, c'est-à-dire en laissant l'autre définir son être propre, l'homme cherche à confier le sort de son être à quelqu'un qu'il peut contrôler. L'angoisse liée au fait d'avoir son sort dans les mains d'une autre liberté serait à l'origine de la jalousie. Pour McMullin, c'est la jalousie qui est à la source de cette contradiction ontologique qui est de vouloir s'approprier une liberté pour soi tout en la gardant libre. Si c'est le cas, nous pouvons affirmer que la relation amoureuse chez Sartre n'est pas impossible. Nous avons la liberté de choisir quelles seront nos réactions émotives face aux situations de notre vie. Ainsi, si nous choisissons de ne point être jaloux, nous pouvons contourner le problème de l'asservissement de la liberté d'autrui à nos fins.

Jean Wyatt avance elle aussi que les obstacles que l'amour rencontre chez Sartre ne

3 Tiré de l'article Jealousy and Entitlement. Le passage est de Cahiers pour une morale de Jean-Paul Sartre (publié en 1983).

sont pas forcément insurmontables. Dans un article paru dans la revue *Sartre Studies International* en 2006, elle soutient que la conception radicale de l'amour que défend Sartre dans *L'être et le néant* diffère de celle que l'on retrouve mise en scène dans les pièces de théâtre de ce dernier. Bien entendu, Sartre reste conséquent. Le personnage d'Hugo dans *Les mains sales* [1948] et celui d'Ève dans *La chambre* [1939] font tous les deux preuve de mauvaise foi, dans le sens où ils adoptent une attitude masochiste envers l'autre, qui est l'objet de leur amour. Par contre, la situation décrite dans les deux cas permet d'entrevoir un certain amour véritable, ou du moins l'effet positif qu'aurait un amour véritable sur les personnages. Dans *Les mains sales* par exemple, Hugo vit d'emblée dans la mauvaise foi. Tant avec sa petite amie que dans ses engagements politiques Hugo joue à la vie, jusqu'au moment où il tombe en amour avec Hoederer. Hoederer est un personnage dépeint par Sartre comme étant véritablement authentique qu'Hugo finit par assassiner. Lorsqu'Hugo se fait donner l'opportunité de renier l'assassinat de Hoederer, il refuse de le faire, sachant que cette décision va lui coûter la vie. Ainsi, même si Hoederer est mort, Hugo refuse de nier la liberté de celui-ci et préfère mourir pour lui. Hugo refuse encore sa propre liberté, mais du même coup, ne tombe pas dans le piège de prendre la liberté de l'autre pour-soi. Hugo contourne à sa manière le problème soulevé dans *L'être et le néant* : plutôt que de se soumettre à ou d'essayer de soumettre la liberté de l'autre, il cherche à s'identifier à sa liberté. Il essaie d'être comme la liberté authentique qu'il perçoit, sans gêner cette liberté. Cette vision du rapport à autrui est étonnamment constructive dans une perspective sartrienne.

Dans la première partie de ce travail, nous avons vu sous deux angles la philosophie de Sartre en ce qui a trait au thème de l'amour : le point de vue très pessimiste, noir et sans issue de l'amour exprimé par Sartre dans *L'être et le néant* d'abord,

puis une interprétation de deux experts en matière sartrienne, qui dévoile une certaine ouverture dans l'œuvre intégrale de Sartre vers la possibilité d'un amour véritable. Il sera question maintenant de tirer notre propre jugement critique de cette matière.

Mon objectif sera, comme celui de Sartre dans *L'être et le néant*, d'examiner la question de l'amour de manière cohérente. La philosophie de Sartre était très puissante à son époque et elle le demeure aujourd'hui encore à cause de son objet très psychologique. Un peu comme le fait Freud, malgré les différences et les différends qui existent entre ces deux penseurs, Sartre nous en apprend sur qui nous sommes réellement derrière le voile de notre apparente normalité. Cette vérité révélée peut être très choquante et difficile à accepter ; elle a d'ailleurs valu à son auteur de véhéments reproches. Il est difficile de parler de satisfactions égoïstes en amour, car cette union repose sur un certain caractère sacré et un tabou du profit personnel. Selon moi, c'est à ce niveau que Sartre a du même coup raison et tort.

Sartre a raison dans la mesure où il démasque parfaitement nos motivations à l'amour. Le désir d'être choisi par l'autre, tout comme celui d'être approuvé par lui, fait partie de la relation amoureuse telle que je la conçois. Premièrement, parce qu'il est vrai que l'amour sert à nous prémunir contre l'hostilité du monde. L'écoute et la compréhension auxquelles nous avons droit de la part de l'être qui forme avec nous un couple sont quasi inconditionnelles. L'avis de notre amant est beaucoup plus important à nos yeux que n'importe quel « autre » en général. Nous l'avons mentionné précédemment, le désir d'avoir quelqu'un d'aussi important à nos côtés peut nous inciter à nous approprier sa liberté, cela afin de garantir que cette personne ne change pas d'avis à notre sujet.

Par contre, je crois que la relation

amoureuse permet à deux libertés de vivre de manière authentique, à cause de l'ampleur que prend notre projet de vie lorsque nous sommes deux à le formuler. Le projet partagé est perpétuellement actualisé par la conversation entre les deux amants, ce qui n'est pas forcément le cas chez l'individu, chez qui le projet peut être écrasé derrière une mauvaise foi. Cette actualisation constante amène l'expansion du projet et aide à sa réalisation. En somme, j'estime qu'il est possible d'avoir une relation saine malgré toutes les difficultés auxquelles elle est exposée, difficultés qui ne sont d'ailleurs pas différentes de celles qui nous empêchent à tous les jours d'être authentiques. Si nous agissons consciemment et librement, il y a un moyen pour nous de viser une union bénéfique aux deux parties impliquées dans la relation face au monde instable et changeant.

Mon intention n'est pas de m'opposer à la philosophie sartrienne des relations amoureuses, mais bien d'inviter à une interprétation de sa pensée originale. Sartre, dans *L'être et le néant*, met en garde contre l'attrait de la défaite psychologue, très en vogue à son époque. Il s'attaque constamment aux relations malsaines qu'il voit entre les libertés qui se soudoient et se manipulent sans cesse au nom du « on est fait comme ça ». Il détermine nos relations à l'autre comme étant problématiques et conflictuelles (difficiles, donc), mais pas impossibles. Elles sont même nécessaires. Dans l'optique de la nécessité du rapport à l'autre, je vois une place pour la relation amoureuse comme rapport bénéfique à deux libertés au monde. L'amour, c'est en quelque sorte une révolution que deux personnes font face au monde.

La mauvaise foi est, comme toujours chez Sartre d'ailleurs, l'ennemie de la relation amoureuse. Le sentiment de jalousie, si une des deux libertés choisit de le laisser croître, est probablement fatal à n'importe quelle relation

amoureuse, sauf si l'autre liberté est encline à se laisser manipuler, à se laisser objectiver par l'autre dans sa propre mauvaise foi. En ce sens, il est possible que la grande majorité des relations amoureuses repose sur la mauvaise foi. Il y a néanmoins, à mon avis, place pour une relation véritable.

En conclusion, nous pouvons dire sans crainte de nous tromper que l'amour est l'un des principes fondamentaux du rapport à l'autre chez Sartre, rapport qui incarne lui-même un pilier de l'ensemble de sa philosophie. Au premier abord, cette conception de l'amour semble très sombre. Non seulement l'amour est-il dépeint comme un projet irréalisable, mais pire encore, il est dépeint tel un projet fondé dans la mauvaise foi des parties prenantes. Seulement, l'amour prend trop de place dans l'ensemble de l'œuvre de Sartre pour qu'il soit réduit simplement à une escroquerie. L'objectivation d'une liberté est un risque de l'amour, cela est certain. Par contre, il signifie aussi la mort de cet amour, son échec définitif. L'ambiguïté de Sartre quant à sa description de la fin et des moyens de l'amour laisse paradoxalement la porte ouverte pour une interprétation positive de la relation amoureuse. Cette visée de l'équilibre entre l'objectivation et la liberté de l'autre, mêlée à notre propre désir d'être objectivé peut ressembler, selon les cas, à une indication de la fragilité du rapport amoureux et de la facilité de ses excès. À mon avis, il n'y a pas là matière à bannir la relation amoureuse du monde des possibles. Le projet de notre être peut passer par un projet commun avec une autre personne qui nous rassure et que nous rassurons dans la possibilité de notre projet. La relation de couple est une microsociété où nous échangeons librement à propos de notre raison d'être. Grâce à elle, nous nous sentons justifiés d'exister. C'est Gainsbourg qui disait, de façon plus poétique, mais non moins fondée : « Mais qui, sans amour, existe? »

Références

Monographies :

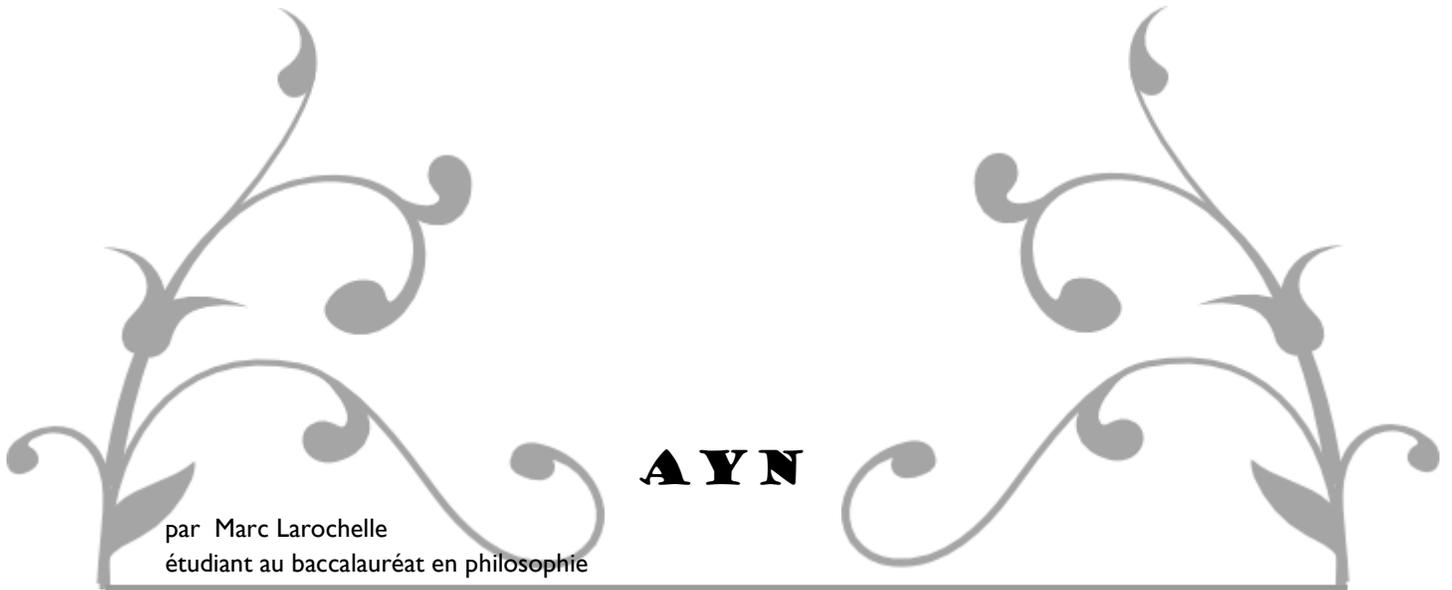
NOUDELMANN, François, Philippe Gilles et collab.
Dictionnaire Sartre, Paris, H. Champion, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. L'être et le néant : essai
d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard,
1943.

Articles :

MCMULLIN, Irene. [2011] Hypatia Vol. 26 no. 1
Love and entitlement : Sartre and Beauvoir on the
Nature of Jealousy. P.103-122

WYATT, Jean. [2006] Sartre Studies International.
Vol 12. Issue 2. The impossible Project of Love in
Sartre's Being and Nothingness, Dirty Hands and
The Room. P. 1-16



par Marc Larochelle
étudiant au baccalauréat en philosophie

Ayn blesse mais ne panse pas les plaies
Quand elle se fait des moins aimables.
Lorsqu'elle accouche Ayn prive de lait
Les espèces les plus pitoyables.

Toutefois si elle accouche d'un fils
Qui étonne les hommes et les dieux,
La vigueur de ses bras et cuisses
Lui vaudra de vivre des plus vieux.

Qui devant ses maintes meurtrissures
De tristesse ne serait exempt?
Ses plaies, ses maux et ses blessures
Pourraient-ils la faire souffrir tant?

Gaia, étreinte par la douleur
Que sut lui infliger le ciel,
Pousse des terribles cris de peur,
Pourtant de quoi pâlerait-elle?

Se repent-elle de tous les maux
Que son Héros impose aux dieux?
Il les dévore, ses dents : des faux
Auxquelles nul n'échappe sous les cieux.

Mais de même, si Zeus dans sa cuisse
Cache Dionysos l'enfant
C'est pour qu'enfin un jour il puisse,
Comme Chronos l'avoir sous la dent.



AEDP - Association des étudiants du département de philosophie
www.uqtr.ca/philo



Consultez les numéros antérieurs du Logos en ligne

www.uqtr.ca/philo > Vie étudiante > Notre journal