

Vol. 6, no. 1

Avril 2011

ISSN 1914-7031

# Le Logos

Le journal des étudiants  
en philosophie de l'Université  
du Québec à Trois-Rivières

[Απολογία Σωκράτους]



Connais-toi  
toi-même!

Dépôt légal

- Bibliothèque et Archives Canada

- Bibliothèque et Archives nationales Québec

## CRÉDITS

### COLLABORATEURS

Kathleen Côté  
Jean-François Gagné  
Marc Larochelle  
Michaël Magny  
Alexandra Malenfant-Veillex  
Myriam Ross  
Jean-François Veilleux  
Louis-Étienne Villeneuve

### COMITÉ DE RÉDACTION

Léonie Cinq-Mars  
Bryan Faucher

### COMITÉ DE CORRECTION

Léonie Cinq-Mars  
Michaël Magny  
David Meunier

### COMITÉ DE SÉLECTION DES TEXTES

Pierre-Christophe Falardeau  
Marc Larochelle  
Marie-Pier Lemay  
Myriam Ross  
Jean-François Veilleux

### PAGE COUVERTURE

Marc Blondin

### MISE EN PAGE

Bryan Faucher

### SITE WEB

Myriam Ross

[www.uqtr.ca/philo](http://www.uqtr.ca/philo)

> onglet « Vie étudiante »

> onglet « Notre journal »



Jonathan,

Un regard bleu, un regard pur. Un sourire immense, un sourire sincère. Déjà sur terre tu étais un ange. Puisses-tu briller encore davantage là-haut. C'est sûr que ça a été trop bref; vingt ans, ce n'est pas suffisant. Mais ce n'est pas le nombre de jours qui font la grandeur d'une vie. Jonathan a su aimer et être aimé. La joie qu'il a semée chez tous ceux qui l'ont côtoyé portera fruit. Ce fut un plaisir de te connaître, cher ami !

À la mémoire de Jonathan Roy (1990-2011)



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

[LELOGOS@HOTMAIL.COM](mailto:LELOGOS@HOTMAIL.COM)

## Table des Matières

### ARTICLES

#### **Le sophiste Protagoras est-il un philosophe?**

par Myriam Ross page 4

---

#### **La philosophie moderne**

##### **Première partie: Machiavel et Montaigne**

par Jean-François Veilleux page 12

---

#### **L'art et la Nature, détonateurs de la morale humaine**

##### **Réflexion sur le beau et la liberté kantienne**

par Alexandra Malenfant-Veilleux page 18

---

#### **La béatitude spinozienne**

par Michaël Magny page 27

---

#### **La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique**

par Alexandra Malenfant-Veilleux page 30

---

#### **Essai sur l'évidence**

par Michaël Magny page 41

---

#### **La Rose de Silésius**

par Marc Larochelle page 48

---

#### **Je**

par Jean-François Gagné page 54

---

#### **Quel est le sens de l'infidélité?**

par Jean-François Veilleux et Kathleen Côté page 58

---

#### **Nécessité**

par Michaël Magny page 68

---

#### **L'argent est-elle une arme meurtrière?**

par Jean-François Veilleux page 69

---

### POÉSIE

#### **Anecdotes**

par Michaël Magny page 17

---

#### **Extrait du Journal d'un Accroc**

par Jean-François Veilleux page 82

---

### ARTICLE EXTERNE

#### **Lire l'avenir: une réévaluation de la philosophie spéculative de l'histoire**

par Louis-Étienne Villeneuve page 73

---



# LE SOPHISTE PROTAGORAS EST-IL UN PHILOSOPHE?

par Myriam Ross  
étudiante à la maîtrise en philosophie

## ***QUI SONT LES SOPHISTES?***

Les sophistes ont fait d'Athènes leur place de choix pour enseigner la philosophie. Ils n'appartiennent pas à une école de pensée et ne sont pas, pour la plupart, des citoyens d'Athènes. Ils témoignent d'un intérêt pour la sémantique et la rhétorique. Ils sont reconnus, dès l'Antiquité, pour être de bons orateurs et sont appréciés par le peuple grec. Ils sont généralement des penseurs qui défendent des positions allant à l'encontre de celles de leurs contemporains, notamment Socrate, Platon, Aristote et leurs disciples. Soutenant pour la plupart un mode de connaissance empirique, les sophistes redéfinissent les limites de la

connaissance humaine. Ils ne soutiennent pas l'existence de vérités universelles ou de vertus absolues, ni leur accessibilité. Par conséquent, leur vision nouvelle du monde pouvait ébranler certaines des convictions religieuses les plus profondes. Élève de Socrate, Platon a mis en scène les sophistes dans plusieurs de ses œuvres. Les sophistes sont passés à l'histoire comme des charlatans, des non-philosophes et, pour utiliser une expression de Socrate<sup>1</sup>, comme des prostitués du savoir. Le terme « sophisme », désignant un raisonnement faux fait dans le but de tromper son auditoire et ayant l'apparence d'un raisonnement logique, témoigne parfaitement de la réputation qui les a suivis au

<sup>1</sup> Nous faisons référence à Socrate tel qu'il est présenté par Platon dans ses dialogues.

## Le sophiste Protagoras est-il un philosophe?

cours des siècles. En quelques mots, les sophistes sont empiristes, humanistes, relativistes, agnostiques et parfois athées. Leurs adversaires influents de l'époque, c'est-à-dire Platon et Aristote, soutiennent davantage des positions rationalistes, idéalistes, universalistes et théistes, ce qui peut expliquer pourquoi ils ont accordé autant d'importance à critiquer le mouvement sophistique.

Ce travail montrera si le sophiste Protagoras d'Abdère, le premier des sophistes à s'être donné le titre de sophiste – c'est-à-dire, le titre de savant et de sage – est à l'image de ce que nous présentent Platon et Aristote, soit un bon orateur expert dans l'usage de sophismes, ou s'il n'est pas plutôt un véritable penseur faisant preuve de rigueur intellectuelle capable de soutenir ses positions par des réflexions logiques. Pour ce faire, nous examinerons les arguments de Platon contre la profession de sophiste et nous montrerons en quoi Protagoras mérite d'être considéré comme un véritable philosophe. Ce travail se divisera principalement en deux parties et sera centré sur la conception des dieux du sophiste. Nous examinerons d'abord les thèses de Protagoras au sujet des dieux, afin de les structurer pour évaluer s'il

tente d'en faire la justification et nous examinerons – puisque plusieurs fragments des écrits de Protagoras au sujet des dieux sont disponibles – s'il change d'opinion comme bon lui semble. Dans la deuxième partie de ce travail, nous examinerons, à l'aide des arguments que nous donne Platon, si le sophiste Protagoras doit être considéré comme un « prostitué du savoir ».

### **I. PROTAGORAS JUSTIFIE-T-IL SA POSITION SUR LES DIEUX OU CHANGE-T-IL D'OPINIONS COMME BON LUI SEMBLE?**

Protagoras d'Abdère est reconnu principalement pour avoir dit que « [de] toutes choses l'homme est mesure, de l'existence des existants, et de la non-existence des non-existants »<sup>2</sup>. Cette phrase bien simple cache une multitude de sens, mais celui qui nous intéresse est que la connaissance est relative à l'homme. Il ajoute dans son *Traité des dieux* que « [des] Dieux, [il] ne [peut] savoir ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quels ils sont quant à leur forme. Car nombreux sont les obstacles à ce savoir : leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine »<sup>3</sup>. Faut-il comprendre que Protagoras remet en question l'existence des dieux? Traite-t

<sup>2</sup> Protagoras, *Sextus Empiricus. Contre les logiciens*, Fr. B 1, I, 60, cité par Jean-Paul Dumont, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, P.U.F., 1969, p. 43.

<sup>3</sup> Protagoras, *Eusèbe. Préparation évangélique*, Fr. B 4, XIV, 3, 7, cité par J.-P. Dumont, *op. cit.*, p. 46.

## Le sophiste Protagoras est-il un philosophe?

-il plutôt de la possibilité pour l'homme d'en connaître quoi que ce soit? Étant donné le peu d'information à ce sujet, nous devons spéculer sur la question, et bien des experts dans le domaine de la philosophie grecque antique ne s'entendent pas sur ce que soutient exactement Protagoras au sujet de la connaissance et des dieux.<sup>4</sup> En ce qui concerne ce travail, les différences d'interprétations de ces fragments ne nous empêchent pas de les analyser et de vérifier si Protagoras en fait la justification. Que Protagoras soutienne que les dieux n'existent pas ou que nous ne pouvons simplement pas le savoir est peu important, car il est certain ici que Protagoras soutient au moins que la connaissance dépend des hommes et qu'il faut justifier empiriquement nos croyances. Pourquoi empiriquement? L'homme-mesure suggère qu'il faille collecter des données sur le monde pour pouvoir en faire la mesure. Il faut, pour mesurer, se servir d'un instrument de mesure, et cet instrument est l'homme. Nous ne pouvons mesurer à partir d'autre chose que nos

perceptions. La raison joue certes un rôle dans cette mesure, un rôle de second ordre qui consiste à rassembler et à comparer les données recueillies sur le monde. Selon Protagoras, nous pouvons réfléchir sur le monde et sur ses possibilités, mais pas le mesurer simplement par un exercice de pensée pure. Plus l'homme mesure des choses, plus sa connaissance s'agrandit. Les mesures peuvent également se faire de façon collective. C'est entre autres le cas des vertus. Il est possible de savoir que telle ou telle vertu est bonne dans tel ou tel contexte. Afin de maintenir l'ordre dans une société ou de rendre une collectivité meilleure, une convention de ce qui est bon ou juste, par exemple, peut se faire collectivement. Ainsi, il est tout à fait possible qu'une chose soit convenue à la fois bonne pour une collectivité et mauvaise pour une autre.

Maintenant que nous savons que Protagoras est relativiste et qu'il privilégie le mode de connaissance empirique, nous

4 En effet, plusieurs experts traduisent différemment les fragments des écrits de Protagoras que nous avons cités jusqu'à présent. Parmi ces experts, il y a entre autres les traductions de Jean Voilquin au sujet de l'homme-mesure : « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui existent et de leur nature; de celles qui ne sont pas et de l'explication de leur non-existence. »; à propos des dieux : « Sur les dieux, je ne puis rien dire, ni qu'ils soient, ni qu'ils ne soient pas : bien des choses empêchent de le savoir, d'abord l'obscurité de la question, ensuite la brièveté de la vie humaine. » (Jean Voilquin, « Les sophistes », dans *Les penseurs grecs. De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1964, p. 204). Et celles d'Eugène Dupréel sur l'homme-mesure : « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas. » (Sextus, *Adversus mathematicus*, VII, 60, cité par Eugène Dupréel, « Protagoras », dans *Les sophistes*, Neuchâtel, Éditions de Griffon, 1948, p. 15).

## Le sophiste Protagoras est-il un philosophe?

pouvons nous attarder sur la justification de ses thèses. En raison du fait que ses œuvres ont été brûlées suite à un procès d'impiété, nous ne pouvons pas savoir comment Protagoras est arrivé à soutenir sa thèse de l'homme-mesure ni celle de l'impossibilité ontologique ou épistémologique concernant les dieux. Nous pouvons toutefois vérifier la compatibilité de ces deux thèses. Il est tout à fait logique de soutenir à la fois que si l'homme est la mesure de toutes choses et qu'il est impossible de mesurer les dieux, alors il est impossible de savoir quoi que ce soit au sujet des dieux, s'ils existent ou non. Ou encore, en inversant cet ordre logique, on peut dire que s'il est impossible de traiter de la question des dieux et qu'aucune expérience sensible ne peut se faire sur les dieux, alors c'est que l'homme est la mesure de toutes choses.

Dans *Le mythe d'Épiméthée et de Prométhée* de Protagoras, l'origine des hommes et des sociétés est expliquée par les dieux. Il y est dit que les dieux ont créé la vie et donné les caractéristiques propres à chaque espèce d'animaux, ainsi qu'aux hommes. Protagoras raconte aussi que c'est « du fait de sa parenté avec le dieu »<sup>5</sup> que l'homme comprit qu'il existe des dieux et qu'il commença à leur édifier des autels. Il semble y avoir ici une contradiction

significative entre d'une part sa thèse de l'homme-mesure et son *Traité des dieux* et d'autre part ce qui est dit dans ce mythe. La question qui est en cause ici est celle de savoir si Protagoras change d'opinion comme bon lui semble ou si ces fragments du sophiste sont conciliables. Dans le premier cas, Protagoras correspond au charlatan que nous décrit Platon. Dans le deuxième cas, Protagoras pourra être considéré comme un philosophe. Commençons par nous demander ce qu'il faut comprendre de ce mythe. Il faut comprendre de ce mythe qu'il est un mythe! Protagoras utilise les dieux pour expliquer sa théorie politique après avoir demandé à son auditoire quel genre de discours celui-ci préférerait entendre. Son auditoire lui avait jadis répondu qu'un discours sous forme de fable serait préférable. Dans son mythe, les dieux sont donc des personnages et non des entités existantes.

En tenant compte des fragments à notre disposition et de l'interprétation que nous en avons faite, nous constatons que, tout d'abord, Protagoras soutient un mode de connaissance empirique. Par la suite, qu'il se positionne ou non sur l'existence des dieux ou sur l'impossibilité de se prononcer sur la question, toutes ces interprétations sont soutenables logiquement en relation avec la thèse de

5 Protagoras, Fr. 322 a 3-5, cité par George Br. Kerberd, *Le mouvement sophistique*, Paris, Éditions J.Vrin, p.239.

## Le sophiste Protagoras est-il un philosophe?

l'homme-mesure. De plus, en considérant que *le mythe d'Épiméthée et de Prométhée* a la forme d'un récit comparable aux histoires que l'on raconte aux enfants, nous pouvons raisonnablement considérer que ce mythe n'entre pas en conflit avec le raisonnement de Protagoras. Ce faisant, nous devons conclure que Protagoras n'est pas totalement à l'image de ce que nous en décrivaient Socrate, Platon et Aristote en ce qui concerne la profession de sophiste, à savoir qu'elle est de « faire du plus faible de deux arguments le plus fort »<sup>6</sup> et que ce « phénomène est trompeur, non vrai et seulement apparence »<sup>7</sup>. Nous devons donc le considérer davantage comme un adversaire sérieux méritant sa place au sein des philosophes.

### **II. PLATON A-T-IL RAISON DE PLACER LE SOPHISTE PROTAGORAS SOUS LA CATÉGORIE DES FAUX-PHILOSOPHES?**

Dans cette deuxième partie du travail, nous examinons deux arguments de Platon justifiant son refus de considérer l'ensemble des sophistes, incluant Protagoras, comme des

philosophes. Le premier argument est que les sophistes soutiennent un mode de connaissance empirique ce qui, selon Platon, ne correspond pas au domaine du savoir philosophique. Le second concerne le fait que les sophistes demandaient une rémunération en échange de leur savoir, ce qui, d'après Platon, corrompt le savoir.

D'abord, Platon considère qu'un véritable philosophe est celui qui contemple les choses pour les expliquer. Cette idée du philosophe contemplatif est d'ailleurs soutenue pour la première fois, à notre connaissance, par Pythagore lorsqu'il compare le philosophe à un spectateur des Jeux Olympiques qui ne fait qu'« observer curieusement la nature [...] dans la contemplation »<sup>8</sup>. Cette conception du philosophe est des plus répandues à cette époque. Le seul mode de connaissance véritablement admis doit se faire, selon Platon, par la raison. La méthode consiste donc en un exercice pur de l'intellect. Les sens, provenant du corps qui est en changement et imparfait, ne peuvent être à la source d'un véritable savoir. Le

6 Aristote, *Rhétorique*, Fr. A 21, II, 24, I402 a 23, cité par J.-P. Dumont, *op. cit.*, p. 37. À ce propos, nous pensons que l'argument le plus « faible » auquel réfère Protagoras pourrait correspondre à l'opinion d'un seul individu en fonction de ses expériences personnelles alors que l'argument le plus « fort » peut être considéré comme celui d'une collectivité ou celui d'un seul homme, mais expert dans son domaine. Le médecin, par exemple, est mieux placé que quiconque pour juger de la maladie ou de la santé. De même, le sage est davantage en mesure de déterminer quelles vertus sont préférables pour une collectivité donnée en des circonstances données. Ainsi, nous croyons que Protagoras ne soutient pas qu'il peut faire d'un argument faible un argument fort par l'emploi de sophisme, mais bien qu'aucun argument n'est vrai ni faux *a priori*.

7 *Ibid.*

8 Cicéron, *Tusculanes*, V, iii, 8-9, traduit par Jules Humbert, Paris, Éditions Les belles lettres, 1968, dans *Pythagore*, « notes du cours d'histoire de la philosophie grecque », session automne 2008.



## Le sophiste Protagoras est-il un philosophe?

savoir, pour être véritable, doit être universel, absolu et objectif. La raison est la seule chose qui permet à l'homme de définir ce qu'il rencontre dans le monde et ce qu'il ne peut rencontrer. En fondant un savoir sur les sens, le seul objet de la connaissance possible est du domaine de l'opinion. C'est, entre autres, ce que soutenait Protagoras, et ce contre quoi Socrate, Platon et Aristote luttaient. De nos jours, la question de savoir si la connaissance est accessible par les sens ou par la raison est encore débattue. À l'époque de la Grèce antique, les sophistes étaient peut-être trop à l'écart des philosophes importants pour justifier leur empirisme, mais à notre époque, nous ne pouvons plus les considérer comme des charlatans en raison de leur théorie de la connaissance. De plus, au cours de l'histoire, cette définition du philosophe s'est modifiée. Aujourd'hui encore, la définition de « philosophie » ne fait pas l'unanimité ni celle de « philosophe ». Une chose est certaine, l'argumentation et l'esprit critique en sont des critères nécessaires. Les sophistes ont tenté, selon ce qu'ils connaissaient à l'époque, de justifier leur position et d'envisager toutes les possibilités. Certains ont dû conclure que l'absolu et l'universel ne peuvent être des caractéristiques ou des conditions du savoir. En refusant les universaux et les absolus, les

sophistes s'opposent radicalement à ce qu'est la connaissance selon Platon. Nous comprenons ainsi pourquoi Platon a cru bon de soutenir que les sujets d'étude des sophistes ne pouvaient correspondre à celui de la philosophie.

Ensuite, le fait que les sophistes demandaient une rémunération en échange d'un savoir a aussi nui à leur obtention du titre de philosophe. Le philosophe, dans l'Antiquité, était celui « qui ne cherch[ait] aucun profit personnel »<sup>9</sup>. Les sophistes demandent à être payés pour leur enseignement, ce qui, d'après Socrate et Platon, corrompt le véritable savoir. Le but de l'enseignement n'est plus la connaissance et la sagesse, mais l'argent. Le profit personnel de l'enseignant peut corrompre la connaissance transmise à son élève, car le savant doit transmettre son savoir à celui qui le paie. Cependant, si cette personne se trouvait dans l'impossibilité intellectuelle de recevoir ce savoir, le savant serait obligé de le lui transmettre tout de même. Dans le cas inverse, où le savant manquerait de connaissance, il ne pourrait admettre son ignorance étant obligé par un salaire de transmettre tout de même un savoir. En considérant que de nos jours, avec nos institutions et nos écoles, les savants enseignent et sont payés pour cela, faut-il admettre que les professeurs d'université en

<sup>9</sup> Ibid.

## Le sophiste Protagoras est-il un philosophe?

philosophie sont comparables à des prostitués? Bien évidemment, nous n'irons pas dans ce sens. Nous croyons que le savant peut enseigner, à la manière de Socrate par exemple, les limites de sa connaissance ainsi qu'une méthode pour atteindre la meilleure connaissance possible. Si l'un de ses élèves ou étudiants n'est pas apte à recevoir l'enseignement donné, il ne peut certes refuser de lui enseigner dans notre contexte actuel. Cependant, dans le cas d'un enseignement privé, comme celui des sophistes en Grèce antique, l'enseignant est en droit de refuser l'enseignement à une personne qu'il juge incapable de le recevoir. De plus, nous croyons que le titre de sophiste auquel Protagoras s'est lui-même identifié peut expliquer en quoi son enseignement est tout aussi recevable que celui d'un philosophe à l'image de Platon. Selon Protagoras, les vertus s'acquièrent et s'apprennent par l'expérience, relevant d'un art de vivre en collectivité. Selon Platon, seul le savoir objectif est corrompu par la rémunération. En effet, le médecin peut être payé pour son savoir et cela ne nuit en rien à son excellence. Protagoras se compare à un médecin : il ne prétend pas enseigner un savoir objectif. Ainsi, il peut enseigner les vertus et être payé pour le faire sans que cela ne corrompe son enseignement. Cette réponse demeure à l'état

d'hypothèse, mais nous croyons qu'elle peut constituer une objection à l'argument de Platon et montrer ainsi que Protagoras mérite d'être considéré comme un véritable philosophe au sens où nous l'entendons aujourd'hui.

### ***LE SOPHISTE PROTAGORAS EST-IL UN PHILOSOPHE?***

En résumé, les sophistes sont passés à l'histoire comme étant des charlatans du savoir. Ils sont présentés dans les cours de philosophie au collège en comparaison à ce que l'on nomme, de nos jours, avocats, vendeurs et politiciens, c'est-à-dire comme des menteurs capables de discours convaincants, non pas par leurs arguments, mais par des illusions de validité. Cette conception des sophistes nuit à l'obtention de la véritable place à laquelle Protagoras a droit, c'est-à-dire la place de philosophe dans l'histoire de la pensée philosophique. Cette place lui a été enlevée par l'utilisation qui a été faite des textes de Platon. Nous avons constaté, dans le cadre de ce travail, que les thèses du sophiste Protagoras sont conciliables entre elles et que son domaine d'étude correspond à celui de la philosophie. Il n'y a donc aucune raison de croire, en se reposant uniquement sur les témoignages de Platon, que le sophiste Protagoras n'est pas un philosophe. Certes, l'examen que nous avons fait dans ce travail n'est pas exhaustif, mais il a suffi

## Le sophiste Protagoras est-il un philosophe?

à montrer l'intérêt que nous pouvons porter à ce penseur de l'Antiquité. Une étude plus approfondie de la totalité des thèses de Protagoras est souhaitable afin de lui donner avec certitude sa place de sophiste philosophe. De plus, il serait intéressant d'élargir notre recherche à l'ensemble des sophistes. Gorgias, Prodicos, Thrasymaque et Critias ont-ils été victimes des mêmes erreurs d'interprétation?

### BIBLIOGRAPHIE

#### Article tiré d'un ouvrage de référence

BRUNDSCHWIG, Jacques. « Sophiste », dans *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Michel Albin, 2000, p. 1219-1224.

#### Monographies

DUMONT, Jean-Paul. « Conséquences épistémologiques, logiques et religieuses », dans *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris, P.U.F., 1969, p. 24-223.

DUPRÉEL, Eugène. « Protagoras », dans *Les sophistes*, Éditions de Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 13-58.

GÜTHRIE, W.C.K. « Les théories rationalistes de la religion : l'agnosticisme et l'athéisme », dans *Les sophistes*, France, Éditions Payot, 1971, p. 233-255.

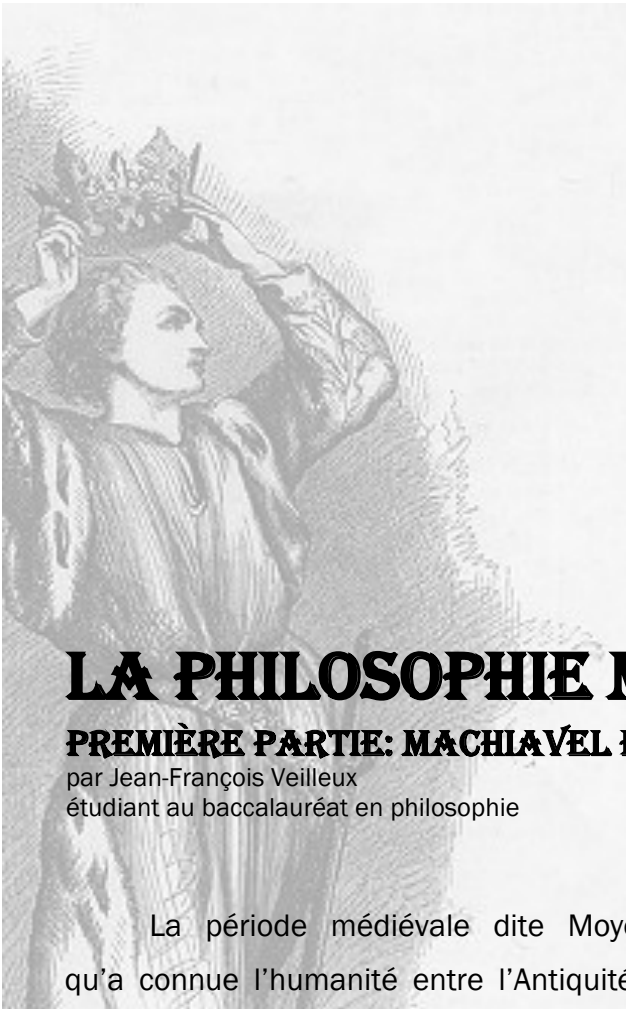
KERBERD BRISCOE, George. « La religion et les dieux » dans *Le mouvement sophistique*, Paris, Librairie philosophique de J.Vrin, 1999, p. 233-243.

UNTERSTEINER, Mario. « La doctrine de Protagoras - critique du connaître », dans *Les sophistes*, Tome I, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1993, p. 43-72.

VOILQUIN, Jean. « Les sophistes », dans *Les penseurs grecs, de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 197-224.

#### Articles de revues spécialisés

BODÉUS, Richard. « Réflexions sur un cours propos de Protagoras », dans *Les études classiques*, Bruxelles, n° 55, 1987, p. 241-257.



# LA PHILOSOPHIE MODERNE

## PREMIÈRE PARTIE: MACHIAVEL ET MONTAIGNE

par Jean-François Veilleux  
étudiant au baccalauréat en philosophie

La période médiévale dite Moyen-âge qu'a connue l'humanité entre l'Antiquité et la Renaissance, c'est-à-dire pendant plus de mille ans, fut une transition parfois assez sombre où la religion, les dogmes et les croyances traditionnelles formaient et détenaient le pouvoir. Pendant cet intervalle, débutant du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère et concernant la fin de l'Empire Romain, l'espérance de vie était d'à peine 30 ans, la majorité de l'humanité alors connue était sous le joug des rois et les grandes religions monothéistes, principalement le christianisme en Europe, dominaient le monde.

Puis vers le XIV<sup>e</sup> ou le XV<sup>e</sup> siècle en Italie, on assista à la redécouverte des textes des

philosophes grecs par l'entremise de contacts avec les clans arabes et barbares, dont étaient issus les traducteurs Averroès, Avicenne et Maimonide. L'Église appuya cette démarche car les idées de Platon (dualisme du monde) et d'Aristote (valorisation de la science et du monde sensible) donnaient raison aux textes sacrés sur la division du monde, son état, sa structure et son origine divine. C'est notamment grâce à Thomas d'Aquin, vers le XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, et à la doctrine scolastique imposée par les pères fondateurs de l'Église que les grands socratiques se sont joints aux textes importants. L'Église mettait alors de côté, voire destinait carrément au bûcher, les partisans des cyniques et des philosophes hellénistiques (épïcuriens, stoïciens, sceptiques) dont on avait

## Philosophie moderne: Machiavel et Montaigne

déjà perdu largement les œuvres au fil de l'histoire, par exemple les nombreux incendies douteux de la bibliothèque d'Alexandrie.

Alors qu'un choc des cultures avec les sauvages était imminent, quelques auteurs et écrivains de cette époque, appartenant aux balbutiements du courant philosophique et politique du XVI<sup>e</sup> siècle qu'on nomme l'*humanisme* – doctrine valorisant l'homme, son autonomie et sa liberté innée – allaient devenir les précurseurs de l'idéologie moderne. Parmi eux, on peut compter Machiavel et Montaigne, deux penseurs pourtant aussi différents l'un de l'autre, qui s'imposèrent comme des philosophes modernes établissant de nouveaux fondements pour le monde. En fait, nous verrons particulièrement pourquoi ils furent sans doute les premiers à penser le monde et l'homme selon une perspective qui rompait enfin avec la tradition médiévale, considérée comme autoritaire, dogmatique et castratrice.



Niccolò Macchiavelli

### MACHIAVEL

(1469-1527)

Ce penseur est l'exemple parfait pour situer les premiers pas de l'époque moderne, c'est-à-dire en plein cœur de la Renaissance, à Florence, en Italie. Connu surtout pour son œuvre *Le Prince*, écrite en 1513 mais publiée seulement en 1532, dédiée à la famille Médicis qui, fraîchement arrivée au pouvoir, venait de le bannir du royaume et de la ville, Machiavel était un penseur très rusé. Surnommé le « secrétaire florentin », cet humaniste prenait Aristote comme modèle antique et refusait ainsi l'idéal au nom du réel. Valorisant la toute-puissance du moi, il rompt légèrement avec un certain humanisme car ce qui importe désormais est de bien juger la réalité!

Ce qu'il désire profondément, c'est d'agir au-delà du bien et du mal, de considérer la réalité pour ce qu'elle est au lieu de vivre dans l'illusion. Machiavel fait alors l'importante distinction entre la représentation (idéologie, imagination) et la réalité (le vrai, le profane) afin de rétablir l'ordre, car les discours et les idéaux cachent toujours une certaine réalité. En fait, il est de ceux qui veulent créer littéralement un sens au monde. Par cela, il entend l'établissement d'un « nouvel ordre ».

## Philosophie moderne: Machiavel et Montaigne

Ainsi, pour Machiavel, afin de mieux cerner la nature humaine, nous devons *considérer l'homme pour ce qu'il est* (ses pulsions, son égoïsme, sa recherche constante du plaisir, de pouvoir, etc.). En vérité, Machiavel est un précurseur de Hobbes car tous les deux pensent que l'homme est potentiellement mauvais, individualiste par nature : « l'homme est un loup pour l'homme » (*homo homini lupus*) dira Hobbes, reprenant l'auteur latin Plaute [-254 à -184]. Il faut donc, en premier lieu, prendre acte de ce fait anthropologique.

Ensuite, c'est par le concept de *virtù*, à ne pas confondre avec celui de vertu ou de valeur, que Machiavel entretenait l'idée de cette force, cette énergie qui explose, au cœur de l'humain. Aussi décrite comme la ruse qui permet de maîtriser la *fortuna* (la chance, la contingence, le destin), cette jouissance de l'individu est une puissance naturelle à explorer, à développer et à exploiter davantage et ce, constamment. En d'autres mots, le philosophe florentin voulait assurément que l'Homme soit au centre de la vie et que celui-ci prenne enfin le pouvoir sur son existence par l'affirmation de son intérieur, de sa *virtù*. Cet effort de lucidité est donc cette capacité d'imposer notre volonté hors de ce que Dieu ou tout être extérieur pourrait nous imposer. Sans antériorité, sans transcendance, le réel est là.

### MONTAIGNE

(1533-1592)

Grand ami d'Étienne de la Boétie - très connu pour son *Discours sur la servitude volontaire* (écrit à 18 ans mais publié en 1576, 13 ans après son exécution pour avoir dénoncé la tyrannie) - Montaigne est le fils d'une famille de noblesse récente par son grand-père. Né dans un château, il parle déjà le grec et le latin à cinq ans! Témoin de la période la plus trouble de la France à cause des guerres de religion, auxquelles il fait d'ailleurs souvent référence dans ses écrits (métaphore du cannibalisme), il est l'inventeur du genre littéraire qu'on nomme *essai*.

Sans vérité fondamentale ou doctrinale, il désire examiner, analyser, déchiffrer et comprendre la vie avec bonne foi, à l'intérieur de ses œuvres. Étant l'un des premiers défenseurs de la *tolérance*, une valeur profonde du courant humaniste, il désire écrire sans prétention ce qu'il comprend de l'existence. C'est pourquoi l'essai se veut un écrit pertinent pour son contenu personnel car Montaigne est un sceptique, au sens positif, où le doute est un moteur de recherche perpétuelle. Autant pour l'existence de Dieu que pour un monde prédéfini, stable ou illusoire, l'écrivain propose à l'intérieur de ses écrits une quête de certitudes dans une démarche

## Philosophie moderne: Machiavel et Montaigne

cohérente de connaissance de soi et du monde. Évidemment, Montaigne ne prétend pas trouver la Vérité elle-même comme le fera Descartes, mais suggère plutôt que sa recherche ne sera jamais terminée ni achevée car la vie est constamment en mouvement, en construction.

Déclarant être lui-même la matière de son livre, Montaigne savait parler avec sincérité de la vie entière car pour lui, il n'y avait pas de sujets inintéressants. Que ce soit l'usage de se vêtir ou même à propos des odeurs, il a toujours su analyser l'existence concrète en elle-même, ce qui est tout en son honneur car Montaigne vise par là l'authenticité du moi conquérant, substantiel et universel. Tel un entrepreneur qui erre, il est un moi « mobile » qui se cherche dans la description du monde et se trouve dans le devenir, dans sa propre transformation, autant celle du monde que de lui-même. Désirant écrire pour s'immortaliser, ce qui est tout à fait légitime et approprié, Montaigne a su mettre sur pied une excellente campagne littéraire pour promouvoir l'intériorité individuelle dans notre recherche constante et essentielle de ce qu'est le monde, hors des livres sacrés.



Michel Eyquem de Montaigne

### SYNTHÈSE

Préconisant la valorisation du réel au lieu de l'illusion idéologique, ces deux penseurs se rejoignent sur plusieurs points majeurs. D'abord, tous les deux désirent dans leur démarche philosophique, et de façon ultime dans une démarche politique d'engagement dans le monde, viser « la réalité effective de la chose », c'est-à-dire hors de l'idéal. Faisant le parti pris prioritaire et nécessaire de l'expérience contre le théorique ou l'imaginaire, ces deux fonctionnaires veulent que le représentant du pouvoir gouvernemental prenne acte de ce qui est réel, de ce que le peuple pense de lui (dans le cas de Machiavel) ou veulent que l'individu prenne sa place dans le monde en tant qu'être possédant la faculté de prendre conscience par lui-même du monde qui l'entoure (dans le cas de Montaigne particulièrement).

Par ailleurs, on pourrait affirmer que la différence fondamentale entre ces deux penseurs réside dans le fait que Machiavel s'intéresse davantage à l'être universel, au bon sens inné en chacun de nous et à nos facultés communes de comprendre le réel et d'agir sur celui-ci, alors que Montaigne vise plutôt l'être

## Philosophie moderne: Machiavel et Montaigne

en particulier et son intériorité.

D'un autre côté, selon les classifications faites par le philosophe Charles Taylor, il y a une distinction fondamentale entre le moi de Montaigne, qui serait plutôt engagé dans le monde, existant par son corps en tant que sujet qui se cherche dans l'existence, et le moi désengagé de Descartes, où le corps n'a plus sa place dans l'idée de *la chose qui pense*. Par contre, le discours de Machiavel pourrait aussi s'intégrer à la première catégorie, à cette recherche fondamentale de ce qu'est le réel, de ce que l'humain peut faire, comprendre et apprendre de la vie elle-même.

En ce sens, Montaigne et Machiavel sont deux penseurs véritablement à l'aurore de l'époque moderne car à l'instar des concepts et des dogmes religieux, particulièrement chrétiens, ils ont décidé de donner eux-mêmes un sens au monde, ou du moins, de se donner la peine d'en chercher un, surtout chez Montaigne. En fait, la modernité c'est aussi cela, précisément pour Machiavel, croire qu'on peut dominer le monde. Grâce à leurs réflexions au cœur du mouvement humaniste du XVI<sup>e</sup> siècle, ils ont su ouvrir la grande porte de la connaissance humaine par le partage de leur vision du monde.

### CONCLUSION : POUR LA SUITE DES CHOSSES

Finalement, la doctrine de la double vérité enseignée dans les grandes universités du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (la Vérité révélée et la Vérité rationnelle) allait bientôt être bouleversée. C'est ainsi qu'après dix siècles de Moyen-âge et trois siècles de Renaissance, on arrive à la révolution scientifique de Galilée (par l'usage approprié du télescope en le tournant vers les étoiles), la mort du régime féodal, les grandes découvertes comme l'Amérique, confirmant aussitôt l'arrivée d'une époque nouvelle.

Réaliser que nos sens pouvaient se tromper et qu'une sorte de relativisme culturel existait à l'échelle planétaire, cela poussa l'homme à considérer mobile et non fixe le centre de l'univers. Désormais, la connaissance passerait par des instruments adaptés et conçus par lui, menant à la distinction de la Nature en tant qu'objet et l'Homme en tant que sujet. À la suite de la Réforme protestante, qui venait de libérer l'esprit de certains dogmes obscurs, un éclatement de la chrétienté s'opéra aussitôt dans le monde en multipliant les différentes branches qui promettaient malheureusement de nombreux conflits à venir! Montaigne dira même qu'il existait désormais



# Philosophie moderne: Machiavel et Montaigne

## Anecdotes

autant de religions que de nationalismes.

L'œuvre des humanistes ne faisait que commencer et fut achevée en grande partie par l'éclaircissement significatif des idées du Siècle

des lumières qui arrivait à grands pas, grâce à de grands esprits rationalistes. La philosophie moderne ne faisait que naître...

### ANECDOTES

par Michaël Magny  
étudiant au baccalauréat en philosophie

Assis sur son manteau  
un gars se d'mande si bientôt  
la vie va lui faire cadeau  
d'un peu de sens.

Plus tard, à l'horizontal  
auprès d'une femme fatale  
il se d'mande si d'une balle  
il mourra.

Au beau milieu d'un cimetière  
le moral qui traîne à terre  
le gars se d'mande si la vie  
c'est l'enfer.

Et maintenant devenu père  
l'éternel prolétaire  
cherche à voir c'qu'il peut faire  
pour son fils.

Étudiant la philo  
dormant sur son bureau  
le gars pense un peu trop  
semble-t-il.

Mais rêvant d'un monde meilleur  
pour lui, son fils, et leur bonheur  
le gars va se battre encore un peu  
contre la peur.



# L'ART ET LA NATURE, DÉTONATEURS DE LA MORALE HUMAINE

## **RÉFLEXION SUR LE BEAU ET LA LIBERTÉ KANTIENS**

par Alexandra Malenfant-Veilleux  
étudiante à la maîtrise en philosophie

### **1. INTRODUCTION**

Dans le cadre de cet article, je m'intéresserai particulièrement à l'analyse que fait Kant du beau ainsi qu'aux liens qui unissent ce sentiment à la loi morale kantienne. D'abord, j'expliquerai comment l'auteur justifie la possibilité de la liberté (nécessaire à toute moralité) même s'il nous est impossible d'acquérir des *connaissances* sur elle. Je m'attacherai ensuite à résumer « l'analytique du beau » de Kant ; par après, je me concentrerai sur les impératifs nécessaires à la loi morale et plus particulièrement sur les impératifs catégoriques, fondements de notre éthique déontologique moderne. Finalement, je montrerai comment la beauté consiste en

un symbole de moralité chez Kant. Le lecteur avisé comprendra que je n'irai ici qu'à l'essentiel de chacun des points, puisqu'il m'apparaissait plus passionnant de produire un survol comparatif de deux grandes idées de Kant que d'analyser plus en profondeur un seul des multiples thèmes qui furent les objets de sa réflexion. Il aurait été impossible, de toute façon, de rapporter à sa juste valeur un de ces thèmes en un article, puisqu'ils sont tous extrêmement complexes.

### **2. LA LIBERTÉ: UNE QUESTION D'ORDRE MÉTAPHYSIQUE**

Kant souhaite, par la *Critique de la raison pure*, instaurer un tribunal qui jugera de la

## L'art et la Nature, Détonateurs de la Morale Humaine

possibilité de connaître de l'homme. En effet, au cours de ses recherches, Kant découvre que la raison se pose souvent des questions qu'elle ne peut pas ne pas se poser, mais qui ne trouvent aucun fondement dans l'empirie. Influencé entre autres par Wolff, Locke et plus particulièrement par Hume, l'auteur retiendra l'importance des conditions de possibilité de l'expérience et réalisera que la connaissance ne peut être issue que de l'empirie. Cependant, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu et la question de la liberté sont des sujets immanents de notre raison : ce n'est certes pas par l'expérience du réel que l'on aboutit à des réflexions du genre ;celles-ci sont donc d'ordre métaphysique. Mais comment Kant pourra-t-il légitimer la métaphysique tout en prenant au sérieux la *tabula rasa* empirique et la nécessité de l'expérience du réel en ce qui concerne la connaissance?

C'est justement cette problématique que nous retrouvons à la base de la *Critique de la raison pure*. Kant considère que la métaphysique classique est dogmatique ; il n'est pas possible, selon lui, de *connaître* la réponse aux questions énumérées précédemment ; on ne peut qu'y penser ou y croire. En effet, les questions que la métaphysique pose ne peuvent trouver pierre de touche dans l'horizon de la connaissance,

territoire de la raison pure ; elles auront cependant toute leur légitimité dans le domaine de la raison pratique, là où l'homme peut se poser la question de sa finitude et donc de ce qui lui est permis d'espérer. Kant opère ainsi une scission entre le monde sensible et le monde intelligible, montrant que le phénomène et la chose en soi sont deux choses totalement distinctes, arguant que, dû aux conditions d'apparition de l'expérience, nous devrions d'abord nous attarder à ce qu'apporte le sujet (la subjectivité) *a priori* de l'expérience plutôt que de ne jurer que par l'objectivité du noumène, impossibilité flagrante selon Kant dans le domaine des sens. L'auteur nous enjoint donc à ne plus être victime du vice de subreption métaphysique, mais plutôt à être conscient des limites de notre raison.

### **3. LE BEAU**

#### **3.1. PREMIER MOMENT : DU JUGEMENT DE GOÛT CONSIDÉRÉ AU POINT DE VUE DE LA QUALITÉ.**

D'abord, Kant fait la distinction entre le jugement de goût et le jugement de connaissance : le premier n'est pas logique, mais esthétique et ne peut donc qu'être subjectif. L'auteur apportera cependant une nuance importante, soit qu'il ne peut y avoir de

## L'art et la Nature, Détonateurs de la Morale Humaine

jugement de goût pur lorsqu'il y a présence ne serait-ce que du plus petit intérêt de la part de l'individu. C'est pourquoi il oppose la satisfaction pure et désintéressée du jugement de goût à celle liée à l'intérêt, qu'il associe à l'agréable et au bien. En effet, lorsque je dis d'une chose qu'elle est belle, je me réfère à la satisfaction, au plaisir que me procure cette chose en particulier. Or, le sentiment que me procure une belle chose est distinct de ceux que me procurent le bon et l'agréable : seul le goût pour le beau est un type de satisfaction désintéressée et libre, qui n'implique aucun intérêt de la part du sujet pour l'objet. « Le goût est la faculté de juger d'un objet ou d'un mode de représentation, sans aucun intérêt, par une satisfaction ou une insatisfaction. On appelle *beau* l'objet d'une telle satisfaction. »<sup>1</sup>

### ***3.2. DEUXIÈME MOMENT : DU JUGEMENT DE GOÛT CONSIDÉRÉ AU POINT DE VUE DE LA QUANTITÉ.***

Kant affirme ici que le beau est ce qui est représenté sans concept comme objet d'une satisfaction universelle. Comme le jugement de goût est entièrement libre, le beau ne peut être personnel à chacun : nous devons plutôt le considérer comme un universel subjectif, en

ce sens que ce qui est beau pour un individu devrait l'être aussi pour tous. L'auteur enchaîne en distinguant cette particularité du beau d'avec l'agréable : la satisfaction ressentie face à l'agréable est, quant à elle, personnelle à chacun. Il serait effectivement fallacieux, selon ce que Kant a établi et que j'ai résumé plus haut, de prétendre pouvoir généraliser le sentiment d'agrément ressenti, par exemple, lors de l'ingestion de certains mets ou face à l'odeur de fleurs particulières. Par ailleurs, en ce qui a trait au bien, les jugements ont alors à juste titre une même valeur pour tout un chacun, puisque le bien est représenté comme objet d'une satisfaction universelle par un concept, ce qui, nous l'avons vu, n'est le cas ni du beau ni de l'agréable. Finalement, le plaisir suit la considération de l'objet, il ne la précède pas. Effectivement, si le plaisir résultant de l'objet précédait la représentation de celui-ci, on parlerait d'un plaisir agréable et non d'un plaisir relié au jugement de goût, ce qui contredirait la thèse de l'auteur. Kant soutient plutôt que le plaisir suit l'acte de juger du beau; il est le fruit du jeu entièrement libre (puisque non limité par des règles particulières de connaissance liées aux concepts) de l'entendement et de l'imagination, témoignant

<sup>1</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 5, p. 55.

## L'art et la Nature, Détonateurs de la Morale Humaine

de l'harmonie des facultés de connaissances.  
« Est *beau* ce qui plaît universellement sans concept. »<sup>2</sup>

### **3.3. TROISIÈME MOMENT : DES JUGEMENTS DE GOÛT AU POINT DE VUE DE LA RELATION DES FINS, QUI SONT CONSIDÉRÉES EN CEUX-CI.**

Kant commence d'abord par montrer que la finalité peut être sans fin, dans la mesure où nous ne posons pas les causes de sa forme en une volonté. Cela est tout à fait approprié dans le cas du beau, par exemple, puisqu'il ne dépend d'aucun concept. Effectivement, le jugement de goût n'a pour fondement que la forme de la finalité d'un objet (ou de son mode de représentation). De plus, le jugement de goût repose sur des principes *a priori*; de fait, même si le plaisir issu du jugement esthétique n'est que purement contemplatif, il tend à se conserver indéfiniment lui-même et, comme je l'ai mentionné plus haut, il suit toujours la représentation de l'objet et ne peut donc il ne peut donc être *a posteriori*. Kant poursuit en spécifiant que le jugement de goût pur est indépendant de l'attrait (ou du dégoût) et de l'émotion, ainsi que de la perfection. On distingue à nouveau l'agréable et le bien du

beau ; l'agréable est différent en ce sens qu'il est lié à l'intérêt, et le bien puisqu'il présuppose nécessairement une finalité objective. Le dernier point important de ce troisième moment concerne la distinction qu'amène l'auteur entre la beauté adhérente et la beauté libre. La première est conditionnée, et concerne les objets compris sous le concept d'une fin particulière. Par exemple, je ne peux entièrement détacher de ma représentation la fin à laquelle est destinée une église, même si je la trouve belle. Or, la beauté libre ne présuppose aucun concept et n'est aucunement liée à la représentation d'objets porteurs d'une finalité interne ; nous la trouvons la plupart du temps dans la nature (une fleur, les petits des animaux, le plumage coloré d'un oiseau). Elle se manifeste aussi dans les produits de l'art, mais seulement chez ceux qui ne représentent rien et qui plaisent en eux-mêmes ; l'improvisation musicale en est un bon exemple. Encore est-il qu'aujourd'hui, nous pourrions douter de cette dernière possibilité, puisque l'art abstrait, par exemple, est supposé ne rien représenter mais est souvent porteur d'une intention de l'artiste. Cependant, cela n'était pas le cas du temps de Kant. « La *beauté* est [donc] la forme de la *finalité* d'un

<sup>2</sup> *Ibid.*, § 9, p. 62.

objet, en tant qu'elle est perçue en celui-ci sans *représentation d'une fin.* »<sup>3</sup>

### **3.4. QUATRIÈME MOMENT : DU JUGEMENT DE GOÛT CONSIDÉRÉ D'APRÈS LA MODALITÉ DE LA SATISFACTION RÉSULTANT DE L'OBJET.**

Kant souhaite ici montrer que le beau possède une relation nécessaire à la satisfaction. Il s'agit cependant d'une nécessité exemplaire ; c'est la nécessité de l'adhésion de tous à un jugement considéré comme un exemple de règle universelle. Cette nécessité est subjective et est conditionnée à l'assentiment de tous les individus : les jugements de goût possèdent donc un principe subjectif qui détermine par sentiment et de façon universellement valable ce qui plaît et ce qui déplaît. Kant appelle ce principe le sens commun, et il le présuppose puisque chaque connaissance ou jugement doit pouvoir être communiqué ; sans accord entre eux et l'objet, il n'y aurait pas une telle communication. Il en est de même pour le sens commun : il nécessite un accord entre notre sentiment et une représentation donnée. Il s'ensuit donc

que, lorsque nous présupposons ce sens commun, la nécessité de l'assentiment universel, pensée dans un jugement de goût, est une nécessité subjective représentée comme objective. Effectivement, même si le jugement de goût est universellement subjectif, il pourrait exiger comme un principe objectif l'accord universel aux jugements portés d'après le sens commun, en autant que nous sommes assurés de les y avoir correctement subsumés. Pour Kant donc, « [e]st *beau*, ce qui est reconnu sans concept comme objet d'une satisfaction nécessaire ».<sup>4</sup>

### **4. LA LOI MORALE ET LES IMPÉRATIFS CATÉGORIQUES**

« Ô vertu! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions? »<sup>5</sup> Kant considérait Rousseau comme le Newton de la morale, et je me plais à imaginer qu'il s'est délecté de cette citation autant que moi. D'ailleurs, le philosophe qui nous intéresse retiendra de Rousseau l'importance de voir l'humanité en chaque

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 22, p. 80.

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, p.51.

## L'art et la Nature, Détonateurs de la Morale Humaine

homme, la différence entre l'être civilisé et l'être moral et l'irréductibilité de la conscience morale. J'y reviendrai plus loin, mais Kant a sûrement été influencé aussi par l'importance et le respect que Rousseau accordait à la nature.

### 4.1. LA LOI MORALE

« [L]a loi morale est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous sommes conscients *a priori* et qui est apodictiquement certain, en supposant (*gesetzt*) même qu'on ne puisse alléguer, dans l'expérience, aucun exemple où elle ait été exactement suivie. »<sup>6</sup> Telle est la définition de la loi morale selon Kant. Pour lui, cependant, il n'y aurait pas lieu d'avoir de phénomène moral si on ne présupposait pas la liberté de l'homme. En effet, l'être humain est conscient de sa finitude et pour cette raison, il cherche à faire le bien durant sa vie, ou du moins à faire de son mieux : de là l'émergence du phénomène moral. L'homme est libre, et sa raison agit comme un critère lui permettant de choisir entre les diverses options qui s'offrent à lui ; la loi morale se présente donc comme universelle, nécessaire et *a priori*. Dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs* (métaphysique mettant l'accent sur le retour

au sujet), se basant sur ces prémisses, Kant montre que la bonne volonté est la seule chose que nous pouvons concevoir comme vraiment bonne, puisque cette volonté ne se définit que comme volonté d'agir dans le respect de la loi morale : la bonne volonté nous pousse à voir en la loi morale une fin en soi, et non un moyen. Mais qu'est-ce qui fait qu'une volonté est *bonne*? Naturellement, c'est le fait qu'elle implique la notion de devoir, traduite chez Kant par les impératifs.

### 4.2. LES IMPÉRATIFS CATÉGORIQUES

L'originalité de Kant tient dans cette importance qu'il donne aux devoirs, en plus de l'importance des droits. Pour l'auteur, la loi morale se présente sous un mode impératif puisque, comme je le disais plus haut, elle « [...] ordonne immédiatement un genre de conduite sans poser comme condition quelque autre fin que la conduite en question ferait atteindre ». <sup>7</sup> Elle consiste donc en un impératif catégorique, puisqu'elle est nécessaire et inconditionnelle. Kant montre qu'il existe aussi un impératif hypothétique, mais celui-ci est un moyen, une nécessité conditionnelle dans le but d'arriver à une fin ; il ne peut donc pas s'appliquer à la moralité, puisque celle-ci est

<sup>6</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 47.

<sup>7</sup> Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 37.

## L'art et la Nature, Détonateurs de la Morale Humaine

une fin en soi. L'impératif catégorique se formule selon trois maximes, qui se distinguent par le fait qu'elles rapprochent l'idée de la raison de l'intuition, et par la même occasion du sentiment. Ces maximes dérivent toutes du principe d'universalité, en ce sens qu'elles sont généralisables dans le but d'en faire une vérification critique et d'en montrer les contradictions s'il y a lieu. Elles ont pour intérêt principal le respect de la personne humaine et Kant nous donne des énoncés clefs pour chacune d'elles. Il entend ainsi rapprocher la loi morale rationnelle de l'homme et l'engager dans la nature pour nous en faciliter l'accès. « Agis comme si la maxime de ton action devait par ta volonté être érigée en loi universelle de la nature »<sup>8</sup>; telle est la première maxime, qui confirme ce que j'ai expliqué juste avant. La deuxième maxime se prononce de la façon suivante : « Agis de manière à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres, jamais simplement comme un moyen, mais toujours en même temps comme une fin. »<sup>9</sup> Cela représente naturellement l'idée que l'objet de notre bonne volonté doit être une fin en soi, et non un moyen ; nous devons respecter les autres et nous respecter nous-

mêmes, sans user de qui que ce soit pour moyen. Finalement, Kant nous enjoint à mettre en pratique l'énoncé suivant : « Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer comme étant elle-même la législatrice de la loi universelle à laquelle elle se soumet. »<sup>10</sup> Cette troisième formule met en évidence l'autonomie en tant que principe fondamental de la moralité : la loi est l'œuvre de la raison, et l'autonomie est l'intériorité rationnelle de cette loi. Autrement dit, nous sommes à la fois les législateurs et les sujets du royaume moral ; nous sommes les auteurs de la loi morale en même temps que d'y être subordonnés, et nous devons être dignes d'elle.

### **5. DU BEAU EN TANT QUE SYMBOLE DE LA MORALITÉ**

« Deux choses remplissent le cœur (*Gemüth*) d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* »<sup>11</sup> Il n'y a pas de plus merveilleuse façon de décrire à quel point la pureté et l'ordre de la nature se rapprochent

8 Vialatoux, *La loi morale de Kant*, p. 40.

9 *Ibid.*, p. 44.

10 *Ibid.*, p. 46.

11 Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 173.



## L'art et la Nature, Détonateurs de la Morale Humaine

de la pureté et l'ordre que Kant nous enjoint à respecter et à faire régner par la loi morale. Je trouve remarquable l'idée de l'auteur de rapprocher le beau de la moralité, et il me semble que le fait même de ce rapprochement provoque en moi un émerveillement aussi spontané que le sentiment de beau lui-même.

D'abord, le beau plaît dans l'immédiat ; non pas dans un concept comme le fait la moralité, mais plutôt dans l'intuition réfléchissante. Le beau, tout comme la moralité, est totalement désintéressé ; la morale est parfois nécessairement liée à l'intérêt, mais seulement *a posteriori*, ce qui ne concerne pas l'idée d'une loi morale en tant que fin. La liberté (nécessaire à la loi morale) implique un accord autant en ce qui concerne le beau qu'en ce qui se rapporte à la moralité; dans le premier cas, il s'agit du jeu parfaitement libre de l'entendement et de l'imagination, et dans le jugement moral, la liberté de la volonté est considérée comme l'accord de cette faculté avec elle-même sous les lois universelles de la raison. De plus, comme je l'ai mentionné maintes fois, le jugement sur le beau est universel et repose sur le sens commun ; ce n'est pas sans rappeler le principe d'universalité qui sous-tend la loi morale, de même que les maximes qui l'étayent. Pour

Kant, « [l]e goût rend pour ainsi dire possible, sans saut trop brusque, le passage de l'attrait sensible à l'intérêt moral habituel, puisqu'il représente l'imagination en sa liberté même comme déterminable d'une manière finale pour l'entendement et enseigne à trouver une libre satisfaction jusque dans les objets des sens sans attrait sensible ». <sup>12</sup>

Kant affirme aussi que la nature est autre chose qu'un objet de connaissance : nous la voyons *comme si* elle était elle-même une œuvre d'art, produite par un artisan. L'auteur fait d'ailleurs le parallèle entre la technique de la nature (la finalité) et la *technè* ; cette résonance indescriptible devant cette impression, cette intuition dont nous ne pouvons témoigner : ce sentiment éveille en nous notre moralité.

### 6. CONCLUSION

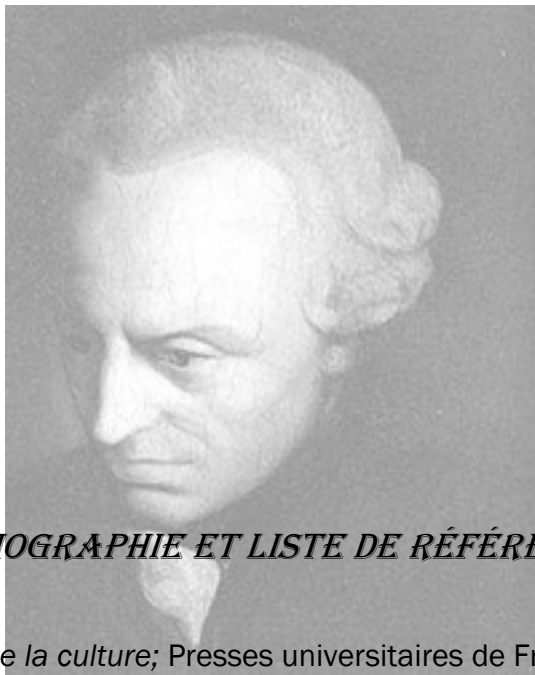
Ainsi, l'homme cherche sa liberté dans la raison pratique en termes de buts et de finalités ; nous ressentons aussi à l'égard de la nature inanimée l'impression qu'elle semble avoir un but. Il s'agit cependant dans son cas d'une finalité heuristique. Il est intéressant de constater que c'est aussi par l'art et la culture que le beau élève l'homme à la moralité ; l'art

<sup>12</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 176.

## L'art et la Nature, Détonateurs de la Morale Humaine

est une preuve de civilisation, et la nature est celle qui pousse l'homme à réaliser ce monde de culture. La réflexion de Kant restitue à

l'expérience esthétique ainsi qu'à la nature et son impact sur l'homme leurs dimensions spontanée, gratuite et fondamentale.



### *BIBLIOGRAPHIE ET LISTE DE RÉFÉRENCES*

CASTILLO M.; *Kant et l'avenir de la culture*; Presses universitaires de France; Paris; 1990; 300p.

DELBOS, V.; *La philosophie pratique de Kant*; Presses universitaires de France; Paris; 1969; 605p.

KANT, E.; *Analytique du beau*; Les classiques Hatier de la philosophie, sous la direction de Laurence Hansen-Love; Hatier; Paris; 2000; 124p.

KANT, E.; *Critique de la faculté de juger*; Librairie philosophique J. Vrin, traduit par A. Philonenko; Paris; 1965; 308p.

KANT, E.; *Critique de la raison pratique*; Presses universitaires de France, traduit par François Pigavet; Paris; 1943; 192p.

KANT, E.; *Critique de la raison pure*; Presses universitaires de France, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud; Paris; 1944; 584p.

KANT, E.; *Fondements de la métaphysique des mœurs*; Traductions Hatier; Paris; 1963; 79p.

ROUSSEAU, J.-J.; *Discours sur les sciences et les arts* (dans « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes »); Le livre de poche; Paris; 1992; 157p.

VIALATOUX, J.; *La morale de Kant*; Presses universitaires de France; Paris; 1963; 86p.

# LA BÉATITUDE SPINOZIENNE

par Michaël Magny  
étudiant au baccalauréat en philosophie

À mon humble avis, le sens commun a toujours eu en horreur les thèses trop complexes ou nuancées qui ne sont pas accessibles aux esprits paresseux. Ceci explique peut-être pourquoi ma première rencontre avec les idées spinoziennes ne s'est faite qu'à l'université : Baruch Spinoza semble certainement trop complexe aux gens passifs qui sont aujourd'hui légion.

L'œuvre majeure de Spinoza, *l'Éthique*, propose des réponses à presque toutes les grandes questions soulevées jusqu'alors. Traitant de l'existence de Dieu, des possibilités de l'entendement humain, de la connaissance, du bien, du mal, de l'action et du bonheur dans



une logique mathématique formelle, Spinoza réunifie le monde en un seul immense et merveilleux absolu : la Nature.

Mais quelle est la place de l'homme dans une pareille Nature? Comment atteindre le bonheur si tout n'est que nécessité? Si le libre arbitre n'est qu'une illusion, qu'en est-il de la volonté? De la maîtrise du monde? Spinoza nous exhorte à la désillusion, puis à la béatitude en tant que participants à la plus belle chose qui soit, la seule chose qui soit, la Nature.

## La béatitude spinozienne

### **LA NATURE SPINOZIENNE :**

Spinoza m'a d'abord ramené le penseur Parménide en mémoire : « l'être est, le non-être n'est pas ». Une telle déduction peut sembler simpliste, voire tautologique, mais elle trouve un écho retentissant dans la première partie de l'*Éthique*. Si le dualisme cartésien représentait une énigme majeure en ontologie, Spinoza, pour sa part, ne reconnaît qu'une seule substance : la Nature elle-même, l'existence elle-même, *causa sui* (cause d'elle-même) ou encore, dans un certain panthéisme, Dieu immanent. Chez Spinoza, le *conatus* (l'effort d'autoconservation) est le moteur existentiel de cette Nature et de tous ses attributs. Animée par le *conatus*, la Nature (et tout ce qui l'habite, dont les hommes) est tantôt naturante, active, créatrice et source de mouvement, tantôt naturée, passive, sujette aux affects qu'elle a elle-même suscités sous son mode naturant.

La compréhension de l'ontologie spinoziste est indispensable à la compréhension de l'éthique spinoziste. En l'absence de libre arbitre, le *conatus* étant l'essence de l'être, les hommes n'obéissent pas à une volonté *personnelle*. L'illusion de liberté découle du manque de connaissances que nous avons de notre être et de sa place dans la Nature. Spinoza parle d'une *connaissance du troisième genre*,

au-delà du sens commun (premier genre) et de la science (deuxième genre), indispensable à la sagesse et à la béatitude dont il sera maintenant question.

### **LA BÉATITUDE SPINOZIENNE :**

Dans l'*Éthique*, il n'est que très peu question du Bien et du Mal dans leur sens conventionnel. Le Mal spinozien est une sorte de lâcheté, de petit contentement mesquin de sa propre personne, d'égoïsme indifférent à la Nature dont chacun est pourtant le fruit. Être vil, pour Spinoza, n'est rien de plus que se bercer de l'illusion d'être « un empire dans un empire », nombril du monde, et de croire que ce monde nous *doit* le bonheur. Non seulement Spinoza s'oppose-t-il aux égoïstes convaincus, mais aussi aux égoïstes convainquants, prêtres et rabbins qui prêchent l'illusion de la miséricorde divine et du paradis éternel à ceux et celles qui se seront « repentis » de présumés « péchés ».

Le bonheur spinozien est accessible sans être facile. La première étape de la longue quête de la béatitude est le rejet des espoirs gratuits : il faut accepter que le bonheur soit notre responsabilité. Il faut une grande dose de courage pour abandonner, surtout à l'époque de Spinoza, mais encore aujourd'hui, les dogmes religieux qui promettent un cosmos douillet et

## La béatitude spinozienne

sécurisant. Il n'y a que la Nature. Pour Spinoza, dans la lecture que nous en fait André Comte-Sponville, ce deuil des rêves est un désespoir dépassant la simple émotion douloureuse. C'est un « inespoir », une lucidité, un heureux réalisme que l'on doit, après l'avoir vécu, distiller, déguster, sans tristesse, sans amertume, mais au contraire avec joie. C'est dans cette attitude réaliste et optimiste, dans cette paix, dans cette relation de confiance avec la Nature que nous découvrons qui nous sommes et comment nous devons nous accomplir.

La béatitude est à la fois la fin et le moyen. Elle est la vertu elle-même. C'est d'elle que découlent tous les autres comportements que nous considérons justes et bons. Par exemple, la béatitude transforme, chez qui la possède, la générosité d'intérêt en générosité vraie, sincère et pure. Elle permet à l'homme sage d'élargir son champ d'action, son rayonnement, ses possibilités qui ne sont certes pas celles d'un maître et possesseur de la Nature, mais celles d'un homme participant à la Nature en tant que Nature *naturante*. Le désespoir comme mort des illusions nous mène à la paix, à la joie de participer à ce vaste monde, parfois comme être naturé, il est vrai, comme sujet des affects qui nous dépassent, mais aussi comme mouvement de la belle et grande Nature.

### **CONCLUSION :**

Je crois que Baruch Spinoza était tellement simple qu'il en semblait compliqué. Je ne le crois pas paradoxal, mais bien au contraire tautologique, amoureux des évidences et des faits indiscutables. Sa béatitude n'est pas sans rappeler l'époque des sceptiques, l'ataraxie des stoïciens et d'autres états d'esprit légendaires, paisibles d'avoir surmonté les illusions pour en arriver à l'essentiel, à la satisfaction de la nécessité. Descartes « maître du monde » n'était peut-être que Descartes « Nature naturante » jubilant d'avoir découvert la béatitude. Peut-être tous les grands philosophes disent-ils la même chose sans s'entendre sur les termes, simplement.



# LA CRITIQUE NIETZSCHÉENNE DE LA SCIENCE ET DE LA MÉTAPHYSIQUE

par Alexandra Malenfant-Veilleux  
étudiante à la maîtrise en philosophie

## ***1. INTRODUCTION***

Dans le présent article, nous nous proposons d'éclairer les critères qui ont amené Nietzsche à disqualifier la métaphysique. Nous n'élaborerons pas sur le renversement à proprement dit de la métaphysique. Pour ce faire, nous expliquerons d'abord ce qu'est la morale (au sens classique) pour Nietzsche, en montrant les liens qu'il fait entre la métaphysique, la définition traditionnelle de la vérité et la pensée dualiste. Nous exposerons ensuite comment ce philosophe fait la genèse de l'« Être » comme Idéal moral; puis, comment il accroche la métaphysique et la science au passage en les annexant eux aussi à l'Idéalisme moral. Troisièmement, nous traiterons de la

critique du cogito et du langage, en tant que responsables de notre croyance en l'unité des choses et du sujet pensant. À la lumière de ces informations, nous conclurons en donnant un aperçu de ce que Nietzsche souhaite introduire comme philosophie, espérant, par cet apport extrêmement novateur, remplacer la vision métaphysique du monde qu'il a complètement détruite.

## ***2. MORALE, MÉTAPHYSIQUE, VÉRITÉ ET DUALISME***

Historiquement, Nietzsche considère, dans le classicisme, que la métaphysique est née de la morale et est dépendante de celle-ci. Les Grecs (avec Parménide) ont basé leur

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

conception des choses sur deux mondes : le monde de l'Être (le « vrai » monde) et le monde des apparences (le monde des sens), un monde changeant où la lutte et la souffrance n'offrent pas de repos à l'homme, soit le monde dans lequel nous vivons. Selon ce concept, le sens est antérieur à l'homme : en effet, pour que l'on puisse comprendre le réel par notre esprit, celui-ci doit être logique, intelligible, accessible exclusivement par la raison. Voici un extrait qui illustre, selon Nietzsche, la pensée métaphysique depuis l'Antiquité : « Comment une chose pourrait-elle naître de son contraire? La vérité, par exemple, de l'erreur? Ou l'acte désintéressé, de l'égoïsme? [...] Une telle genèse est impossible; en rêver, c'est être fou, ou pis encore; les réalités les plus sublimes doivent avoir une autre origine, et qui leur soit propre. Elles ne sauraient naître de ce monde éphémère, trompeur, illusoire et misérable, de cet écheveau embrouillé d'illusions et d'appétits. Non, c'est au cœur de l'Être, dans l'impérissable, dans un dieu caché, dans la "chose en soi" que doit se trouver leur principe, là et non ailleurs. »<sup>1</sup> Jean Granier le rapporte d'une belle façon : « [Aux yeux du métaphysicien], les valeurs qu'il tient pour supérieures doivent être d'une extraction plus noble que les valeurs inférieures, elles doivent se rattacher à une sphère

ontologique radicalement distincte. Leur principe réside dans une "chose en soi" ou dans un monde intelligible, dont les déterminations forment une antithèse absolue avec celles du monde sensible, considéré comme décevant, trompeur et mauvais. »<sup>2</sup>

Traditionnellement, la vérité est donc ce qui nous permet d'arriver au réel. Elle est le lien entre l'esprit humain et l'Être. Autrement dit, lorsque nous connaissons, nous nous approchons de la vérité, et nous avons alors l'impression de connaître de mieux en mieux ce qui est. Effectivement, l'homme cherche à comprendre, à découvrir la vérité devant le monde qui l'entoure. Par la suite, lorsque qu'il affirme quelque chose, il le prend pour vrai. C'est la *conformité* entre ce qu'il affirme et la réalité qui fait que c'est vrai.

Ainsi, Nietzsche voit le dualisme comme forgé par les métaphysiciens. Il prétend que ceux-ci vivent dans un monde d'antinomies, puisqu'ils tentent d'expliquer le réel à partir de deux origines : le monde de l'esprit et le monde des sens. L'homme métaphysicien a séparé le monde en un monde « réel » et un monde des « apparences ». Bref, selon l'auteur, la métaphysique est basée sur l'Être (un espace au-delà, où il n'y a ni temps ni souffrance) puisque les métaphysiciens ne conçoivent pas comme

<sup>1</sup> *Par-delà le Bien et le Mal*, § 2, p.23.

<sup>2</sup> *Le problème de la vérité*, liv. I, p. 40.

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

possible qu'une chose naisse de son contraire. De plus, ils soutiennent que c'est seulement par notre intelligence que l'on peut accéder à la vérité (par la connaissance), ce qui éventuellement nous amène à connaître l'Être. De là l'idée d'un monde dualiste : l'esprit, par la vérité, atteint ce qui ne change pas, soit le réel ou le vrai monde, et les sens atteignent ce qui change toujours, soit le monde trompeur ou le monde des apparences.

### ***3. LA GENÈSE DE L'ÊTRE » COMME IDÉAL MORAL***

Nous avons vu précédemment que classiquement, l'Être est la totalité de ce qui peut être connu par l'intelligence, puisque celle-ci nous fait atteindre le réel par la voie de la vérité. Mais Nietzsche se demandera au nom de quoi une structure subjective (notre esprit) peut bien rendre compte de la réalité. Ne serait-ce pas un peu suffisant de prétendre que nos propres facultés intellectuelles nous permettent de comprendre l'Être jusque dans son fondement? En effet, comme c'est nous qui nous convainquons que notre esprit connaît le réel, il va de soi que de connaître le réel est une bonne chose pour nous! Or, c'est justement ce qui se trouve à la base de la perspective morale : y agir

selon la raison est automatiquement bon. Et encore, plus nous connaissons, plus nous agissons bien, donc plus nous sommes heureux. Nietzsche décrit bien sa pensée dans le passage suivant : « [...] N'était-il pas un peu singulier de demander à ce qu'un instrument se mît à critiquer sa propre perfection et sa propre aptitude? Que l'intellect lui-même "connût" sa valeur, sa force, ses limites? N'était-ce pas un peu absurde même? »<sup>3</sup> Pour ce philosophe, l'Être classique n'est qu'un rejeton de la morale et non l'inverse, comme semblent croire les métaphysiciens.

C'est pourquoi Nietzsche critique de façon si virulente le dualisme : pour lui, le type d'hommes qui se crée un monde idéal, parfait, un « Être »<sup>4</sup> véritable (le type métaphysicien) est celui qui, du coup, vide nécessairement le monde sensible de sa richesse et le rend vide, imparfait et aseptisé. L'auteur posera alors le « *Qui?* ». Qui construit un monde idéal? Quel type d'hommes a besoin d'un tel monde, rendant celui dans lequel nous vivons vide de toute vie? Pour Nietzsche, ce sera l'individu qui a fait l'expérience de la souffrance et de la lutte mais qui ne la supporte pas, qui a peur devant un monde sensible, changeant et imprévisible. L'idéalisation d'un « Être » connaissable par la

3 *Aurore*, Préface, p. 8-10.

4 Nous mettrons le terme « Être » entre guillemets lorsque Nietzsche l'emploie (puisqu'il détruit ce concept d'Être) et nous conserverons le terme « Être » sans les guillemets pour exprimer l'Être au sens classique, ayant pour origine le monde grec.



## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

raison est donc, aux yeux de l'auteur, l'incarnation de la calomnie des sens et du sensible dans la fuite, la dépréciation de la vie telle qu'elle est : apparence. « On a dépouillé la réalité de sa valeur, de son sens et de sa véracité, en forgeant un monde idéal à coups de mensonges... »<sup>5</sup> Pour Nietzsche donc, la conception métaphysique de l'essence de la vérité est l'Idéalisme. Jean Granier écrit d'ailleurs que « [...] Nietzsche ne vise pas, au premier chef, une école philosophique qui donne une solution à un problème particulier, il s'attaque à la catégorie même de l'Idéal, en tant que l'homme cherche, grâce à cette catégorie, à dresser le procès du monde réel et à le discréditer par référence à un arrière-monde sacralisé. »<sup>6</sup>

Finalement, Nietzsche considère la morale comme une longue contrainte, en ce sens qu'y adhérer signifie faire preuve de rigueur et d'honnêteté envers les préceptes, les « lois » qu'elle pose. L'auteur considère cet apport comme positif, puisque la contrainte d'une méthode éduque l'homme, le pousse à trouver un sens selon le type qui le caractérise. Nous verrons que ces vertus de probité développées dans l'apprentissage moral se reflètent dans la science, que Nietzsche voit aussi comme une

contrainte éducatrice.

### **4. SCIENCE ET MÉTAPHYSIQUE ONT-ELLES UN MÊME BUT?**

Pour Nietzsche, la science est l'héritière inconsciente de la métaphysique, elle est la métaphysique moderne se cachant sous un masque, trompant la vigilance des philosophes. Ainsi, la science comme discipline ne peut nous faire découvrir le sens du monde, elle a plutôt un rôle pragmatique en ce sens qu'elle permet à l'homme de stabiliser le devenir, de se situer dans le monde. Nietzsche ne voit pas la science comme une voie d'accès à la vérité, mais plutôt comme un outil qui permet à l'homme d'interpréter son environnement selon son propre type de personne; elle lui sert à discerner les convictions des certitudes : « [cette] pensée logique dont il est question en logique, ce mode de penser où la pensée elle-même est supposée cause d'autres pensées, sont le modèle d'une fiction achevée : *cette sorte de pensée n'existe jamais dans la réalité*, mais elle sert de schéma et de filtre à l'aide desquels nous diluons et nous simplifions les phénomènes réels et extrêmement complexes qui composent la pensée; de telle sorte que notre pensée devienne saisissable, notable et communicable

<sup>5</sup> *Ecce Homo*, Préface, p. 8.

<sup>6</sup> *Le problème de la vérité*, liv. I, p. 54. Cette citation justifie par ailleurs l'emploi du « i » majuscule (Idéalisme) par Nietzsche lorsqu'il parle de l'idéalisme.

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

par signes. »<sup>7</sup> Nietzsche dit aussi : « Le fait qu'on puisse *dénombrer* certains phénomènes, comme de nombreux phénomènes chimiques, et aussi les prévoir, ne permet pas encore de penser qu'on touche là à des "vérités absolues". Ce n'est jamais qu'un nombre relatif à l'homme, à je ne sais quel penchant ou quelle mesure inhérents à l'homme. Le nombre par lui-même est entièrement de *notre* invention. »<sup>8</sup> Ainsi, Nietzsche démontre que nous n'avons d'autres choix que de laisser tomber une grande partie de l'information qui parvient à notre esprit pour communiquer avec les autres, d'appauvrir le monde du devenir pour le réduire à des schémas compréhensibles par le langage que nous avons développé. Il en est de même concernant la mémoire : qu'est-elle, sinon un condensé d'expériences dans lequel nous avons à « faire entrer » les nouvelles connaissances pour qu'elles fassent sens pour nous?

En ce qui a trait à l'analyse de la science, Nietzsche parle aussi de la probité intellectuelle, ou rigueur scientifique. D'abord, même s'il admire les tentatives d'objectivité absolue des scientifiques, l'auteur nie le fait que l'objectivité pure (si l'on accepte que l'objectivité est de ne pas avoir de présupposés, de ne pas être engagé) puisse exister car il prétend que

l'homme ne peut être totalement désintéressé. Selon lui, l'individu qui affirme par exemple qu'il écrit l'histoire de façon désintéressée est le type d'individus qui se sert de la science comme masque. De là, Nietzsche arrive à ce qu'il souhaitait démontrer : que les métaphysiciens se servent de la science comme masque! L'auteur affirme que : « [...] les philosophes les plus illustres montrent que leur rigueur scientifique n'est jamais qu'une chose consciente, une pièce rapportée, une "bonne intention", un tournant – et que, dès le moment où leur instinct se met à parler, où ils moralisent, c'en / est / fait de leur discipline et de la délicatesse de leur conscience morale; dans le premier cas, elle joue son rôle de substitut dès que l'instinct parle (par exemple, l'instinct religieux ou l'instinct du devoir) dans l'autre cas, elle occupe la place de ces instincts et ne les laisse plus s'exprimer, elle les ressent comme malpropreté et comme perversion... ».<sup>9</sup> Ce que Nietzsche veut nous dire, c'est que la probité intellectuelle des philosophes, leur lutte pour modeler la réalité est encore gouvernée par la recherche de la vérité; ils sont donc loin d'être objectifs. C'est pourquoi il affirme que la rigueur scientifique des philosophes n'est qu'un ajout, une pièce rapportée : ils utilisent la science comme

<sup>7</sup> *La volonté de puissance*, t. I, liv. II, § 289, p. 286-287.

<sup>8</sup> *Ibid.*, t. II, liv. III, § 612, p. 186.

<sup>9</sup> *Cours Nietzsche A-2007*, FP XIV, 14/132/

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

masque de leur quête morale, de leur croyance en l'existence même de la vérité.

On voit donc facilement se dessiner le lien entre la science et la métaphysique chez Nietzsche. Pour lui, la science est l'héritière de la métaphysique car les deux reposent sur des croyances, dont l'on tente de démontrer de deux façons différentes la *véracité*, que ce soit en science ou en métaphysique. Les deux ont le même projet : tenter d'éliminer toute souffrance de la vie humaine. « À quoi sert, et, ce qui est pire, *d'où vient* toute science? Hé quoi! Le goût de la science ne serait-il que la peur du pessimisme et une feinte pour s'y dérober? Une défense subtile contre la vérité? Et, en terme de morale, quelque chose comme de la lâcheté et de la fourberie? En termes d'amoralisme, une ruse? »<sup>10</sup> Les scientifiques transforment leurs convictions en hypothèses pour essayer de les démontrer de façon supposément objective pour en tirer des certitudes, alors que les métaphysiciens utilisent la science comme masque de leur idéalisme. Bref, Nietzsche affirme que ce sont deux types d'homme différents (le scientifique et le métaphysicien) qui tentent d'interpréter leur monde de façons différentes, mais dans un même but.

Il convient cependant de spécifier que

Nietzsche, jusque dans ses derniers écrits, ne tarira pas d'éloges sur l'importance culturelle de la connaissance scientifique, de même que sur le fait qu'elle inculque à l'homme (comme mentionné dans la section précédente à propos de la morale) la pratique d'une méthode, ce que l'auteur préconise dans toutes les sphères de la vie.

### **5. CRITIQUE DU COGITO ET DU LANGAGE**

Nous avons vu précédemment que Nietzsche réfute le lien classique de la vérité entre l'« Être » et le réel. Nous avons aussi décrit comment l'auteur disqualifie la possibilité de la connaissance objective. Dans ce contexte, il est compréhensible que la philosophie nietzschéenne s'attarde aussi à déconstruire le cogito, le « je » du « je pense donc je suis », le principe même de conscience de soi développé par Descartes. Comme l'exprime Jean Granier, pour Nietzsche, « L'erreur principale consiste à voir dans la *conscience* l'essence de l'homme et, par conséquent – en vertu de la croyance métaphysique à une harmonie préétablie entre l'homme et l'« être » –, le guide infallible qui doit nous conduire jusqu'aux ultimes vérités de

<sup>10</sup> Nietzsche, *Essai d'autocritique*, dans « La naissance de la tragédie », p. 128.

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

l' "être". »<sup>11</sup>

Nietzsche frappe ainsi l'Idéalisme au flanc, il s'attaque à la certitude absolue à laquelle était arrivé Descartes et à ce sur quoi se base la métaphysique : à l'existence même de la vérité, et donc du coup à la possibilité même d'arriver à une certitude. Pour l'auteur, le doute de Descartes n'est pas assez profond; il n'a pas douté de notre capacité à atteindre un savoir certain et immuable. « Soyons plus prudents que Descartes qui est resté pris au piège des mots. *Cogito*, à vrai dire, n'est qu'un seul mot, mais le sens en est complexe. (Il ne manque pas de choses complexes que nous empoignons brutalement, croyant de bonne foi qu'elles sont simples.) Dans ce célèbre *cogito*, il y a : 1- quelque chose pense; 2- je crois que c'est moi qui pense; 3- mais en admettant même que ce deuxième point soit incertain, étant matière de croyance, le premier point : quelque chose pense, contient également une croyance, celle que "penser" soit une activité à laquelle il faille imaginer un *sujet*, ne fût-ce que "quelque chose"; et l'*ergo sum* ne signifie rien de plus. Mais c'est la croyance à la grammaire, on suppose des "choses" et leurs "activités", et nous voilà bien loin de la certitude immédiate. »<sup>12</sup>

Explorons quelque peu ce thème de la

grammaire, pour mieux comprendre la suite. Pour Nietzsche, le concept est le résidu d'une métaphore, le reste d'une image. À l'inverse de l'interprétation platonicienne du concept, nous nous retrouvons ici devant une image plus « parfaite » que l'idée (ou le concept). Cette image est de plus extrêmement liée à l'affect. En effet, nous pouvons définir un concept, mais pas une image; nous ne pouvons que décrire une image, ce qu'elle apporte comme charge d'affect. L'image est inséparable de l'affect qu'elle nous fait vivre, et ce lien est modifiable, mais toujours présent. « Les mots ne sont que des symboles pour les relations des choses entre elles et avec nous, ils ne touchent jamais à la vérité absolue, [...] Les mots et les concepts ne nous feront jamais franchir le mur des relations, ni pénétrer dans quelque fabuleux fond originel des choses, et même les formes abstraites de la perception sensible et intelligible, l'espace, le temps et la causalité, ne nous donnent rien qui ressemble à une vérité éternelle. »<sup>13</sup> Prenons l'exemple d'un crayon. Selon la vision nietzschéenne des choses, le crayon universel n'existe pas : il n'y a qu'une multitude de crayons particuliers, nuancés! Pour parler du crayon, nous devons créer un concept de celui-ci, rendre identique ce qui ne l'est pas

11 Nietzsche, *Que sais-je ?*, p. 46.

12 *La volonté de puissance*, t. I, liv. I, § 98, p. 65-66.

13 *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 88-89.

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

au départ puisque multiple. En créant une identité au crayon, nous appliquons une déformation à la réalité, nous mentons sur elle. Nous retournons ainsi à ce que nous avons abordé plus haut au sujet de la pensée logique en science : nous sommes dans l'obligation de ramener l'inconnu au connu, de transformer le monde selon nos formes. Cependant, ce procédé ne nous fait pas *plus* connaître, il nous rend simplement le monde plus familier. C'est un acte nécessaire, mais qui appauvrit le réel.

Retournons à la critique du *cogito*. Nietzsche déplore qu'en plus d'impliquer un critère fallacieux de vérité, l'idéalisme métaphysique s'appuie sur une anthropologie aberrante : il veut à tout prix déterminer l'« Être », réduire l'homme à la pensée en prônant l'absolutisme de la conscience. Quant à la notion de sujet, elle ne devient, dans l'optique nietzschéenne, que le produit de la croyance en la notion de substance et celle de causalité. Expliquons-nous : le principe de substance est l'erreur dont nous parlions ci-haut à propos de la conscience, l'action de substantifier le « je ». En effet, pour Nietzsche, le « je » du *ego cogito* peut être multiple, diversifié; ce n'est que notre croyance, induite par la grammaire (le « je » en tant que moi, en tant qu'un, en tant que première personne du singulier) qui nous induit

en erreur, à l'image du crayon : c'est l'habitude du langage qui fait qu'habituellement, nous ne nous interrogeons aucunement sur l'unité de celui-ci! En effet, avant l'apparition de la parole, quand les gens communiquaient par le dessin et la musique (donc par des représentations), ils n'avaient nul besoin de réduire le monde du devenir à des schémas; mais dès qu'un mot fut inventé, l'abstraction s'empara de la communication et l'homme eut la capacité de parler à ses semblables d'une chose absente, dans le moment, de leur environnement commun. « [...] c'est la terminologie dont use notre croyance à l'unité sous-jacente aux moments de notre plus haut sentiment de réalité : nous concevons cette croyance comme l'effet d'une seule cause; nous croyons à notre croyance, à ce point que nous imaginons de toutes pièces, à cause d'elle, " la vérité", la "réalité", la "substantialité". »<sup>14</sup> Nouvelle accusation de Nietzsche portée envers la métaphysique : la transposition de la structure du langage dans la structure ontologique comme allant de soi.

Le principe de causalité, quant à lui, s'explique maintenant aisément : puisque Nietzsche voit le « je » comme multiple, il considère erroné le fait de supposer *a priori* la causalité entre le « je » et le « pense ». En effet, si

<sup>14</sup> *La volonté de puissance*, t. I, I. I, § 150, p. 83.

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

le « je » est pluriel, comment peut-on savoir lequel des « je » commande de penser? Par exemple, dans le « je veux », si l'on adhère à la multiplicité du « je », il y aura alors au moins deux « je » : celui qui commande et celui qui obéit! Poser la pluralité du « je » sera fondamental chez Nietzsche, puisqu'à l'image de la critique du cogito, il fera la critique de la volonté, le « je veux », ce qui l'emmènera à développer le paradigme de la volonté de puissance.

Par cette critique très originale de l'unité du « je », Nietzsche lançait sa dernière flèche envenimée vers la métaphysique : tous les fondements de celle-ci s'écroulent sous le flegme nietzschéen, de la disqualification de la vérité et de la morale en passant par celle de l'objectivité, jusqu'à l'anéantissement de l'un, de l'unique si cher aux métaphysiciens au profit du multiple, de la nuance, du sensible, de l'apparence et de la perspective.

### **6. CONCLUSION**

Ironiquement, Nietzsche considère que cette démolition de la métaphysique ne trouve d'autres coupables qu'elle-même : la morale s'auto-supprime par les méthodes de probité qu'elle véhicule. Comme nous l'avons vu, la morale est éducatrice, tout comme la science; par honnêteté, congruent avec l'apprentissage

reçu, l'homme occidental se retourne docilement contre la morale qui l'avait elle-même conduite à la probité, au concept de véracité : en la croyance en celle-ci.

Pour Nietzsche, le sens de la vérité devra, après toutes ces critiques, être légitimé sous un nouveau forum : celui de la volonté de puissance. Le critère de vérité est remplacé par le critère de volonté, comme mentionné à la page précédente. « La volonté m'apparaît avant tout comme une chose complexe, une chose qui n'a d'unité que son nom, et c'est dans cette unicité du nom que réside le préjugé populaire qui a trompé la vigilance toujours en défaut des philosophes. »<sup>15</sup> Nietzsche basera sa philosophie sur un perspectivisme où la vie a priorité, où les actions qui vont dans le sens de la vie seront considérées les meilleures. Ce penseur invoquera aussi, après avoir aboli une vision dualiste du monde, l'existence d'un seul monde, celui dans lequel nous vivons : le monde des apparences. La réalité devient l'apparence, et l'apparence la réalité. Pour Nietzsche, toute autre vision des choses n'est que fabulation, que besoin de croire pour certains types d'hommes, mais qui va à l'encontre de la vie.

La philosophie nietzschéenne est très complexe en ce sens qu'il est difficile de moduler notre schème de réflexion à celui que veut

<sup>15</sup> Par delà le Bien et le Mal, § 19, p. 51-53.

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

amener l'auteur, pour des raisons qu'il mentionne lui-même : généalogiquement, nous avons appris à réfléchir d'une certaine façon, à dialoguer d'une certaine façon, et ce, depuis des centaines, voire des milliers d'années! Nietzsche, quant à lui, nous propose d'effacer ce que nous avons appris, de reprendre au début : la métaphore supérieure au concept, le perspectivisme remplaçant la morale, l'art supérieur à la science...

Malgré le fait que ce fameux philosophe proposait souvent des interprétations très sélectives de ce que d'autres penseurs ont pu écrire, il reste l'annonceur lucide et, à notre sens, malgré d'autres interprétations divergentes, *l'adversaire* par excellence du nihilisme, quittant le seul monde qu'il considérait réel à l'aube de ce XX<sup>e</sup> siècle dont il avait anticipé les énormes défis.

*« Je vous dédie cette parabole, hypocrites sentimentaux, adeptes de la "connaissance pure". Moi, je vous appelle – des libidineux. Vous aussi vous aimez la Terre et les choses terrestres; je vous ai bien devinés. Mais votre amour se mêle de honte et de mauvaise conscience, vous ressemblez à la Lune. On a persuadé à votre esprit qu'il fallait mépriser la*

*Terre, mais on n'a pas converti vos entrailles, et c'est ce qu'il y a de plus puissant en vous. Et maintenant votre esprit a honte de faire ce que commandent vos entrailles, et pour se dérober à sa honte, il prend des chemins détournés et mensongers. Et voici comment votre esprit abusé s'abuse encore : "L'idéal, à mon avis, ce serait de regarder la vie sans aucun désir, et non en tirant la langue comme un chien. Ce serait d'être heureux dans la contemplation pure, étranger aux prises et à l'avidité de l'égoïsme, d'être froid et gris comme de la cendre, des pieds à la tête, mais avec des yeux enivrés et lunaires. Ce que je préférerais, se suggère à lui-même l'esprit abusé, ce serait d'aimer la Terre d'un amour lunaire et de n'effleurer sa beauté que du regard. Et ce que j'appellerais l'Immaculée Connaissance de toute chose, ce serait de ne rien demander aux choses, sinon de pouvoir leur présenter un miroir à cent facettes."»<sup>16</sup>*

<sup>16</sup> Ainsi parlait Zarathoustra, II, p. 253-255.

## La critique nietzschéenne de la science et de la métaphysique

### ***LISTE DES RÉFÉRENCES***

Albert, H. (trad.); *Aurore ( Morgenröte)*, Paris, Mercure de France, 17<sup>e</sup> édition, 1943.

Bianquis, G. (trad.) ; *Ainsi parlait Zarathoustra (Also sprach Zarathustra)*, Paris, Aubier, 1962.

Bianquis, G. (trad.) ; *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque ( Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)*, Paris, N.R.F., Gallimard, 7<sup>e</sup> édition, 1938.

Bianquis, G. (trad.) ; *La naissance de la tragédie (Die Geburt der Tragödie)*, Paris, N.R.F., Gallimard, 12<sup>e</sup> édition, 1949.

Bianquis, G. (trad.) ; *La volonté de puissance*, t. I et II (*Nachgelassene Werke*), Paris, N.R.F., Gallimard, t. I, 29<sup>e</sup> édition, 1947, t. II, 18<sup>e</sup> édition, 1948.

Bianquis, G. (trad.); *Par-delà le Bien et le Mal (Jenseits von Gut und Böse)*, Paris, Aubier, 1951.

Granier, J.; *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions le Seuil, 1966.

Granier, J. ; *Nietzsche*, Paris, collection Que sais-je ?, Presses universitaires de France, 8<sup>e</sup> édition, 1982.

Naud, J. ; *Notes de cours Nietzsche Automne-2007*, Université du Québec à Trois-Rivières, 2007.

Vialatte, A. (trad.); *Ecce Homo (Ecce Homo)*, Paris, N.R.F., Gallimard, 9<sup>e</sup> édition, 1942.





# ESSAI SUR L'ÉVIDENCE

par Michaël Magny  
étudiant au baccalauréat en philosophie

La phénoménologie peut, à tort, paraître totalement inaccessible aux esprits manuels qui exigent une mécanique précise pour comprendre les rapports entre les causes et les effets. À tort, dis-je bien, parce que la phénoménologie proposée par Husserl s'intéresse directement à la mécanique humaine, à ses axiomes, ses procédés, ses conclusions, comme si le phénoménologue déconstruisait chacune de ses idées pour en expliciter les causes et les effets, mais surtout ce en quoi elles sont liées (ou ce qui les lie) dans la réflexion : les phénomènes cognitifs.

La phénoménologie est une perspective éclairante, rigoureuse, qui, au sein de la philosophie où toutes choses semblent

imprécises et discutables, vise les choses elles-mêmes et non leurs propriétés, leurs usages ou leurs valeurs. Or, qui parle de précision et de rigueur se doit de parler d'évidence. Quel est donc ce phénomène magique, agréable même, par lequel la raison attrape et s'approprie la vérité qui se dévoile devant elle? Expliquer l'évidence, c'est mettre en lumière l'entendement humain lorsqu'il est absolu, absolument erroné comme absolument exact.

Il est excessivement difficile de traiter de l'évidence sans en faire une tautologie. En fait, on ne peut pas poser l'évidence comme évidente (même à la fin d'une longue démarche logique démontrant le fait) sans sous-entendre clairement que l'évidence est une évidence, ce

## Essai sur l'évidence

qui m'apparaîtrait dans l'intuition comme une pure perte de temps.

Je vais donc tenter (et il s'agit d'une bien humble tentative puisque je suis un néophyte de la phénoménologie, un piètre chercheur, et que je m'attaque dans cet essai à une tâche qui me semble colossale, mais d'une pertinence certaine) de me faire phénoménologue et de traiter du phénomène de l'évidence tel qu'il est, en m'intéressant d'abord à l'intuition, au doute, à la compréhension et à tous les autres concepts connexes qui n'expliquent pas à eux seuls ce qu'est l'évidence, mais qui doivent impérativement être examinés dans leur rapport à elle pour en permettre la compréhension.

### ***L'INTUITION, L'INTERROGATION, LA COMPRÉHENSION : PREMIÈRE DÉMONSTRATION***

L'intuition, après avoir fait quelques lectures platoniciennes, m'apparaît comme la connaissance qui n'a pas besoin d'une réflexion pour se cristalliser dans l'esprit. Une fois mis en présence d'un phénomène entièrement donné entre ses causes et ses conséquences empiriques ou non, l'entendement humain dont l'attention est dirigée sur le phénomène saisit ce qui s'offre explicitement pour se le donner, pour inscrire cette « vérité » au registre des

connaissances qu'il peut désormais utiliser à sa guise. Les expositions subséquentes au même phénomène confirment l'évidence ainsi acquise, mais cette confirmation n'est pas nécessaire à l'intuition qui « sait » absolument, depuis le premier contact avec l'évidence, qu'elle est vraie et qu'elle le sera toujours dans les mêmes circonstances.

Ce qui m'étonne, c'est que si j'observe parfois l'évidence dans un rapport immédiat au phénomène (par exemple, mon toucher qui me dicte que mon repas est chaud), bien souvent celle-ci ne m'apparaît qu'à la fin, au contraire, d'une longue réflexion.

Au tout début de mes études mathématiques, par exemple, il ne m'était pas évident que le carré de 3 était 9. C'est après avoir été exposé à plusieurs carrés dont les côtés mesuraient trois unités que j'ai fini par *comprendre* qu'en découpant ce carré à chaque unité de sa largeur et de sa hauteur, on obtenait neuf petits carrés d'une largeur et d'une hauteur d'une unité chacune, d'où  $3^2 = 9$ .

Ces symboles eux-mêmes, si je puis dire aujourd'hui qu'ils m'apparaissent évidents, ne signifiaient absolument rien pour moi à ma toute première rencontre avec eux. L'exposant (2) n'était qu'un autre chiffre écrit plus petit à côté du premier chiffre de l'équation. Sa valeur, sa signification (du nombre 3 mis en deux (2))

## Essai sur l'évidence

dimensions) m'apparaissent évidentes maintenant que j'ai *compris* son usage. L'évidence, ici, n'a pas été le fruit d'une intuition immédiate, mais d'une longue succession de « pourquoi? » qui s'est terminée sur une évidence démontrée.

Ici, je suis dans une impasse : il a bien fallu une intuition, à la fin de mon interrogation, pour me faire comprendre que ce «  $^2$  » signifiait les deux dimensions du carrés, et que de faire un carré de 3 par 3 m'en dévoilait neuf autres de 1 par 1. Seule explication : le phénomène mathématique ne m'était pas apparu dans sa totalité jusqu'au moment où on l'a déconstruit, sous mes yeux, pour m'en désigner chacun des participants avec clarté. Mon intuition n'avait donc pas pu le saisir.

Nouvelle énigme : chacun des participants (les symboles mathématiques) devaient eux-mêmes m'être évidents pour me permettre de saisir l'évidence finale du carré de 3. Le chiffre 3 lui-même est un concept qu'on doit saisir évidemment. Montrez le chiffre 3 à un enfant en bas âge, il ne comprendra pas. Il n'y a d'ailleurs rien à comprendre à ce symbole, sinon ce à quoi il renvoie : trois unités. L'enfant, à la longue, comprendra que chaque chose est une unité et qu'on peut en réunir trois pour les considérer comme un trio. Encore une évidence présumée : le concept de ce qu'est une unité,

comment l'enfant le mettra-t-il en évidence?

Par sa propre unité, suis-je tenté de répondre en faisant écho à Descartes. Le *cogito ergo sum* apparaît intuitivement comme l'évidence première, l'idée qui doit bien être innée puisqu'elle est introuvable ailleurs qu'en elle-même. Sans refaire ici la démonstration entière de Descartes, je dois bien admettre que je suis incapable de déconstruire plus encore mon entendement et son contenu, que le phénomène du *cogito* ne repose sur aucune autre évidence que la sienne propre.

### **COMPRÉHENSION PRATIQUE : SECONDE DÉMONSTRATION**

On peut m'accuser, à juste raison, de réduire le phénomène de l'évidence en le posant simplement comme la compréhension des concepts et des formes mathématiques. Afin de vous convaincre que l'évidence pratique se produit dans les mêmes circonstances que l'évidence mathématique déconstruite dans la première démonstration, déconstruisons ensemble une évidence plus concrète.

En apprenant à nager, j'ai d'abord failli me noyer. J'avais bien sûr observé des adultes et d'autres enfants à l'œuvre, agitant les bras de manière plus ou moins ordonnée dans des gestes qui me semblaient tout à fait incongrus hors de l'eau. Mis à l'eau, j'ai certainement tenté

## Essai sur l'évidence

de reproduire ces mouvements, mais en vain. Il m'a fallu comprendre, après plusieurs expériences, que pour me mouvoir dans l'eau je ne devais pas tant déplacer mon corps que propulser l'eau derrière moi. Si aujourd'hui, nager m'apparaît aussi évident que marcher, il n'en a pas toujours été ainsi.

Quelles évidences devais-je avoir, accessibles à ma conscience, avant de pouvoir considérer la natation comme une chose simple, évidente et allant de soi? Je devais savoir que l'eau existait, un milieu différent de celui dans lequel j'avais évolué depuis ma naissance, un milieu liquide, qui n'obéit pas aux mêmes lois (pourtant, physiquement, l'eau obéit aux mêmes lois que l'air, mais les apparences sont autres), mais un milieu dans lequel je peux également bouger.

Tant que je n'avais pas été exposé à l'eau, je n'avais aucune conscience ni de son existence, ni des phénomènes qui lui sont propres. Peut-être, dans le cas de l'eau, a-t-il suffi d'une seule expérience pour que j'en saisisse le principal : le concept du liquide. J'ai pu ensuite comprendre les phénomènes de la flottaison, de l'humidité, de la nage, de la soif. J'ai pu, par un assemblage d'idées évidentes préalables, comprendre que l'eau était un liquide plus ou moins translucide, peu goûteux ou odorant et inoffensif tant que j'avais avec elle

une relation prudente.

Encore avant de comprendre le liquide, je devais comprendre la texture. Avant même de comprendre la texture, j'ai dû comprendre la matière et les sens. J'ai dû savoir que j'étais une chose qui percevait un monde perceptible : retour au *cogito ergo sum* cartésien ou, plus moderne, à *l'être-au-monde* de Martin Heidegger.

De même, pour nager, je devais savoir qu'il m'était possible de me mouvoir, aussi bête cette idée puisse-t-elle me paraître aujourd'hui. Si, bébé, je me déplaçais de manière instinctive, au fur et à mesure que mon entendement se développa, j'eus besoin de comprendre rationnellement ce que je faisais pour le perfectionner, pour me permettre de marcher debout, comme mes parents. Je dus saisir rationnellement l'évidence de ce qu'est un mouvement.

J'en arrive exactement à la même conclusion qu'à la première démonstration. Pour comprendre l'eau et le mouvement, je devais penser. Pour penser, je devais être, et il devait y avoir quelque chose à penser.

### ***L'ÉVIDENCE, LA VÉRITÉ ET L'ERREUR : TROISIÈME DÉMONSTRATION***

Qu'ai-je appris des réflexions précédentes? Que l'évidence était l'impression

## Essai sur l'évidence

d'avoir acquis un nouveau contenu cognitif? Que l'évidence était la propriété d'une chose pleinement démontrée? Que l'évidence est le nom donné par consensus aux phénomènes pleinement saisis dans l'entendement d'un individu et pleinement saisissables pour n'importe quel autre?

Chose certaine, j'ai la nette impression qu'une évidence en présuppose toujours une autre. Je crois que dire d'une chose qu'elle est évidente revient à dire qu'elle est absolument saisie dans l'entendement, et que pouvoir couler un phénomène comme étant absolument saisi nécessite qu'il repose sur d'autres phénomènes absolument saisis. Or, il est arrivé dans l'histoire que nous considérions des choses évidentes qui se sont finalement avérées fausses.

Étaient-elles réellement fausses? Nous disions, jadis, que le Soleil tournait autour de la Terre. Cette déduction reposait sur une observation facile : chaque matin, je vois le Soleil s'élever dans le ciel pour retomber, le soir venu, sous l'horizon. Ce phénomène est évident : aucun être humain ne peut le nier ou ne pas le comprendre. Puis, l'évolution de l'astronomie nous a prouvé qu'en réalité, c'est la Terre qui tourne autour du Soleil. Encore une fois, n'importe quel être humain à qui nous expliquons complètement le phénomène finit par admettre son évidence.

Où est l'erreur? Est-ce faux de dire que le Soleil se lève parce qu'en réalité il reste immobile? Non! Le Soleil s'élève bel et bien dans le ciel à chaque matin. Au final, aucune des deux évidences n'est erronée, et l'une n'est pas supérieure à l'autre. Les formulations et les déductions hâtives peuvent être fausses : le Soleil ne tourne pas autour de la Terre simplement *parce qu'il* se lève chaque matin. Dire une telle chose serait ou bien une formulation impropre du phénomène qui se produit, ou bien une déduction hâtive erronée par laquelle nous déduisons les mouvements des astres *uniquement* selon ce que nos sens nous en disent.

Le concept d'héliocentrisme requiert, pour être pleinement compris et jugé évident, une plus grande quantité d'évidences préalables que le simple constat du Soleil qui se lève. La découverte astronomique de l'héliocentrisme n'est ni fausse, ni mauvaise, mais elle ne doit pas occulter dans l'esprit scientifique les phénomènes avec lesquels nous vivons, qui ne sont pas moins vrais parce qu'ils sont moins complexes.

Je découvre ici que si les concepts possèdent un certain degré de complexité, l'évidence requise pour les comprendre est toujours la même. L'illumination spontanée de l'entendement qui se produit lorsque nous

## Essai sur l'évidence

comprenons quelque chose n'est pas plus grande lorsque nous saisissons une formule mathématique monstrueusement complexe que lorsque nous comprenons le b.a.-ba d'un nouveau sport. L'ambition satisfaite peut être plus grande, le plaisir peut être plus fort, mais la *lumière*, la *clarté*, la *totalité* de ce qui est compris doivent être les mêmes. L'évidence, c'est la condition *sine qua none* de la compréhension.

### **LE PHÉNOMÈNE DE L'ÉVIDENCE**

À la lumière de ce que les déconstructions précédentes m'ont révélé, je vais maintenant dissenter de l'évidence en propre, sans application à un domaine précis, mathématique, pratique, scientifique ou autre.

L'évidence est un phénomène qui implique chaque fois un sujet et un objet. Pour qu'elle se produise, le sujet doit être rationnel, et l'objet doit apparaître dans sa totalité. Chacune des propriétés de l'objet doit être évidente pour le sujet, sans aucune exception. Une fois que l'entendement du sujet se pose sur l'objet pleinement démontré, l'évidence se produit. Elle est plus qu'une simple compréhension : la compréhension peut être plus ou moins vague si le sujet n'a vu qu'une partie de l'objet, ou s'il ne comprenait pas parfaitement les propriétés de l'objet au préalable.

Cette réflexion présente l'évidence comme l'équivalent d'une compréhension parfaite. Dire « cette chose est évidente » serait ni plus ni moins dire « j'ai parfaitement compris cette chose ». La faiblesse de cette comparaison repose sur deux détails anodins. Dans la première expression, on attribue l'évidence comme propriété de l'objet. Or, si on peut poser la clarté comme propriété objective d'un objet (facilitant l'évidence), je serais bien incapable de considérer l'évidence comme tel. Ensuite, affirmer notre parfaite compréhension d'une chose est une prétention, doublée d'une incertitude. Même en considérant le retour sur soi le plus profond qui soit (proposons le moi transcendantal de Husserl), impossible d'affirmer hors de tout doute que nous avons une parfaite compréhension d'une chose sans présupposer que nous avons vu tout ce qu'il y avait à voir de cette chose.

Je suis encore dans une impasse. J'en viens à réfléchir à la théorie constructiviste de Jürgen Habermas qui, pour l'expliquer sommairement, considère la vérité comme le résultat d'un consensus pris dans des conditions idéales et correspondant au monde réel. L'évidence aurait comme nouvelle exigence de satisfaire l'intersubjectivité husserlienne. Étant un phénomène social, elle serait alors plus qu'une compréhension personnelle subjective.

## Essai sur l'évidence

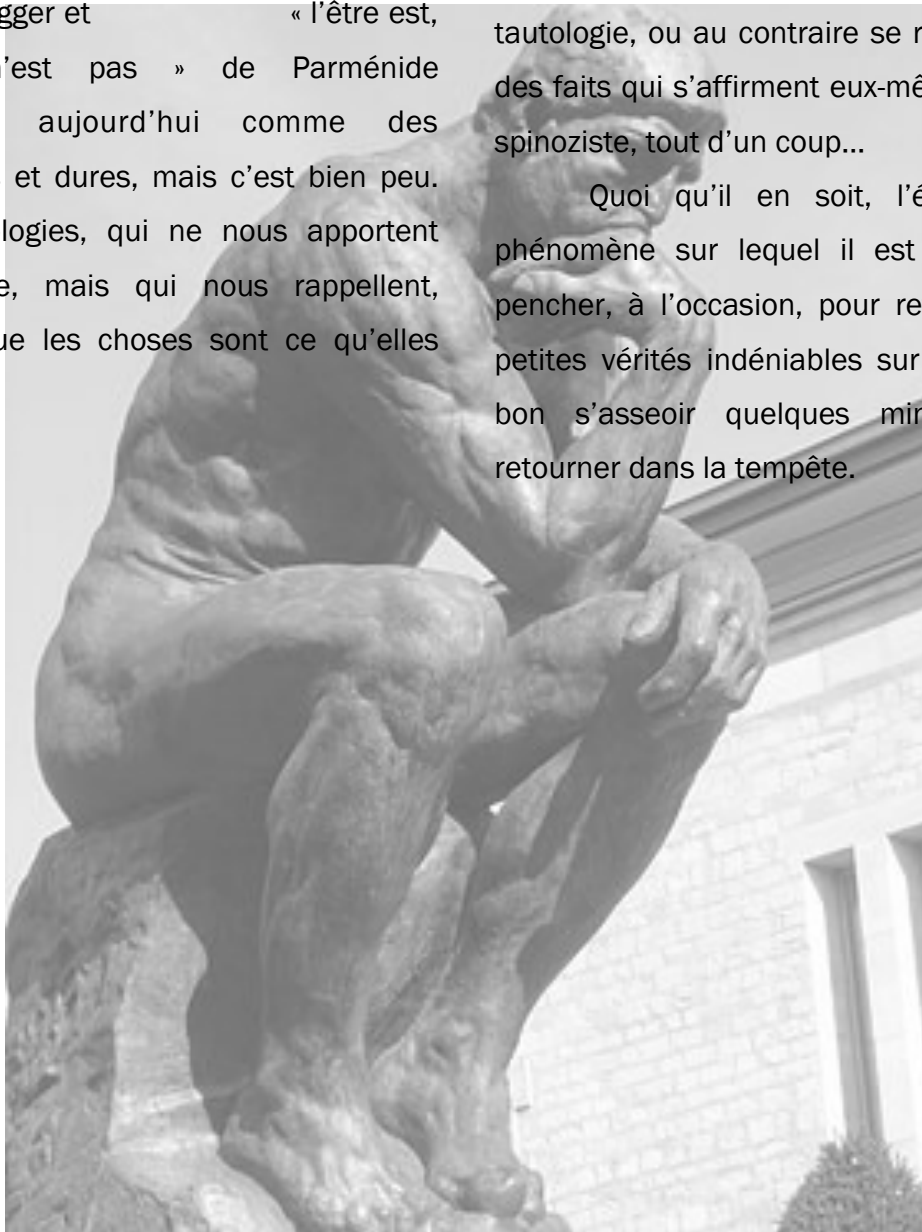
L'évidence serait la compréhension parfaite d'une chose par la totalité des entendements qui ont « vu » cette chose. L'évidence serait le fruit d'une intuition universelle.

Selon moi, il n'y a que peu de moments d'évidence. Certes, les mathématiques se sont construites dessus, et le *cogito* de Descartes, le *dasein* de Heidegger et « l'être est, le non-être n'est pas » de Parménide m'apparaissent aujourd'hui comme des évidences pures et dures, mais c'est bien peu. Reste les tautologies, qui ne nous apportent aucune réponse, mais qui nous rappellent, gratuitement, que les choses sont ce qu'elles sont.

### **CONCLUSION**

Après m'être lu et relu des dizaines de fois, j'ai l'impression qu'une thèse sur l'évidence est plus un entraînement intensif à la phénoménologie qu'une réelle quête de sens. Alors qu'on s'engage dans une tâche comme celle-là, on peut se considérer prisonnier de la tautologie, ou au contraire se réjouir qu'il existe des faits qui s'affirment eux-mêmes. Je me sens spinoziste, tout d'un coup...

Quoi qu'il en soit, l'évidence est un phénomène sur lequel il est agréable de se pencher, à l'occasion, pour retrouver quelques petites vérités indéniables sur lesquelles il fait bon s'asseoir quelques minutes avant de retourner dans la tempête.





# LA ROSE DE SILÉSIUS

par Marc Larochelle  
étudiant au baccalauréat en philosophie

Les concepts et les idées articulés dans ce texte ne sont pas nouveaux. Cet essai est le résultat de lectures en esthétique données dans le cadre du cours d'esthétique ainsi que de plusieurs discussions et événements quotidiens qui ont soulevé plusieurs questions face à ma propre fascination pour les fleurs.

Buber, philosophe juif allemand, dans son traité *Je-Tu* nous dit que nous ne pouvons entrer en relation de Je sans dire Tu. Autrement dit, je ne puis m'affirmer que dans un rapport d'altérité avec autrui. Dire Je, c'est dire -tu, ou Je-Cela. Pour Buber, connaître et saisir sont deux choses différentes. Je connais l'âge de l'arbre par le nombre de ses anneaux et son espèce, par son écorce et son feuillage. Mais ai-je saisi

l'arbre? Et la rose, délice des mortels, qu'est-elle en dehors de mes considérations empiriques? Si, comme Wordsworth, je me laissais emporter par la fleur, par la rencontre, dénudée toute considération ultérieure, que verrai-je? Saisir, c'est rencontrer Tu ou Cela en soi. *Il y a, donc je suis*, pourrait-on dire. Une relation s'impose entre moi et les êtres dans la nature. En réfléchissant sur cette relation entre Je et le Cela, que puis-je connaître? Entre la rose de Silésius et l'être réfléchissant la rose, quelle ouverture de sens entrevois-je? Or, notre essai portant sur la relation entre les fleurs et l'homme qui réfléchit cette relation, nous allons tenter de trouver la signification ou le sens qu'ont les fleurs pour l'homme afin d'expliquer pourquoi la fascination pour celles-ci a une portée



## La Rose de Silésius

universelle dans la réflexion esthétique et comment cette considération esthétique devient vite une question ontologique.

### ***SENS ESTHÉTIQUE DE LA FLEUR***

Je m'assieds devant *La touffe d'herbes* de Durer. C'est une touffe d'herbes. Rien de plus, rien de moins. Cette touffe que dépeignit Durer est banale, commune. Un commentateur compare cette œuvre à la rose de Silésius. Il nous dit que la touffe, tout comme la rose, elle ne dit rien, elle ne révèle rien. C'est une touffe d'herbes éparses et c'est tout. La rose est sans pourquoi a-t-on dit. La fleur est sans matière à s'étonner. Mais si, comme les socratiques nous l'enseignent, l'essence de la philosophie, c'est l'étonnement, il ne peut y avoir de sens philosophique à une touffe, ni à une rose. Pourtant, l'homme est fasciné par ces fleurs. La portée de leurs significations symbolique et religieuse est incommensurable. Devant la rose de Silésius, l'absence de sens est inacceptable pour certains. Prenons, par exemple, les Hindous dans leur rapport avec le lotus, les Hébreux et leur rapport avec les fleurs des champs, les poètes romantiques, les gens communs qui ornent les lieux avec des fleurs pour célébrer et commémorer notre mort, notre naissance, pour exprimer notre amour et notre mélancolie. En fait, les fleurs sont partout. Il y en a une pour

chaque saison, pour chaque tempête de notre esprit. Nous ne les considérons jamais comme objet de contemplation sans conséquence. Nous ne pouvons simplement pas nous en passer. Cependant, ce qui nous intéresse, c'est le sens philosophique de la relation de la fleur avec l'homme. Si la fleur nous fournit un sens philosophique, si elle est en elle-même porteuse de sens ou encore, si nous lui en imposons un, quel est ce sens qui explique notre fascination pour les fleurs? Quelle est l'analogie entre la fleur et l'homme?

Nous sommes premièrement dans un rapport esthétique avec les fleurs. Par les lois de l'entendement, par les sens, notre rapport est premièrement celui de spectateur, d'admirateur : espace-temps, dimension, étendue et couleurs. La symétrie du lotus, l'odeur de la lavande, l'harmonie du jardin anglais, la diversité des formes et des couleurs, le pollen qu'elles produisent et qui fait le délice des humains. Ces expériences sont ce par quoi nous sommes introduits à la fleur, mais notre relation est loin d'être purement sensible et esthétique. En effet, le sens esthétique est plutôt négligeable face au sens ontologique, car ce qui s'imprime sur nos sens, devant la fleur, n'est pas seulement le plaisir que nous procurent ses attributs, mais aussi sa fragilité. La délicatesse, le raffinement

## La Rose de Silésius

des traits, l'aspect éphémère) de l'objet de notre contemplation esthétique. La fleur est belle parce qu'elle est délicate et fragile. De même, l'humanité est belle parce que, comme les Hébreux et le mythe de Prométhée nous l'enseignent, l'homme est un dieu sans défense, d'une part divin, de l'autre un vase d'argile.

### **SENS ÉTHIQUE DE LA FLEUR: FRAGILITÉ**

La nature est impitoyable pour les êtres qu'elle renferme. Gaïa change de masques. Des êtres disparaissent, d'autres naissent par tension créatrice qui forme, complexifie, dans un univers vide, la vie grouillante sur Terre. Et, par nature, ce qui grouille, pousse, hurle, marche, aboie, dévore, engloutit et se livre, comme les astres, à une lutte incessante. Les plus faibles gravitent autour des plus forts qui gravitent autour de plus forts et ainsi de suite. Entre la nébuleuse et le vivant, les mêmes lois s'appliquent. L'univers est clos. La vie sur Terre ne se résume-t-elle pas à cette araignée qui accouche d'araignées qui mangent l'araignée qui accouche d'araignées? Or, qu'est-ce qu'une fleur prise comme telle dans cet univers merveilleux, sublime, mais terrifiant et impitoyable? Elle est belle, dit-on, mais est-ce tout? Les écrivains se penchant sur le sublime nous décrivent un univers vaste, dangereux, lugubre, brutal et sans

retenu. La fleur est belle, par opposition au sublime. Mais l'est-elle vraiment? Si, dans notre expérience de pensée, la fleur est analogue à l'être humain, la fleur est loin d'être belle. La fragilité est à la fleur ce qu'elle est à l'homme, c'est-à-dire, essentielle. La fleur incarne donc, à présent, le devenir inexorable d'Héraclite. La forme qui dévore l'être. Le devenir nous concerne tous car nous sommes mortels. La fleur nous rappelle notre mortalité. Tant de formes dans la nature, tant de couleurs, d'êtres, de personnalités, de traits distincts. La nature crée par modèle, mais rien n'est jamais identique. On n'assemble pas un vieux tissu avec un nouveau car cela fissure l'habit, nous dit la Sagesse juive: la nature est cette fissure qui déchire l'être et multiplie des formes vaines qui meurent aussitôt. Cependant la fleur, comme l'homme, est un achèvement incomparable au reste de ce qui l'entoure. Et de même, tout comme l'homme, elle est téméraire. La fleur fane. L'homme vieillit et meurt, destiné à la dégénération, à l'entropie irréversible. La fleur délicate et sans protection, invitante par ses couleurs, est la plus belle, mais aussi la plus fragile et délicat des êtres naturels. Incomparable, mais vaine et fugace. La fleur nous rappelle que nous sommes aussi fragiles. Les prophètes hébreux enseignaient: « *l'homme est comme les fleurs des champs, elles se*

## La Rose de Silésius

*fanent et le vent les emporte* » Pouvons-nous dire que la fleur est belle, sans dire qu'elle est tragique? Qu'elle évoque en nous une sensibilité à un phénomène inévitable? Sous le même rapport, sous les mêmes lois naturelles, la relation de l'homme avec la fleur est un rapport de délicatesse sublime, mais d'un effroi délicieux et sans sécurité. Sublime, délicate, fragile, téméraire et finie.

### ***SENS TRAGIQUE DE LA FLEUR: FINITUDE***

Fragile parce que mortelle. Mais si la mort, la génération, le devenir sont les conditions de possibilité de toutes diversités sur Terre, pourquoi la fleur nous terrifie-t-elle, comme un malaise sublime sans mélange, sans soulagement? Elle nous terrifie car elle évoque en nous la lourdeur de notre propre finitude. Mais la mort n'est-elle pas naturelle? Ce qui est naturel n'est-il pas naturellement bon? Ou serait-ce que bon et mauvais ne sont pas des catégories que l'on peut appliquer à un phénomène naturel? Si nous mourrons tous inévitablement un jour pourquoi cela nous semble-t-il cruel? Pourquoi la fleur devient-elle, quand nous la considérons comme fragile et finie, un symbole de terreur? Un symbole d'épouvante devant notre mort éminente? La nature n'est pas cruelle en ce qui concerne les

êtres qu'elle renferme: toutefois elle l'est pour les êtres qui la réfléchissent. Entretenons-nous vraiment l'idée que le mouvement de la génération est odieux en soi? N'est-ce pas le *sens*, cette courte durée où l'humain entrevoit le beau, la joie et la vérité portant sur les objets de son insatiable attention, qui rend aux yeux des hommes la mort, la souffrance et la solitude si terribles? N'est-ce pas la *peur* de perdre aux mains de l'impitoyable temps ce que notre être, dans toutes ses tensions, chérit le plus? Nous tuons, mangeons, plantons, arrachons. Rien de cela ne nous cause de malaises. La forme actualise son potentiel. Les êtres dans la nature naissent, se forment et se déforment. La nature se configure et se déconfigure. Mais n'y-a-t-il pas quelque chose dans notre esprit qui nous dit que l'être qui réfléchit ces questions est trop digne pour partager le sort tragique et pathétique de la fleur? Telle fleur éclot, tel homme périt et dans les deux cas, la nature est seulement à l'égard de l'homme, parce que l'homme y réfléchit, parce qu'il dit Je à la nature. La nature est cruelle parce qu'elle nous dit Tu. Elle est cruelle parce qu'elle donne à l'homme l'occasion de saisir et de savourer le monde qu'il doit quitter. Si Épictète nous dit que, quand la fête est finie, nous ne devons nous plaindre, poètes, mystiques, religieux et philosophes quittent tout de même le monde avec une complainte. Le

## La Rose de Silésius

jour où nous avons dit Tu à la nature, la fleur est devenue un symbole de terreur.

### ***SENS ULTIME DE LA FLEUR: VANITÉ***

Ce qui est injustifiable pour l'homme, quand il considère les cieux, la Terre et le vivant, c'est le fait que le plus vivant parmi tous les êtres, c'est-à-dire l'homme, lui qui désire avant tout être immortel par tous les moyens, lui qui, connaissant le divin dans la nature qu'il réfléchit, est avalé parce qu'il est réfléchi en lui-même. Nous partageons notre lot avec celui de la bête, de la plante, de l'ordure et finalement cette divine et sacrée boue. Tous redeviennent de la boue. Et, quand périodiquement la boue recouvre la terre, des êtres nouveaux naissent. Les anciens restent confinés dans la gueule de la terre et leur souvenir est oublié. Certains deviennent si différents de leur nature première que cette nouvelle nature projette de l'ombre sur le sens de la première forme de cet être. L'homme n'est pas maître de ce qui consterne ainsi. Si la mort et la vérité coulent de la même source, si la génération et la corruption sont naturelles, quel est le sens de l'homme? L'homme est-il divin seulement parce qu'il est beau? Il se fane, s'éteint, est oublié, porté au vent, et c'est tout? La fleur renferme-t-elle une signification tout autre et par analogie transfère son sens dans l'homme? Si nous étions finis,

mais sans fin ? Voilà le sens qui à présent nous intéresse.

Quand la fleur fane, nous savons que telle était sa finalité. Elle fane pour produire d'autres fleurs. C'est précisément ici que l'analogie entre l'homme et la fleur se décompose. Qu'est-ce que la finalité de l'homme? Quelle est la portée du sens de sa finitude devant tant d'étonnement? Serait-ce la tragédie? Découvrir un monde qu'on perd aussitôt?

Tant dans les relations humaines ou animales, que dans nos rapports artistiques, sensibles et esthétiques, nos rapports aux objets réels ne sont qu'une question de travail et de repos. L'existence humaine se résume au travail et au repos. Nous nous définissons par l'objet de notre désir. Mais quel est l'objet dans lequel nous nous reposons? Quel est le sens ultime de notre labeur? Quel aura été le but de l'homme, une fois disparu de parmi les vivants? Dans quoi trouvera-t-il son repos esthétique? Quelle fut la forme de son âme? Ce moule a-t-il été rempli? Notre vie de célébration esthétique implique un travail sans pareil. Pourtant, nous ne nous reposons dans aucune de nos œuvres. La fleur nous épouvante en raison de notre finitude, mais surtout parce que nous sommes sans finalité.

## La Rose de Silésius

Pourquoi les hommes sont-ils obsédés par les fleurs? Parce que notre finitude nous hante, non parce que nous allons périr, mais parce que nous dépérissons sans drame, sans tragédie, inutilement. Au plus profond de notre esprit, la fleur nous rappelle le sublime inutile, fugace, qui ne laisse comme une fleur qu'un goût amer. La fleur incarne hélas la vanité de notre existence : notre travail sans résultat. Vivre

un poème sans que personne n'y prenne garde. La petitesse de la nature ne se trouve paradoxalement que dans l'animal qui réfléchit sa relation avec les êtres qui l'entourent. Qu'est-ce que le sens de la relation entre fleur et homme? Notre existence est vaine. La rose de Silésius a un sens, celui de nous dire que l'homme n'en a point.





## **JF**

par Jean-François Gagné  
étudiant au baccalauréat en philosophie

Silence...

Silence...

Silence...

Je suis sur ma colline, derrière les grands immeubles qui cachent cette grandiose vue...

Ces géants cachent ce libre spectacle des yeux de mon personnage ; celui qui se lève tous les matins afin d'aller à l'école, qui s'appelle, de ce que j'entends, JF, et qui suit, en somme, toujours ces mêmes chemins routiniers, ces chemins sans horizon, et c'est voulu. Mais aujourd'hui c'est différent, comme ce l'est de plus en plus depuis un temps.

Je suis sur ma colline ; en dehors des chantiers battus, en dehors de ma vie.

Ici, je n'ai pas de nom et pas d'apparence ; je suis simplement cet être incertain qui s'emplit l'âme de cette vision magique, de ce vent triomphant et de cet air pur et frais ; qu'est-ce que ce personnage qu'on appelle communément et trop souvent Jean-François Gagné, sinon une pure invention folle, une restriction malsaine?

Quand je viens ici, ce personnage, à toutes fois, reste derrière les immeubles ; j'aimerais qu'il s'y perde et qu'il en meure à jamais ...

Que sont les idées et les principes ? Des divagations métaphysiques destinées à agir politiquement envers les autres.

Que sont les autres ? Ce sont mes limites et mes

## Je

barrières, mes murs et mes interdictions, mes bourreaux. Ils m'emprisonnent impunément dans ce rôle que je déteste tant, dans ce rôle de « moi ». Mais ce rôle est subjectif et faux ; j'aimerais qu'il se perde.

Au début, quand je venais m'asseoir devant ce paysage fabuleux, naturel, je méditais sur ma vie ; je remettais en question mes décisions, mes actions, mes philosophies... Je pensais à mes relations avec autrui, me rappelais mes savoirs, faisais l'inventaire de mes biens... En réalité, même dans cette apparente solitude, j'étais encore dans la ville, dans l'autre monde imaginaire, politique et théâtral.

Faire le vide, faire le vide ; regarder le ciel et l'horizon oscillant de chaleur, sur cette petite montagne naissante... Futur volcan, ancien abysse... Je me suis rendu compte que seul cela existait, ici. Que cette vie de parure, où l'on jongle de principe en principe, où l'on fait tout pour les autres, était bonne seulement pour la ville... Et était-elle réellement bonne pour quoi que ce soit ?

J'ai tout remis en question ; j'ai détruit mon personnage. Jean-François Gagné c'est un leurre que je vous lance à la figure, c'est un rôle de pacotille que je me mens, que je vous mens. J'ai

vu que j'agissais en tout temps pour paraître, pour toujours vous envoyer une certaine image ; j'ai compris que toutes les choses que je disais étaient destinées à me représenter, à représenter ce rôle qui me caractérisait.

J'ai commencé à observer les autres, à profondément les observer... Et là, j'ai vu des choses abominables : des gens croire en leur personnage comme s'ils étaient vraiment ça. Des gens jurer par leurs principes ; ils auraient mis la main au feu pour démontrer leur conviction face à leurs idées. Les pires, c'était ceux qui allaient jusqu'à piétiner leurs voisins pour des principes. D'autres me méprisaient pour quelques raisons ; en réalité ils méprisaient mon personnage et, vraiment, ils me faisaient rire pour ça... Mais d'un rire angoissé ; parce qu'en fait j'ai peur d'être emprisonné à jamais dans ce monde où l'on me jugera pour des choses prises au sérieux, alors que pour moi, ce peut être que de vulgaires subjectivités ; rien d'important. J'ai peur qu'à jamais je doive me mentir, m'imaginer une citoyenneté et une appartenance ; alors qu'en réalité je n'appartiens à rien, sinon à la vie. J'ai peur de devoir toujours faire semblant, de jouer le métallurgiste ou l'anarchiste, de jouer le rebelle et le philosophe, de faire le calme ou l'agité...

## Je

Même dans mon coin, lorsque je n'interagis qu'avec moi-même - du moins, encore là, ce n'est que l'apparence -, même dans ce coin je me sens mentir ; je joue à être celui qui est dans son coin et qui ne parle pas, qui feint la réflexion, qui feint l'austérité, qui feint tout.

C'est seulement lorsque je suis seul, sur cette colline, ou seul partout ailleurs, que je ressens l'authenticité. C'est seulement en ces trop rares moments que je suis sain dans mon esprit ; car là je n'existe alors qu'en tant qu'être ; uniquement être en tant qu'être... Aucune question de politesse, aucune question de respect, aucune question de séduction ou d'intimidation : rien, rien et rien. En ces moments, comme présentement, je suis là, ... là, ... simplement là.

Mais je sais que je vais redescendre de mon refuge ; je sais que je vais retourner derrière les grands murs. Je vais passer devant une vitrine, mon regard va croiser, dans la vitre, le mien : en une fraction de seconde, Jean-François Gagné va renaître ; mes vêtements vont m'apporter ma situation, mes yeux vont m'apporter mon angoisse, mes cheveux ma fausse réalité. Amèrement je résisterai, comme d'habitude. Je vais détourner le regard, et marcher. Marcher jusqu'au moment où je croiserai un groupe de

gens, connus ou pas, dans la rue ; et là ce sera la fin.

Là, leurs regards vont se poser sur mon corps, et en une fraction de seconde, encore, la définition de ma personne va s'abattre sur moi : je serai passé de l'être en tant qu'être, libre et léger, à ce corps trop-définis, pesant de valeurs et de sens, lourd de symbolique et qui parle malgré Moi. Leurs regards me figeront telle une coulée d'azote liquide qui fige une plume en plein vol ; la plume tombe durement sur le sol et se fracasse... Ma liberté se meurt donc, ma volatilité s'est volatilisée. J'agirai alors, tel un automate programmé, par contrainte : soit je baisserai la tête et je nierai tout ce qui vient de s'abattre sur moi, soit je l'accepterai et j'embarquerai donc dans ce fameux rôle qui me détermine...

Oh... je sais que ça arrivera ; ça fait toujours ça.

J'ai tout tenté ; puisqu'il m'était totalement impossible de n'avoir aucun rôle en société, je me suis forgé, peu à peu, un rôle distinct qui puisse me permettre d'être libre au maximum dans les bornes de celui-ci. L'idée était de créer un rôle libre. Un style libre. Le Freestyle, ça vient de là. Malheureusement, rapidement je me suis rendu compte que rien n'y pouvait ; tout restait



## Je

politique et faux, tout restait parure et apparence. La vraie liberté, comme celle dont il m'est permis de jouir dans ma solitude, m'est accessible uniquement dans l'exil.

Je me suis résigné à accepter ces bornes trop étroites ; je lutte à toutes secondes afin de toujours les éloigner l'une de l'autre ; mais je ne me le cache pas ; tout est faux et le resteras.





# QUEL EST LE SENS DE L'INFIDÉLITÉ?

par Jean-François Veilleux

étudiant au baccalauréat en philosophie

et

Kathleen Côté, étudiante en cinéma à l'Université de Montréal

À la suite des deux grandes Guerres mondiales, la culture occidentale a connu une période qui a révolutionné et transformé ses mœurs et ses croyances. L'avènement de ce qu'on appelle l'individualisme a complètement renversé les anciennes valeurs traditionnelles telles que le mariage, la religion et la famille. La pluriethnicité, le féminisme, la liberté d'expression ainsi que la banalisation de la religion ont donné aux gens la possibilité de s'affirmer, de s'épanouir, de prendre en main la jouissance de leur corps et ce, en tentant d'élargir au maximum leurs limites. Pouvant ainsi satisfaire un maximum de désirs, les gens ont fait de leur petite personne un culte à bénir, un nouveau Dieu auquel obéir.

Cette solitude dans la foule a réussi à détruire des familles, des idéaux, des mariages. Non pas que les gens soient devenus trop

narcissiques, mais ils ont maintenant le droit, *l'opportunité* de faire face à leurs malaises et de choisir de se diriger vers quelque chose qui les rendra davantage heureux. Le féminisme a aidé les femmes à se faire valoir et à avoir des droits tels que le droit de changer de vie, de changer d'homme. Lorsque la banalisation de la religion est entrée en jeu, les femmes ont même eu le droit, au même titre que les hommes, de changer de partenaires régulièrement et, surtout, sans contrainte, puisque la religion n'avait plus aucun pouvoir, ou presque, sur les valeurs occidentales.

Ainsi, c'est en cette terre et en ce temps que l'on peut se pencher sur la question et tenter de développer toutes les idées possibles sans se faire lapider, brûler vif ou emprisonner.

Quel est le sens de l'infidélité? Quelles en sont les limites? En possède-t-elle vraiment?

## Quel est le sens de l'infidélité?

L'infidélité est-elle un geste inconcevable moralement ou, tout simplement, naturel?

C'est à travers différentes idéologies telles que les conceptions sociobiologiques, freudiennes et sociolinguistiques que cette présente critique et analyse des relations humaines vous incitera à y réfléchir. Car l'infidélité, c'est d'abord et avant tout une histoire de sexe, dont l'origine naturelle est la procréation, et que c'est aussi une des causes de l'évolution qui permet d'augmenter inévitablement les chances de survie de l'espèce. Par contre, depuis ce temps et grâce au langage, les êtres humains ont apposé à cette infidélité une connotation sentimentale...

Afin de bien saisir de quelle manière chacune des conceptions qui seront présentées plus loin s'applique au présent sujet, soit l'infidélité, il est primordial de bien définir ce concept. Lorsqu'on parle de fidélité, on pense évidemment à une relation entre deux personnes. Pour simplifier les choses, prenons l'exemple d'un couple monogame. *Les limites de l'infidélité commençant où celles de la fidélité se terminent*, l'infidélité est l'acte par lequel l'un ou l'autre des deux partenaires viole les règles, les ententes qu'ils se sont imposées en unissant leur corps, leur cœur et leur esprit.

De plus, l'infidélité ne se résume pas qu'à un geste physique, au contraire, car on peut

également être infidèle de pensée : c'est la distinction entre infidélité physique et infidélité intellectuelle. En effet, pour certains, c'est justement cette trahison qui est la plus menaçante puisqu'elle est la base de tout : *l'intention*. Que celle-ci soit mise en branle ou non, elle est synonyme d'infidélité de l'esprit, d'infidélité fantasmatique entraînant le corps, le cœur et l'esprit inconsciemment, ou volontairement, dans la déloyauté. Ainsi, même un simple regard peut être un signe d'infidélité si celui-ci est alimenté par une intention, un désir. La fidélité existe donc du point de vue moral, culturel, à l'intérieur du concept du couple monogame avec des valeurs occidentales, voir chrétiennes. Reste à savoir laquelle des infidélités est la plus importante, ou plutôt la plus dangereuse ou encore laquelle compte vraiment... En d'autres mots, l'infidélité a-t-elle réellement un sens pertinent ?

### **L'ÉVOLUTION**

La sexualité faisant partie à part entière de la vie animale et humaine, certains philosophes et penseurs en sont venus à une conclusion : la conception sociobiologique de l'être humain. En observant les différentes époques et leurs spécificités respectives, à travers le temps et les années, ils ont remarqué une particularité constante qui reliait tous les

## Quel est le sens de l'infidélité?

êtres humains de cette terre et ce, de manière universelle : la perpétuelle quête qui a comme objectif ultime de transmettre ses gènes.

Cette conception étudie avec précision l'évolution de l'être humain en tenant compte de toutes les pressions extérieures de son quotidien, mais également de l'époque dans laquelle il vit. Malgré leurs diversités, les cultures humaines (et même toutes les formes de vies biologiques et organiques) partagent ce même objectif à atteindre, ils ne font que le développer ainsi que les méthodes nécessaires et ce, de différentes manières selon leurs croyances, leurs expériences, leurs possibilités empiriques. Cette conception veut également que, tout comme les animaux, ce goût particulier chez les humains pour la reproduction maximale de leurs gènes soit préprogrammé dans leur cerveau dès leur naissance. Il n'est donc pas étonnant que la sexualité prenne autant de place dans nos vies. En effet, la plupart du temps de façon inconsciente, les êtres humains sélectionnent un éventail de gestes ou de comportements qui contribueront à leur survie et, surtout, à leur reproduction pour la survie de l'espèce.

Cependant, on dit de cette conception qu'elle tend trop à réduire le comportement humain à ses gènes, comme s'il n'avait rien d'autre dans la tête que de reproduire des lignées comme les autres humains dotés d'une

intelligence davantage complexe - comparativement à ses proches les animaux - comme s'il n'avait pas vraiment de sentiments, de motivations autres que celle d'obéir à sa nature. Mais ce qui est bien, c'est que cette conception mise avant tout sur la nature de l'être humain, celle qui l'oblige à agir selon ses pulsions, ses réflexes, ses instincts et ses prédispositions.

En conséquence, la conception sociobiologique prône donc la *polygynie* (un mâle avec plusieurs partenaires femelles) étant donné que l'homme produit naturellement beaucoup plus de gamètes et qu'il aurait alors l'obligation d'avoir plusieurs partenaires différentes. La femme devant porter l'enfant pendant 9 mois et lui donner le sein pendant presque un an, elle n'est naturellement pas disposée à fréquenter plusieurs hommes différents simultanément. En ce sens, le terme d'infidélité ne devrait pas exister puisqu'en théorie, elle n'existe pas, étant donné que les êtres humains sont naturellement conçus de cette manière.

Par ailleurs, comme mentionné ci-haut, afin d'assurer une survie et une reproduction maximale des gènes des êtres humains, ceux-ci devaient se vouer à exercer certains comportements. C'est ainsi que la monogamie naturelle est entrée en jeu. Il y a trois millions d'années, les *Australopithecus afarensis* vivaient

## Quel est le sens de l'infidélité?

dans des milieux favorisant énormément la polygamie. Voulant assouvir leurs besoins et ainsi, se nourrir, ils devaient se déplacer constamment étant donné que leurs sources d'alimentation étaient très dispersées. Quelques mâles biologiquement mieux adaptés se sont appropriés les femelles et, par la même occasion, ont décidé de contrôler les sources de nourriture, notamment la viande, un aliment très difficile à obtenir. Ainsi, ils ont décidé d'unir leurs forces pour ainsi pouvoir assurer la survie de leur espèce, ce qui, avec le temps, entraîna la monogamie. Ces êtres humains se réunirent en groupes et créeront des petites communautés auxquelles les femmes contribueront en faisant la cueillette et les hommes en allant chasser. Non pas que les hommes n'aient plus cet instinct de reproduction maximale de leurs gènes, mais ils pensaient à la survie de l'espèce avant tout et, s'ils n'avaient pas uni leurs forces, ils auraient probablement perdu le contrôle de leur expansion démographique.

De plus, les femmes voulant une bonne progéniture ainsi qu'un bon mâle pour les protéger et les approvisionner en nourriture, lui donneront donc en échange ce qu'il réclame, c'est-à-dire une sexualité stable (du sexe à long terme finalement), entraînant ainsi la fidélité pour sa propre survie.

En conséquence, tout ceci voudrait dire

que le concept de fidélité ne serait qu'une pure invention de l'espèce humaine à travers les cultures. Cette peur de la perte de l'identité, de la perte de sécurité ou d'appartenance aurait entraîné les hommes à instaurer des règles dans leur couple et à les faire valoir en prétendant qu'elles sont primordiales et nécessaires. Toutefois, ce que nos ancêtres ont fait pour assurer leur survie a des répercussions considérables sur les valeurs qu'ils ont véhiculées à travers le temps. Si les religions prétendent que l'adultère est un crime à punir, ce n'est que parce qu'elles ont tenté d'instaurer une morale sociale pour contrôler les masses et les normalités, par peur que la société ne tombe en état de chaos, libre d'assouvir tous ses désirs. Si les institutions religieuses n'avaient pas cette crainte universelle, elles n'imposeraient pas de telles punitions pour ceux et celles qui risqueraient de commettre l'adultère.

Nous sommes maintenant au XXI<sup>e</sup> siècle et, encore aujourd'hui, certains pays condamnent l'adultère, entre autres par la lapidation, la mise à mort et la méthode de la torche humaine, c'est-à-dire l'immolation par le feu. Ce qui rend la culture occidentale si ouverte à cet acte, comparativement au reste du monde, est sûrement dû aux utopies révolutionnaires meurtrières qui ont causé la pluriethnicité, le

## Quel est le sens de l'infidélité?

féminisme et l'individualisme, sans oublier la fin de la domination religieuse sur les mœurs sexuelles. C'est donc (1) dire que cette conception autorise un homme à avoir plusieurs femmes en même temps, car c'est dans sa nature. Et que (2), dans une situation qui se présenterait, il ne devrait jamais refuser l'offre d'une autre femme si cela lui permet d'augmenter ses chances de se reproduire, comme la nature le suggère.

En mélangeant les cultures et en découvrant de nouveaux horizons, la société occidentale a délaissé ses vieilles idéologies en regardant vers l'avant et en s'ouvrant les yeux. Il nous est donc (3) possible de concevoir que le sens de l'infidélité, ici, n'est pas un crime et que, comme la conception sociobiologique le croit, elle est le produit légal d'une évolution qui misait d'abord et avant tout sur la survie de l'espèce.

### ***LES PULSIONS***

C'est peu avant la première guerre mondiale que Sigmund Freud [1856-1939] délaissera l'hypnose au profit d'une psychanalyse beaucoup plus approfondie de la névrose humaine et de l'inconscient. Selon cette conception, l'être humain serait le produit d'un perpétuel combat qu'il a mené entre ses pulsions et les règles sociales qui lui imposent des limites. Étant donné la grande

incompatibilité de ces deux pressions psychologiques, l'être humain se verrait alors obligé de refouler ou de sublimer ses pulsions aux dépens d'un monde, soi-disant meilleur et moralement acceptable.

Toutefois, l'être humain n'est pas qu'un être de raison puisque son inconscience le pousse à agir en dépit de toutes attentes. Il est maître en grande partie de lui-même et de ses décisions : son côté rationnel l'aide à respecter les limites que son environnement lui impose, mais son inconscient le pousse à satisfaire ses besoins sans qu'il puisse le contrôler. En fait, ce serait plutôt l'inconscient qui influencerait les comportements humains, et même qui les fonderait. En effet, certains souvenirs refoulés, douloureux ou même oubliés, contribuent au développement psychique de l'être humain.

Selon la conception psychanalytique, les comportements humains se concrétisent dès l'enfance et en seraient le résultat. Les pulsions vitales et innées de l'être humain ainsi refoulées, souvent à cause de la société, seraient accessibles entre autres par la voie des rêves, des lapsus, des actes manqués et dans certains cas, conduiraient aussitôt vers la maladie. C'est d'ailleurs pour cette raison que la théorie psychanalytique est critiquée. Elle relie tout à l'enfance ou à l'inconscient et cette étude n'est pas falsifiable, puisqu'elle est liée à l'inconscient

## Quel est le sens de l'infidélité?

et que l'inconscient est une donnée insaisissable, une théorie non-fondée en quelque sorte. Le concept qui suit, par contre, rétabli la crédibilité entière de cette conception révolutionnaire.

Selon la théorie freudienne, il y aurait quatre grandes pulsions (divisées en pulsions de vie [Éros] et de mort [Thanatos]) auxquelles l'être humain devrait répondre, soit les pulsions sexuelles, celles d'autoconservation, et les pulsions agressives, soit celles de destruction, autant physique que psychique et finalement, celles d'autodestruction, par lesquelles l'être humain s'évaderait lorsque la tension est trop forte (drogues, excès d'alcool); tension causée par l'incessant conflit entre le Moi et le Surmoi, entre les pulsions et leur refoulement. Selon Freud, l'épanouissement absolu de l'être humain se traduirait par cette capacité à assouvir toutes ces pulsions. Dans le meilleur des mondes, le meilleur épanouissement envisageable serait de réussir à canaliser toutes ces pulsions pour les rendre civilement acceptables : c'est la sublimation.

Traduite par la psychanalyse, l'infidélité serait en fait un comportement pulsionnel auquel l'être humain ne peut échapper, étant une pulsion de vie. Bien que ce geste viole l'une des règles sociales construites par l'être humain, selon la théorie freudienne, cette pulsion

sexuelle de polygamie se doit d'être satisfaite et assouvie pour un meilleur développement psychique de l'individu en question. Les êtres humains ne veulent que satisfaire un maximum de besoins, car une pulsion comblée mène au bonheur et tous les êtres humains ont cette soif constante de bonheur. Même si elles sont refoulées, ces pulsions sexuelles seront développées mentalement plutôt que physiquement.

D'autre part, les hommes retrouveraient leurs mille et une chances de transmettre leurs gènes à travers les fantasmes psychiques qu'ils ont lorsqu'ils se masturbent et qu'ils ont des pensées pour d'autres femmes que leur partenaire. C'est pourquoi le terme « infidélité » ne devrait pas exister, du moins, ceci ne devrait pas être puni et refoulé ainsi puisque c'est, en fait, l'un des chemins qui mènent tout droit à la résolution de cette quête : l'affirmation positive des pulsions. Ce qui a rendu ce geste si effroyable, ce sont les cultures qui, à travers les siècles, ont réussi à intégrer ce terme pour une meilleure vie en communauté. Donc, suivant les conseils de la théorie psychanalytique, l'homme de la mise en situation précédente ne devrait pas se résoudre à la fidélité moralement acceptable si ses pulsions sexuelles ne sont pas comblées. Freud croit qu'il est nécessaire, fondamental et vital, d'extérioriser ses besoins.

## Quel est le sens de l'infidélité?

Ceci dit, est-ce que l'inconscient pousse parfois les pulsions psychiques à devenir physiques ?

Comme Freud le dit si bien, les pulsions, particulièrement sexuelles, ne doivent généralement pas être refoulées, sans quoi elles sont passibles de développer d'autres pulsions de la nature humaine, mais néfastes, telles que la destruction et l'autodestruction. La pulsion étant une poussée énergétique prenant sa source dans une excitation corporelle, un état de tension qui demande à être assouvi, l'homme se doit de se libérer de cette tension sous peine d'en être profondément affecté psychologiquement. *Si l'esprit souffre, le corps en souffrira également.*

Freud excuse donc l'infidélité à cause de son caractère inné et pulsionnel car « *Le moi n'est pas maître dans sa propre maison* »<sup>1</sup>. Donc, selon Freud, étant donné que l'infidélité est une pulsion de vie, de sexualité, et de conservation pour une meilleure santé mentale, il est primordial de satisfaire ses pulsions sexuelles selon ses désirs, ses besoins. L'infidélité prend alors son sens dans un plaisir primaire (animal?), dans la quête humaine du bonheur pour la satisfaction des besoins du corps et de l'esprit.

### ***PRISE DE POSITION***

Il est vrai que chez les êtres humains la pulsion sexuelle est un besoin à satisfaire, comme la conception psychanalytique le prétend, et nécessaire pour la survie, comme le croit les sociobiologistes. Il est également vrai que si les hommes ont une aussi grande tendance à la polygamie<sup>2</sup>, c'est parce qu'inconsciemment, ils rechercheraient, en fait, à assouvir ce besoin au maximum. Selon Freud, les êtres humains seraient entièrement guidés par leurs pulsions. Le terme « infidélité », porteur de sens négatif, prend alors la place de la règle sociale dans le conflit que l'être humain mène contre ses pulsions. Le fait que cette conception ait comme but ultime d'assouvir toutes les pulsions des êtres humains rend cette théorie biaisée puisqu'une société libérée de toutes ses balises morales serait désastreuse et il y règnerait la violence, la déchéance humaine et les viols gratuits.

D'un autre côté, et pour appuyer Freud face au présent sujet, les behavioristes croient que l'être humain est en mesure, par conditionnement, de bien maîtriser chacun et chacune de ses comportements et pulsions en

<sup>1</sup> *Essais de la psychanalyse appliquée*, traduction française de Mme E. Marty, 1927 et 1933.

<sup>2</sup> Selon un texte du professeur Michel Dostie, du Cégep de Drummondville, 84% des 853 cultures recensées autorisent effectivement la polygamie, mais 10% seulement la pratique. Il serait également intéressant de se pencher à savoir si la polygamie est de l'infidélité...



## Quel est le sens de l'infidélité?

tan qu'être humain. Cela rejoint Freud avec sa théorie de la capacité de sublimation et de civilisation des pulsions qui prouve qu'avec un conditionnement possible et nécessaire l'être humain est capable de canaliser et de contrôler ses pulsions, voire même de les éliminer, contrairement à l'idéologie freudienne qui suggère de toutes les combler, du moins en grande majorité. Le sens de la fidélité serait alors une règle - déterminée socialement - de respect entre deux partenaires sexuels qui cherchent à combler leurs pulsions. À notre avis, la fidélité n'existe que dans cette perspective entièrement culturelle.

Mais tout ceci n'est qu'une question de morale, c'est-à-dire une question de culture sociale. Culture qui est nulle autre que le fruit de l'évolution des différentes

sociétés. Tout ceci m'amène à croire fermement que la conception sociobiologique définit parfaitement que le concept de fidélité/infidélité n'existe tout simplement pas dans la nature.

Par conséquent, la motivation qui a entraîné l'adhésion à la monogamie et qui, par la même occasion, a aidé au développement des valeurs de couples telles que la fidélité et le principe de l'amour, ne pèse plus le même poids

dans la balance de la société actuelle. Ce qu'on entend par fidélité/infidélité, du point de vue de la conception sociobiologique, ne contient plus la même signification, la même valeur qu'elle avait jadis. En effet, **le désir de faire plaisir a remplacé l'instinct de survie**. La notion d'amour amène les idées d'appartenance, de don de soi, de respect, d'abolition de la jalousie, quitte à refouler certains désirs sexuels.

Le fait d'adhérer à la conception sociobiologique entraîne une meilleure compréhension du concept fidélité/infidélité et

*Être fidèle, c'est bien souvent enchaîner l'autre.*

- Sachel Guitry [1885-1957], de son nom complet Alexandre Georges-Pierre Guitry, comédien, dramaturge, metteur en scène de théâtre, réalisateur et scénariste de cinéma.

de son cheminement et évolution à travers les siècles. Bien que ce concept ne doive pas exister, les behavioristes croient qu'il est possible de conditionner les êtres humains à devenir monogames par respect

pour leur partenaire. Le concept de fidélité dans notre société a donc des chances de survivre puisque, depuis l'*Australopithecus afarensis*, l'homme s'est conditionné à croire qu'il se doit d'être monogame.

Cependant, comme le dit la psychanalyse freudienne, la fidélité est une valeur qui n'a pas sa place dans la société puisqu'elle est née d'un principe de pulsions sexuelles qui semble

## Quel est le sens de l'infidélité?

moralement inacceptable pour les normes sociales. Cela dit, en adhérant à la conception sociobiologique, nous avons l'avantage de comprendre et de choisir notre fidélité alors que la psychanalyse, elle, nous oblige à croire que l'infidélité est tout simplement naturelle et que rien – hormis le dialogue - ne peut y remédier, car elle est souhaitable lorsqu'il y a insatisfaction des besoins primaires. En résumé, la fidélité existe comme terme social et moral, mais dans les racines animales de l'homme, ce concept n'existe pas car la survie doit primer sur tout.

### ***LE SENS DES MOTS***

Dans nos sociétés, la fidélité est une grande preuve d'amour mais cet insaisissable sentiment existe-t-il vraiment? Et s'il n'existait pas, pourrait-il n'être seulement que le produit d'une évolution qui a d'abord et avant tout misé sur la survie de l'espèce? Cet objectif a transformé les peuples ordinairement polygames en peuples monogames et ce changement a donné naissance à de nouvelles valeurs, de nouveaux sentiments tels que l'amour qui, par le fait même, a engendré le terme « infidélité ». L'union entre deux personnes est désormais un symbole de pureté, de normalité, c'est-à-dire que l'essence même de l'amour et de cette fidélité ne reposerait que sur des mots porteurs de

sens, des mots qui auraient un tel impact sur les individus qui les utilisent, qu'il leur serait impossible de penser autrement. Effectivement, les mots sont la base de toutes choses et contiennent tous une définition bien spécifique, un contenu de sens, de savoir. Les mots nous contrôlent, nous aliènent, nous font frémir, rougir, nous font peur et nous font pleurer, bref ils sont les précurseurs, ou les pseudo-traducteurs, des sentiments.

Cependant, la conception sociolinguistique est critiquée parce que l'on croit que le langage n'est pas nécessairement indispensable à la pensée, ce qui m'incite à croire que, si le langage n'existait pas, les concepts de fidélité/infidélité, amour et sentiment n'existeraient pas non plus. Le langage ayant symbolisé l'union de deux corps, cœurs, esprits et ayant donné une valeur, ou plutôt une dimension sentimentale considérablement aliénante pour les besoins humains et leur pleine satisfaction, la fidélité devient alors tout simplement, dans nos sociétés civilisées, un symbole de respect.

Tout ceci nous amène à croire que le sens premier de la fidélité se résume aux limites culturelles de l'être humain. Qu'il n'est finalement qu'un terme, qu'une expression avec laquelle on a décidé de fonder la base morale de l'essence d'une union entre deux individus.

## Quel est le sens de l'infidélité?

Par la même occasion, le symbole qui émane de cette union consciente vient automatiquement lui imposer un bien et un mal bien défini, puisque, sous forme de symbole, cette union se doit de correspondre à une définition bien précise. Penchant du côté malsain du concept, par sa tradition carrément religieuse, le mot infidélité se voit attribuer une connotation négative qui comporte son lot de punitions. Le langage a réussi au fil de l'histoire à placer ce mot, ce concept, en faveur du mal.

En conclusion, tout est culturel ou sociobiologique, car si on n'est pas en couple, plusieurs personnes différentes dans sont lit la même semaine n'est pas de l'infidélité... Ainsi, c'est seulement le terme « culturel » ou « moral » d'être en couple, de deux personnes liées par des valeurs culturelles, apprises, acquises, qui fait que cette chose est mal... même si de toute façon, quant à nous, le mal n'existe pas. D'ailleurs, qui sommes-nous pour décider de ce qui est mal et de ce qui est bien ? Selon le philosophe allemand Nietzsche [1844-1900], le bien et le mal sont deux concepts qui n'existent pas en tant que réalité et qui ont été construits par la culture humaine. Par conséquent, si le bien et le mal n'existent pas, le concept fidélité/infidélité perd tout son sens (moral) également, c'est donc dire qu'il est personnel à chacun d'y voir les côtés positifs et/ou négatifs d'un geste

dit infidèle.

Évidemment, de nombreuses questions poussent dans notre esprit : est-ce que du sexe sans amour serait de l'infidélité ? Nous pensons que oui par rapport à notre devoir de se reproduire, notre instinct de conservation. Est-ce que du sexe avec amour avec plusieurs personnes différentes est de l'infidélité si on n'a aucune responsabilité ou promesse avec chacune ? Nous pensons que non, car tout est une question de langage social.

En résumé, l'infidélité, qui n'existe finalement que culturellement, n'est pas mauvaise en soi si elle comble une pulsion (Freud), si elle augmente les chances de survie de l'espèce (sociobiologie), si elle mène au bonheur dans le plaisir total (épicurisme), etc., et ce, même si le mal et le péché n'existent pas (nihilisme), même si le concept de fidélité n'est utilisé que pour atténuer une douleur émotionnelle (sociolinguistique), même s'il est possible de se programmer et/ou de se conditionner pour contrôler ses appétits sexuels (behaviorisme) et qu'il est préférable de le faire pour une vie en société plus tolérable (utilitarisme). En d'autres mots, un petit conseil personnel de notre part, profitez de la vie comme bon vous semble, mais arrangez-vous pour que personne n'en souffre !!! C'est simple, non ?

# NÉCESSITÉ

par Michaël Magny  
étudiant au baccalauréat en philosophie

Vous savez, je suis profondément convaincu que le monde fonctionne selon un déterminisme total. Je peux concevoir que certaines personnes, attachées à leur simulacre de liberté comme d'autres tenaient mordicus à leurs Rocheuses à l'époque du référendum, n'accepteront pas ma vision des choses. C'est triste pour eux, car il y a une titanesque liberté qui n'est permise qu'à ceux et celles qui font la paix avec l'ordre du monde, avec la Nature.

J'aimerais qu'on en finisse une fois pour toute avec les "j'aurais pu" et pire, les "j'aurais dû".

Non, vous n'auriez pas pu. Vous pouvez. Le monde est prodigieusement ouvert devant vous, mais ce que vous regrettez avoir fait jadis au point de vous inventer des possibilités que vous n'aviez pas, ce n'est qu'un fardeau que vous vous mettez, un inutile *mea culpa* qui ne répare rien, qui ne vous console même pas.

Et en ce qui concerne le "j'aurais dû"... Wow ! Maintenant que le train est passé, vous vous rendez enfin compte de ce qu'était votre "devoir" d'hier? Quel beau témoignage de votre rapidité d'esprit! Mais, dites-moi, quel prof vous a donné ce fameux devoir? Envers qui avez-vous cette dette non réglée? Qui vous garantit que les conséquences du geste que "vous auriez dû" faire n'auraient pas été plus terribles encore que celles qui furent?

Il y a bel et bien un Devoir. Son véritable nom est Nécessité. Si vous ne mangez pas, vous allez mourir. Si vous ne respectez pas les lois de votre époque, vous allez "devoir" faire face à la vindicte de vos pairs, jaloux de voir ce que VOUS vous permettez sur leur dos. Vous avez une éducation, un corps et un vécu qui vous sont propres ; c'est ce qui vous détermine. Vous réfléchirez toujours selon ces trois choses, bien qu'elles puissent parfois se modifier ; c'est pour cela que votre destin est tout tracé.

Il y a bel et bien une liberté, mais elle n'est que mentale. La liberté, c'est le sentiment d'avoir des choix, des possibilités, des avenues différentes. Vous aurez réellement des choix à faire durant votre vie, mais ne vous leurrez pas, étant qui vous êtes, où vous êtes, au moment où vous y êtes et dans l'état dans lequel vous êtes, vous allez nécessairement prendre la décision que vous prendrez. La liberté est un sentiment... nécessaire.



# L'ARGENT EST-ELLE UNE ARME MEURTRIÈRE?

par Jean-François Veilleux  
étudiant au baccalauréat en philosophie

Selon la revue *Science*, « l'argent isole! Car l'argent, le cash, le foin, insuffle un sentiment d'autosuffisance »<sup>1</sup>, mais qu'en est-il de ceux qui n'ont pas d'argent ? Que penser de ceux qui dépensent abondamment dans la taxe volontaire qu'est la manie du jeu ? En effet, Loto-Québec avait en 2004-2005 un revenu de 4 milliards de dollars, mais seulement 981 millions en lots remis!!! L'année d'après, en 2005-2006, ses revenus étaient de 1,6 milliard... Comment peut-on concevoir une société mondiale où l'inégalité des possessions financières est flagrante comme juste et égalitaire ? « 2 Janvier, 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 Canada... »<sup>2</sup>

**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

1 Septembre 2010, <http://www.insoliscience.fr/?L-argent-fait-le-bonheur-dans>  
2 La Presse, 3 janvier 2007.

## L'argent est-elle une arme meurtrière?

groupe le plus pauvre, ce qui lui fait conclure que cet écart est 2,6 fois plus élevé qu'il y a 30 ans.<sup>3</sup>

Une personne sur cinq au Québec, soit près de 126 000 personnes, vit sous le seuil du faible revenu. Chaque mois, 33 000 démunis ont recours à une banque alimentaire pour assurer leur subsistance, c'est-à-dire une hausse de 15% du nombre de demandes d'aide en 2004 par rapport à l'année précédente. On remarque de plus en plus de jeunes qui sont pauvres, mais aussi beaucoup plus de familles monoparentales. Nous savons aussi qu'il y a désormais 1 milliard de personnes qui souffrent de la faim sur la Terre. Pendant ce temps, le Canada jette ses surplus de récoltes agricoles et des tonnes de lait... Mais la redistribution des richesses et des ressources n'est pas la seule ineptie du système capitaliste. Il faut aussi se demander si nos sociétés nous encouragent trop à gaspiller.

Les Québécois ont dépensés 439 millions en deux heures le 22 décembre 2006 et 31% n'avaient pas encore fini leurs achats! Visa estimait que les dépenses en cadeaux totaliseraient 20 milliards au Canada. Il s'agit d'une augmentation de 70 millions par rapport à l'an dernier. Le sondage montrait que chaque

Canadien prévoyait consacrer en moyenne 930\$ aux cadeaux des Fêtes.<sup>4</sup>

Halte à toute cette consommation compulsive et pathologique. Nous devons faire attention au piège de l'abondance, du superflu ou de l'inutilité. Il faut (ré)apprendre à se satisfaire autrement que dans la consommation, mais plutôt dans l'échange de biens, de services, d'informations, de connaissances tout en préservant l'équilibre et la paix. Il faut définir et rétablir les trois critères d'un bon travail : être utile à la société, contribuer à l'épanouissement individuel puis s'intégrer harmonieusement à l'écosystème.

À mon avis, il est évident que les priorités gouvernementales ne sont pas toujours à la bonne place, comme cet appel à la consommation de George W. Bush au lendemain des attentats du 11 Septembre 2001. Nos sociétés prônant l'égoïsme encouragent elles-mêmes l'exploitation de l'homme par l'homme. Pourtant, il ne faudrait pas oublier que l'argent n'est qu'un bout de papier sans valeur et le papier ne nourrit pas!

Il faut désormais donner priorité aux personnes sur les choses en y incluant les valeurs de simplicité, de modération et de solidarité (de partage), sans oublier de favoriser un usage strictement utile des objets et des

<sup>3</sup> La Presse, 2 mars 2007.

<sup>4</sup> La Presse, 23 décembre 2006.

## L'argent est-elle une arme meurtrière?

biens. L'important est de s'épanouir, de trouver la plénitude et de ne jamais oublier que posséder n'équivaut pas nécessairement au bonheur! Il y a trop de produits inutiles, éphémères et toxiques. Comme disait Ivan Illich : il faut déployer notre « austérité joyeuse », c'est-à-dire cette simplicité volontaire qui assurera la pérennité de notre espèce et des ressources naturelles car oui, la terre EST épuisable.

Et oui, les êtres humains méritent autant de chance de bien vivre les uns que les autres... Nous en avons les ressources, il ne manque que la volonté fondamentale des gouvernements. Saviez-vous qu'en 2008, les dépenses militaires mondiales ont battu un record avec un total de 1464 milliards de dollars, où bien entendu, les États-Unis d'Amérique à l'humeur belliqueuse « s'adjudgeant de loin la plus forte part du total »<sup>5</sup>, soulignait l'Institut international de recherche pour la paix de Stockholm.

Pendant ce temps, au Canada, monsieur

« Art-Peur » multiplie les contrats d'achats militaires : par exemple 28 hélicoptères *inutiles* pour 11 milliards (2 fois plus que prévu à cause de failles dans le processus d'achat) et 16 milliards pour des avions de chasse (sans appels d'offres). Saviez-vous que l'armée accapare le quart du budget de la publicité fédérale canadienne ? (notamment plusieurs millions en recrutement). En fait, le budget du ministère de la Défense est le seul qui a bénéficié d'une hausse de 1% annuellement et ce, sans aucune raison valable, augmentant ainsi de 6,6 milliards annuellement en cinq ans. La Défense disposait donc d'un budget total de 20,6 milliards en 2010... pour un total de 48 milliards depuis 2006<sup>6</sup>, une augmentation de 44% en cinq ans selon **Brian Barton**, président du Comité de Solidarité de Trois-Rivières<sup>7</sup>. Pourtant, si on veut être logique, l'heure est à la pacification, non à la militarisation! À quand de véritables priorités mondiales plus saines ?

5 Le Devoir, 9 juin 2009.

6 <http://www.stopponlesdepensesmilitaires.com/site/enjeux/depenses-militaires>

7 <http://lautjournal.info/default.aspx?page=3&NewsId=2934>

## **L'argent est-elle une arme meurtrière?**

Voici d'autres statistiques canadiennes et mondiales qui nous font réfléchir sur les valeurs occidentales menant non seulement à l'écart grandissant entre les classes sociales et l'inégalité de la possession des ressources mais à un questionnement sur l'existence même d'une soi-disant crise économique mondiale :

Août 2005 : Il y a 2.25 millions de millionnaires aux États-Unis et 40 millions de pauvres. 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.<sup>8</sup>

**Le revenu combiné des 500 personnes les plus riches du monde est supérieur à celui des 416 millions les plus pauvres.** C'est ce qu'indique 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.<sup>9</sup>

**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.<sup>10</sup> En fait, 6,11\$ = le coût par jour pour bien se nourrir, qui n'est pas encore à la portée de tout le monde...

2011 : La Banque Scotia 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 2009.<sup>11</sup>

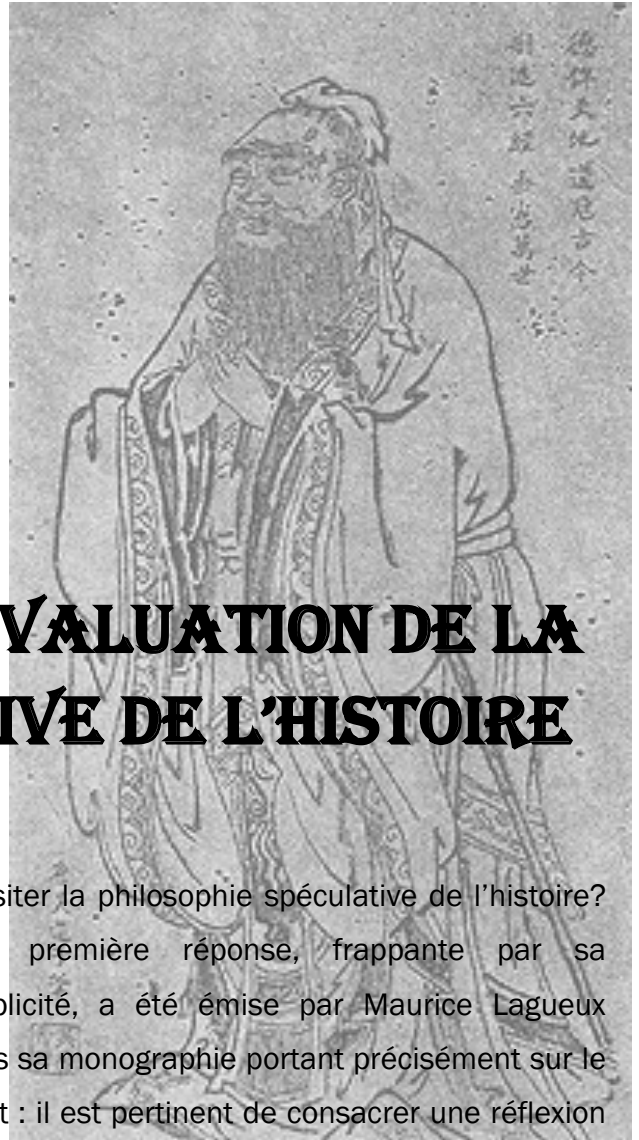
8 La Presse, 15 septembre 2008.

9 La Presse, 10 novembre 2006.

10 La Presse, 6 décembre 2006.

11 Le Devoir, 9 mars 2011.





# LIRE L'AVENIR: UNE RÉÉVALUATION DE LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE DE L'HISTOIRE

par Louis-Étienne Villeneuve  
étudiant au baccalauréat en histoire

## LIRE L'AVENIR : UNE RÉÉVALUATION DE LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE DE L'HISTOIRE

La philosophie spéculative de l'histoire, malgré l'immense popularité qu'elle a connue dans les milieux intellectuels aux XVIIIe et XIXe siècles, est un domaine de la pensée qui aujourd'hui a été complètement relégué aux oubliettes par les sciences sociales. D'emblée, il est légitime de se questionner sur la pertinence de rédiger un article sur une façon de penser considérée par la majorité des intellectuels de notre époque comme révolue. Pourquoi donc

revisiter la philosophie spéculative de l'histoire? Une première réponse, frappante par sa simplicité, a été émise par Maurice Lagueur dans sa monographie portant précisément sur le sujet : il est pertinent de consacrer une réflexion sur un secteur de la pensée qui suscite tant de réticences et de suspicions justement parce qu'il suscite autant de réticences et de suspicions<sup>1</sup>. Pour notre part, nous ajoutons qu'une réflexion portant sur la philosophie spéculative de l'histoire demeure toujours appropriée puisqu'elle recoupe des questionnements épistémologiques fondamentaux sur l'histoire et la philosophie. Deux autres considérations sont

<sup>1</sup> Maurice Lagueur, *Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2001, p. VII.

à ajouter. D'abord, un questionnement sur la philosophie spéculative de l'histoire nous amène, comme nous le verrons, à nous questionner sur le rôle joué par le chercheur dans les enjeux contemporains. Aussi, il est à notre avis primordial de garder en mémoire les différentes idées ayant longtemps justifié l'usage de ce pan de la philosophie, ne serait-ce que pour mieux comprendre comment la pensée occidentale a évolué face à l'histoire.

Dans le présent article, nous analyserons ce qui a fait le succès puis l'insuccès de cette philosophie ayant placé dans l'étude du passé la possibilité de trouver des réponses quant au devenir de l'homme. Notre position sur la question est que ce secteur de la pensée a fait l'objet d'un rejet exagéré. Notre objectif n'est toutefois pas de convaincre qu'il est nécessaire de rétablir la philosophie spéculative de l'histoire, mais plutôt de relativiser les nombreuses attaques dont elle a fait l'objet. Cette réflexion se construit en trois temps. Après avoir fait une brève définition et un court historique de cette philosophie (partie I), nous présenterons les principales critiques qui lui ont été adressées (partie II). Nous démontrerons par

la suite que ces critiques sont fondées sur une vision précise de la philosophie spéculative de l'histoire, vision qui doit être nuancée (partie III).

### ***I. LA PHILOSOPHIE « SPÉCULATIVE » DE L'HISTOIRE : MONTÉE ET DÉCLIN<sup>2</sup>***

La philosophie spéculative de l'histoire<sup>3</sup> est un secteur de la pensée dont l'objectif est d'étudier l'histoire comme « un cheminement de l'humanité à travers les siècles »<sup>4</sup>. De nombreux penseurs, parmi lesquels on retrouve des piliers de la pensée occidentale, y ont eu recours dans la construction de leurs théories ; mentionnons parmi les plus connus Condorcet, Kant, Hegel, Comte et Marx<sup>5</sup>. Au-delà des différences qui séparent les nombreux philosophes de l'histoire, deux constantes sont à retenir. D'une part, ces penseurs ont tous soutenu que l'histoire possède un sens qui peut être découvert par l'être humain. Plusieurs sens ont ainsi été proposés : Kant parle d'un plan caché de la nature, Hegel de la marche de l'Esprit pour acquérir le savoir de ce qu'il est, Comte des lois fondamentales qui régissent la vie en société, Marx de la lutte des classes. D'autre part, les

2 Puisque le but de cet article n'est pas d'énumérer et d'explorer en détail les différentes philosophies de l'histoire, nous conseillons à celui ou celle que cela intéresse Alban G. Widgery, *Les grandes doctrines de l'histoire, de Confucius à Toynbee*, Paris, Éditions Gallimard, 1965, 384 p.

3 Pour alléger la lecture du texte, nous utiliserons désormais l'expression abrégée de « philosophie de l'histoire » plutôt que « philosophie spéculative de l'histoire »

4 Maurice Lagueux, *Actualité de la philosophie spéculative de l'histoire*, op. cit., p. IX.

5 Sans oublier les Turgot, Schlegel, Spengler, Toynbee et Fukuyama.

## Lire l'Avenir

philosophes de l'histoire ont tous tenté d'anticiper les événements futurs grâce à leur étude du passé. Ces deux aspects seront les points de mire de la critique adressée à la philosophie de l'histoire, comme nous le verrons dans la deuxième partie.

L'idée selon laquelle l'histoire peut fournir des pistes pour entrevoir le futur découle de l'un ou l'autre des postulats suivants : soit les événements se répètent sans cesse selon une logique qui est intelligible (on parle alors de *recommencements cycliques*), soit l'évolution de l'humanité se dirige vers une finalité qui peut être déterminée par l'étude du passé (on parle alors de *progression linéaire*). Prenons des exemples pour mieux illustrer la chose. Lorsqu'Emmanuel Todd soutient que les États-Unis perdront dans un futur proche leur hégémonie mondiale puisqu'ils répètent les mêmes erreurs qu'Athènes et Rome<sup>6</sup>, il fait appel au *recommencement cyclique*. Lorsque Marx affirme que l'aboutissement de l'histoire est la société sans classe, il fait appel à la *progression linéaire*.

Ces deux postulats trouvent leur origine dans la culture gréco-romaine et dans la tradition judéo-chrétienne. Le recommencement cyclique est une conception qui a marqué

l'imaginaire des philosophes de l'Antiquité : quelques philosophes présocratiques, Platon, Aristote et Marc-Aurèle manifestent à de nombreuses occasions dans leurs écrits une véritable fascination pour les phénomènes cycliques et pour les récurrences<sup>7</sup>. La racine pourrait remonter encore plus loin, cette conception de l'éternel recommencement n'étant pas sans rappeler le principe de réincarnation des religions orientales. La progression linéaire peut quant à elle facilement être reliée au message judéo-chrétien : l'humanité se dirige vers une issue inéluctable, l'apocalypse, finalité de l'histoire.

Il faut attendre le XVIIIe siècle, et plus précisément les Lumières françaises et l'*Aufklärung* allemand, pour que triomphe une philosophie linéaire et désacralisée de l'histoire. Grâce à la montée des sciences naturelles et à l'autonomisation de l'individu face aux autorités religieuses, les philosophes placent progressivement dans la Nature plutôt qu'en Dieu la source du « sens » des choses. C'est à ce moment que Kant avance l'idée de l'existence d'un « plan caché » de la Nature et qu'un jeune Diderot soutient un finalisme naturel selon lequel tout est prédéterminé. La philosophie de l'histoire, à ce moment, est aussi intimement

6 Emmanuel Todd, *Après l'Empire : essai sur la décomposition du système américain*, Paris, Gallimard, 2002, 233 p.

7 Maurice Lagaux, *Actualité de la philosophie spéculative de l'histoire*, op. cit., p. 78 et 79.

## Lire l'Avenir

liée à la notion de progrès : les révolutions laissent envisager l'avènement de sociétés plus démocratiques, et les sciences sont la source d'un optimisme intellectuel qui donne confiance en l'avenir. S'ajoutent aussi dans ce climat d'enthousiasme les idéaux humanistes qui valorisent la perfectibilité humaine et le potentiel de l'homme de bâtir un monde meilleur. Dans un tel contexte, des philosophes comme Condorcet et Kant sont portés à chercher dans l'histoire des éléments permettant de prévoir ce qui est à venir, puisque pour eux le présent est avant tout un projet de société future.

Le XIXe siècle est le moment où la philosophie de l'histoire s'affranchit de l'influence religieuse (l'idée de la Nature au XVIIIe siècle s'incorpore malgré tout dans un certain déisme) pour s'affirmer comme science. Comte et Marx entendent en effet rompre avec la spéculation scolastique pour fonder des sciences nouvelles, tournées vers la pratique et donc sur une étude plus approfondie de l'histoire et de ses processus. Simultanément, la théorie évolutionniste de Darwin vient nourrir la réflexion sur l'évolution de l'homme. La théorie de la sélection des espèces est d'ailleurs récupérée par certains philosophes qui commencent à proposer que l'aboutissement de l'histoire est la victoire des plus forts, comme le fait Spengler à l'aube du XXe siècle. Toynbee s'inscrit aussi

dans cette lignée de philosophes de l'histoire voulant donner un caractère scientifique à leur démarche. Il est important de noter que les théories de ces deux philosophes se démarquent de celles des Lumières dans la mesure où elles signent un retour de la philosophie cyclique de l'histoire, et qu'elles laissent présager un avenir plutôt sombre.

Ce désenchantement n'est évidemment pas étranger à l'avènement des deux guerres mondiales, preuves que les sciences peuvent servir les pires atrocités et que les Lumières ont peut-être trop surestimé la valeur de l'homme et de sa raison. La philosophie linéaire de l'histoire étant intimement liée à la notion de progrès, la baisse de l'optimisme s'accompagne d'un grand courant de scepticisme dans les milieux intellectuels. C'est dans cette période de crise qu'un Karl Popper stigmatise la philosophie spéculative de l'histoire en invalidant sa méthode et en la tenant pour responsable de l'avènement des régimes totalitaires, et que les Annales françaises soulèvent leur indignation face à cette utilisation honteuse que les philosophes ont faite de l'histoire. Finalement, la fin du marxisme dans les années 1980s consacre définitivement la fin de cette philosophie qui lors des deux siècles précédents a nourri la réflexion d'un nombre considérable d'intellectuels. Comme l'indique Jean Daniel

dans la préface de *Les mots et les choses* de Michel Foucault : « Ce qui était attribué jadis à Dieu, naguère à la liberté, plus récemment à l'histoire, est désormais imputé à une oscillation entre le hasard et la nécessité »<sup>8</sup>.

Après avoir fait ressortir les éléments principaux de la philosophie de l'histoire et en avoir présenté un court historique pour pouvoir mieux contextualiser la question, nous présenterons dans la partie suivante les principales critiques formulées contre ce secteur de la pensée.

## **II. CRITIQUES DE LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE DE L'HISTOIRE**

Plusieurs raisons peuvent être relevées pour expliquer le dédain manifesté par les intellectuels à l'égard de la philosophie de l'histoire. Commençons par une citation de Raymond Aron, grand penseur contemporain de la discipline historique, qui englobe bien les différentes critiques que l'on a pu adresser à ce secteur de la pensée : « l'incertitude de la documentation, l'immensité des visions, la prétention à soumettre la complexité du réel à un schéma rigide, tous ces défauts que l'on

prête aux systèmes classiques passent pour caractéristiques de la philosophie de l'histoire »<sup>9</sup>.

Une première critique adressée à la philosophie de l'histoire est que les sources sur lesquelles elle s'appuie sont trop incertaines et parviennent difficilement à faire une preuve efficace des thèses avancées. Il faut admettre que les philosophes de l'histoire qui empruntent à l'Antiquité ou au Moyen Âge pour construire leurs systèmes ne peuvent le faire qu'à l'aide de données fragmentaires de la réalité passée. Le substrat de leurs théories peut ainsi aisément être mis en doute. À cette ambiguïté des preuves s'ajoute le manque d'éloquence qu'elles peuvent avoir en elles-mêmes. En effet, les preuves sur lesquelles s'appuient les philosophes de l'histoire pour étayer leur propos ne prennent sens qu'à la lumière des systèmes qu'ils proposent. Par exemple, quand Jacques Attali soumet que l'histoire de l'homme se résume à la concentration des richesses par une minorité voulant retarder sa mort, l'exemple du baron qui insiste pour le maintien d'une taxe sur le sel va sembler confirmer le propos, mais cette anecdote, prise à l'extérieur de la structure argumentative, ne suggère en soi rien de tel.<sup>10</sup>

8 Jean Daniel, « Préface », dans Michel Foucault, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions France Loisir, 1966, p. 13.

9 Raymond Aron, cité dans « Les philosophies de l'histoire », Guy Bourdieu et Hervé Martin dir., *Les écoles historiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 101.

10 Jacques Attali, *Au propre et au figuré : une histoire de la propriété*, Paris, Librairie générale française, 1989, 635 p.

## Lire l'Avenir

Nous rejoignons ici un argument soumis par Popper, qui classe les philosophies de l'histoire comme des systèmes clos en opposition aux sciences physiques qu'il considère comme des systèmes ouverts. Pour lui, la théorie de Marx n'a aucune valeur scientifique, parce qu'elle se construit par l'accumulation des faits qui démontrent la justesse de ses thèses, en excluant toutefois tous les faits qui seraient à même de les réfuter.<sup>11</sup> Cela nous amène à une deuxième critique, qui concerne cette fois, pour reprendre les mots d'Aron cité plus haut, l'« immensité des visions ».

Puisque l'objet d'étude de la philosophie de l'histoire, soit l'histoire dans son entièreté, est trop vaste pour être couvert exhaustivement, celle-ci ne peut faire autrement que de reposer sur des liens dont la validité est difficilement admissible scientifiquement. Plusieurs ont déploré en ce sens les raccourcis empruntés par la philosophie de l'histoire, raccourcis qui laissent davantage transparaître des séductions de l'esprit que de véritables méthodes. La philosophie spéculative ne peut en ce sens que nourrir le ressentiment des chercheurs rigoureux, puisqu'elle est de nature plus attrayante pour le lecteur qui ne connaît pas

l'histoire et cherche un sens aux choses. Ainsi, par l'absence de rigueur scientifique, à laquelle elle ne peut aucunement aspirer parce que son objet d'étude est trop large, la philosophie de l'histoire ne peut qu'aller dans la direction inverse de celle des chercheurs qui souhaitent parvenir méthodiquement à des vérités historiques.

La dernière critique concerne les différentes prétentions qui accompagnent la philosophie de l'histoire, soit celle d'être capable de formuler *la* vérité historique et celle de pouvoir anticiper les événements à venir. Plusieurs détracteurs de la philosophie de l'histoire ont souligné l'aspect réducteur de ce secteur de la pensée qui prétend déterminer un seul « sens » à l'histoire humaine. Comme le dit l'historienne de renom Arlette Farge : « Il est des moments où il est nécessaire d'avancer « des » vérités (et non la vérité) incontestables »<sup>12</sup>. Notre époque, en effet, se fonde davantage sur la pluralité des « sens » que l'on peut donner aux choses et sur une plus grande humilité face à la complexité du réel. En ce qui concerne l'idée de pouvoir prévoir l'avenir, il est pertinent de revenir au problème de l'induction tel que posé au XVIII<sup>e</sup> siècle par le philosophe David Hume. Selon Hume, peu importe la somme des expériences

11 Pour plus d'information sur cet argument, consulter : Jean Baudouin, *Karl Popper*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 1989, p. 28.

12 Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 118.

## Lire l'Avenir

accumulées, il demeure toujours du domaine de la spéculation d'appliquer des lois découvertes dans le passé à des cas futurs. Même si une expérimentation nous a donné le même résultat une centaine de fois, il n'est jamais permis d'exclure le fait que plusieurs facteurs peuvent changer pour ultimement concourir à un résultat différent. La prévision de l'avenir ne dépend donc que d'un raisonnement par récurrence. Ce problème de Hume, qui concernait la prétendue immuabilité des lois physiques, décrit très bien la réalité de l'histoire. Jamais une situation ne se reproduit exactement deux fois de la même manière; le nombre de facteurs l'occasionnant dépasse largement ce qu'un homme pourrait compter. Établir des lois à partir des sociétés antiques pour ensuite les appliquer aux États-Unis de nos jours est une aberration, puisque c'est avancer que les réalités antiques et contemporaines sont sensiblement les mêmes. Dire que l'avenir est la société sans classe, parce qu'il est possible de trouver dans l'histoire un nombre faramineux de cas prouvant la lutte des classes, demeurera toujours du champ de la spéculation, parce que les réalités évoluent avec le temps. En ce qui concerne l'anticipation de l'avenir, la philosophie de l'histoire ne peut donc que s'en tenir à des hypothèses qui seront éventuellement confirmées ou infirmées, mais qui demeureront toujours davantage du domaine

de la rêverie que du domaine de la science.

Ces trois grandes critiques sont à notre sens légitimes, mais elles font appel à une définition précise et circonstancielle de la philosophie de l'histoire qui, une fois relativisée, vient leur retirer de la force. C'est ce que nous tâcherons de démontrer dans la prochaine et dernière partie.

### **III. RÉPONSES AUX CRITIQUES**

Rejeter la philosophie de l'histoire pour les raisons présentées auparavant apparaît au premier regard tout à fait justifié. Toutefois, force est de constater que ce rejet se fait en soumettant cette philosophie aux critères permettant d'établir la validité d'une science. Si nous convenons en effet que la philosophie de l'histoire n'a rien d'une *science*, nous ne sommes pas pour autant disposés à endosser un rejet complet du projet qu'elle avait, soit de fournir des explications sur le présent en cherchant à donner une *signification* aux événements passés. Une proposition sera avancée dans cette dernière partie : il n'est pas impossible de concevoir une philosophie de l'histoire qui répond mieux aux critiques présentées dans la partie précédente.

L'analyse des objections énoncées contre la philosophie spéculative de l'histoire nous permet de déterminer quels aspects de

## Lire l'Avenir

cette philosophie sont sujets à la critique : la prétention scientifique, la capacité de découvrir le sens de l'histoire et la prévision du futur. Une fois ces aspects nuancés, il devient possible pour tout intellectuel qui se respecte de se réconcilier à cette philosophie. Pour commencer, nous estimons que de critiquer le caractère scientifique de la philosophie de l'histoire est inutile. Cette philosophie n'est pas une science, et n'a pas à l'être. Sa contribution heuristique est exactement la même que celle donnée par Popper à la philosophie en général : libérée des exigences de vérifiabilité trop restreintes, la philosophie a pour fonction d'émettre des hypothèses qui pourront par la suite être testées, falsifiées, rectifiées ou confirmées par les sciences sociales. Le principal défaut qu'on donne à la philosophie de l'histoire, soit son caractère spéculatif, peut ainsi être perçu au contraire comme ce qui la rend utile, si son but principal n'est plus de découvrir la vérité, mais bien d'émettre des idées permettant l'avancement de la réflexion.

Le deuxième aspect à nuancer est l'idée selon laquelle la philosophie de l'histoire prétend accéder à la vérité historique en découvrant quel est le sens de l'histoire. Or, la notion de sens possède deux définitions qui renvoient à deux réalités bien différentes : *orientation* et *signification*. Une philosophie de l'histoire qui

entend donner une *orientation* à l'histoire ne peut le faire qu'en proposant une finalité à cette dernière, ce qui nous ramène au problème de l'induction de David Hume. Mais une philosophie de l'histoire qui cherche à donner une *signification* à la succession des événements, plutôt que de considérer qu'ils ne sont que le fruit du hasard, semble tout à fait admissible. Peu d'historiens seraient prêts à soutenir que les événements s'enchaînent sans être moindrement reliés les uns aux autres. Or la recherche de ces liens, cette tentative de la discipline historique d'ordonner le désordre perçu, ne nous semble pas bien différente de cette recherche de sens (comme signification) qui est au centre de la philosophie de l'histoire. La notion de « sens » peut, en somme, à la fois entraîner le rejet et l'acceptation de la philosophie de l'histoire, selon la définition qu'on lui donne.

Finalement, les allures prophétiques de certaines philosophies de l'histoire ne doivent pas nécessairement nous amener à penser que leur objectif premier était simplement de prévoir l'avenir. La prévision du futur n'est à notre avis qu'accessoire: elle n'est qu'une considération de la portée que peuvent avoir les événements présents dans l'avenir, en s'inspirant de ce que les événements antérieurs ont eu comme portée sur notre présent. Nous pensons tout de même



## Lire l'Avenir

que la philosophie de l'histoire serait beaucoup plus crédible si elle abandonnait cet aspect prophétique, qui ne peut que nourrir les réticences et amener les sceptiques à la rejeter dans son ensemble. Le désir de l'homme de prévoir le futur n'est cependant pas uniquement le fait de la philosophie de l'histoire. Bon nombre de chercheurs en sciences sociales, et principalement des économistes et des politicologues, sont amenés chaque jour à se prononcer publiquement sur les conséquences qu'auront certaines décisions ou certains événements dans l'avenir. De nombreux essais anthropologiques (pensons ici à Todd), sociologiques, voire historiques cherchent aussi des pistes pour anticiper le cours futur des choses. Il serait alors paradoxal de rejeter la philosophie de l'histoire tout en permettant aux autres disciplines de continuer à spéculer sur l'avenir. Soulignons aussi, avant de conclure, qu'à de nombreuses occasions, les philosophes de l'histoire ont exprimé plus d'humilité quant aux thèses qu'ils avançaient que certains spécialistes contemporains.

### **CONCLUSION**

En reprenant les mots d'André Buiguière, l'historien, au XXe siècle, c'est fait analyste et

non plus prophète<sup>13</sup>. Conscient que l'histoire est avant tout une « construction »<sup>14</sup>, le chercheur en sciences sociales a de nos jours abandonné définitivement l'idée de la sonder pour tenter de prévoir l'avenir. Cette reconsidération s'est accompagnée d'un rejet catégorique de la philosophie spéculative de l'histoire dont les prétentions ne semblaient plus conformes aux nouveaux critères émis pour déterminer la validité d'une science. Or, dans le présent article, nous avons fait la preuve qu'il est possible d'évaluer la philosophie de l'histoire au-delà de cette prétention prophétique. Cette nouvelle évaluation nous offre la possibilité de remettre en question la dévaluation radicale qu'a connue ce secteur de la pensée et d'ainsi nous ouvrir aux réflexions qu'il peut encore susciter de nos jours. L'argumentation visant à réhabiliter ce pan de la philosophie comme un domaine de la connaissance aussi valable que les autres reste toutefois à faire.

Retenons du moins que l'historien voulant donner un « sens » à sa pratique, que ce soit une *orientation* ou une *signification*, devra malheureusement pour le moment s'en tenir à son traditionnel devoir de mémoire. Le futur, qui appartient au domaine du rêve, mériterait peut-être après tout de ne pas être pris en charge par la rationalité.

13 André Burguière, « Histoire d'une histoire : la naissance des Annales », *Annales*, no 6 (1979), p. 1345.

14 Jean Leduc, *Les historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 58.



# EXTRAIT DU JOURNAL D'UN ACCROC

par Jean-François Veilleux  
étudiant au baccalauréat en philosophie

3 février 2009

*Je dois vous l'avouer, je n'en peux plus de garder ce secret...*

*Ceci est le véridique plaidoyer de ma pertinente et ô combien satisfaisante culpabilité.*

*Depuis 24 ans déjà, je suis mordu d'une drogue psychoanaleptique*

*qui m'offre davantage que la grâce de vivre.*

*Malgré l'effervescence de cette piqûre si grandiose*

*par ses effets sédatifs et parfois hallucinogènes...*

*je suis conscient que j'en dépends totalement.*

*Mes seuls arguments se résument par ses effets secondaires,*

*pourtant si bénéfiques et positifs à la réalisation de mon être!*

*M'apportant réconfort, courage et inspiration artistique.*

*Une féroce soif de vivre.*

*En conséquence, j'en suis ouvertement et totalement dépendant.*

*Mais je vous le dis, j'ai besoin de ce refuge, d'un endroit personnel sacré et purificateur.*

*J'ai avec ce narcotique sonore une relation si intime que tous les effets secondaires me sont, à mon avis, totalement bénéfiques : une joie intense de vivre et d'exister, une glorification de*

## Extrait du Journal d'un Accroc

me sentir touché par l'invisible, me rendant soumis à la culture humaine, tout en m'énergisant de toutes ses molécules infinies.

Après ma dose psychotonique journalière, et même parfois, à plusieurs reprises par jour, je me sens détendu, satisfait, comme extasié du fait de vivre, d'être une masse organique complexe, complète, unie à l'univers et ayant heureusement des sens pour percevoir la réalité. À mon avis, celui qui m'est le plus utile est, bien entendu, l'ouïe.

Par « elle », je vis.

Cette drogue euphorisante me fait vivre une ataraxie sublime et extatique, tout en me confirmant, de façon assez intense, que j'existe.

Par cet antidote viscéral, aspirant à l'infini, j'accède au présent et ce, à chaque moment de ma vie.

Je suis conscient que je ne peux point m'en passer, mais que puis-je dire de plus !?

Je déteste le silence. Il me m'aide pas, il ne me parle pas ; il est donc mon ennemi.

\*\*\*

La drogue, en particulier celle-ci, ne juge pas. Elle ne me dit pas que je suis laid ou que je suis mal habillé. Elle est toujours là pour moi à outrance, peu importe le moment de la journée, peu importe la douleur de ma peine ou encore mon unique besoin primaire d'avoir ma dose. Instigatrice d'une béatitude gratifiante et signifiante, elle exauce une satisfaction sacramentale essentielle par sa pure synergie revigorante, apaisante et cardiotonique.

J'ose dire que cette drogue agit tel un anticorps et m'évite ainsi toutes idées noires.

Cet élixir de bonne vie me purifie – en néantisant mes douleurs, mes souffrances, ou simplement en multipliant mon bonheur et mes connaissances – et me redonne chaque fois le sourire.

Que ce soit pour m'endormir, pour me reconforter ou pour me défouler, je ne peux maintenant plus m'absoudre de son utilité légendaire.

Même sonore, on dirait que j'en bénéficie par tous les pores de ma peau!

J'ai sans aucun doute besoin de cette intimité avec cette entité neuroleptique universelle, s'adressant à tous les peuples de la Terre, au-delà des races et des langages!!!

## Extrait du Journal d'un Accroc

Le plus pénible dans mon histoire, ou la meilleure des choses selon les perceptions, c'est que ce stupéfiant émollient est gratuit et accessible à tous, en vente libre sur tous les marchés.

On en diffuse même dans les grands médias, soit par charité ou sans doute pour calmer la population en temps de crise collective. Par souci de communication ? L'utilise-t-on vraiment ?

Peu importe, je la garderai dans ma vie jusqu'à la toute fin, tel un tatouage. Elle est ma compagne complémentaire. Je me délecte à fusionner à satiété, par désir d'éternité, avec cette drogue douce, formant avec elle une réalité organique et temporellement unique.

Cette relation est si essentielle, c'est mon oxygène ; j'en vibre.

Elle me rend ivre lorsqu'elle m'exprime littéralement que je suis effectivement libre.

Je le confesse : je suis un drogué de la musique.

### **LEXIQUE ET VOCABULAIRE**

**Véridique plaidoyer** : Discours sincère pour défendre une opinion.

**Culpabilité** : Reconnaissance, prise de conscience ou aveu d'une action générant le remord.

**Je suis mordu** : Être accro de façon favorable à une substance ou un objet quelconque.

**Psychoanaleptique** Se dit d'une substance qui a une action stimulante ou excitante sur les fonctions psychiques du cerveau.

**Effervescence** : Agitation extrême, bouillonnement.

**Dépendant** : Devenir l'esclave d'un objet, d'une personne ou d'une attitude et ne plus pouvoir s'en passer.

**Psychotonique** : Synonyme d'une substance stimulante et revigorante, excitante.

**Euphorisante** : Qui procure une sensation de bien-être, de grande joie intérieure.

**Ataraxie** : Paix de l'âme, état serein de l'esprit dans le bonheur parfait.

**Antidote** : Remède contre un mal moral ou psychologique.

**Neuroleptique** : Médicament psychotrope pour le traitement des psychoses.

**À outrance** : Qui aime pousser les choses à l'excès.

## Extrait du Journal d'un Accroc

**Satisfaction sacramentale** : Plaisir ayant comme principe un rituel de purification.

**Synergie revigorante** : Solidarité pour favoriser un résultat unique, stimulant ou régénérateur.

**Cardiotonique** : Substance qui stimule activement le cœur.

**Béatitude** : Bonheur parfait, euphorie totale.

**Élixir de bonne vie** : Boisson habituellement alcoolisée qui génère une longue vie chaleureuse et satisfaisante.

**Néantisant** : expression philosophique de Jean-Paul Sartre et du courant existentialiste pour

signifier : détruire, mettre du côté de l'inaccessible ou de l'impossible, du passé.

**Absoudre** : Délivrer une personne de ses fautes ou de ses remords.

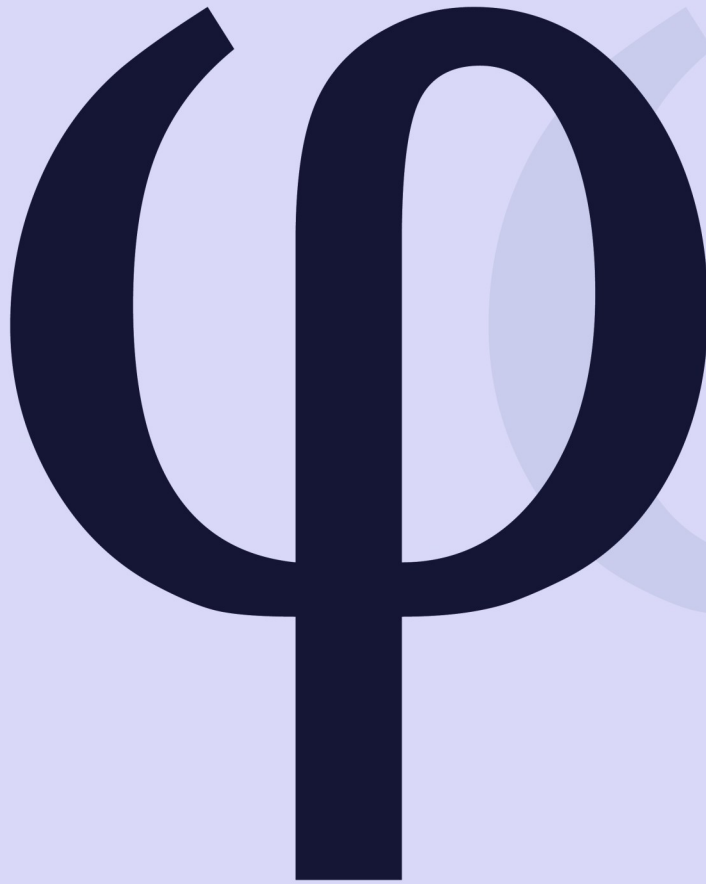
**Anticorps** : Substance intracorporelle permettant de combattre d'éventuels ennemis (exemple : bactéries)

**Émollient** : Médicament qui relaxe les muscles du corps et détend les tissus « maganés ».

**À satiété** : Ingurgiter quelque chose jusqu'à la lassitude complète.



UQTR UQTR UQTR UQTR UQTR UQTR



**A**SSOCIATION

des

**É**TUDIANT(E)S

du

**D**ÉPARTEMENT

de

**P**HILOSOPHIE

UQTR UQTR UQTR UQTR UQTR UQTR



**Consultez les numéros antérieurs du Logos en ligne**

**[www.uqtr.ca/philo/lelogo](http://www.uqtr.ca/philo/lelogo)**