

LOGOS

Revue philosophique



ÉDITION
AUTOMNE

20
18

N.13

VOLUME 01

FAIT PAR LES ÉTUDIANTS DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COUVERTURE

Le lanceur de couteaux, Henri Matisse (1947)

SOMMAIRE

L'INDUCTIVISME NAÏF EN RÉPONSE AUX PROBLÈMES DE L'HYPOTHÈSE

Louis-Étienne Villeneuve

4

**EST-CE QU'ON DEVRAIT INSTAURER LES COURS DE PHILOSOPHIE AU PRIMAIRE
ET AU SECONDAIRE?**

Kym Lymburner

13

LE CHRISTIANISME DANS L'*ANTÉCHRIST* DE NIETZSCHE

Pier-Luc Guy

23

LE SUBLIME CHEZ KANT

William-Philippe Girard

30

**PISTE DE COMPRÉHENSION DE L'ÉCHEC DU MARXISME D'UN POINT DE VUE
PRAGMATISTE**

Félix Milette

37

LA LIBERTÉ CHEZ SPINOZA

Émile Désaulniers

46

CONNAISSANCE ET VÉRITÉ CHEZ NIETZSCHE

Jacinthe Ducharme

56

CARNAP ET LA DISTINCTION ENTRE LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE

Félix Milette

63

LE PROJET FALSIFICATIONNISTE EST-IL IMPOSSIBLE?

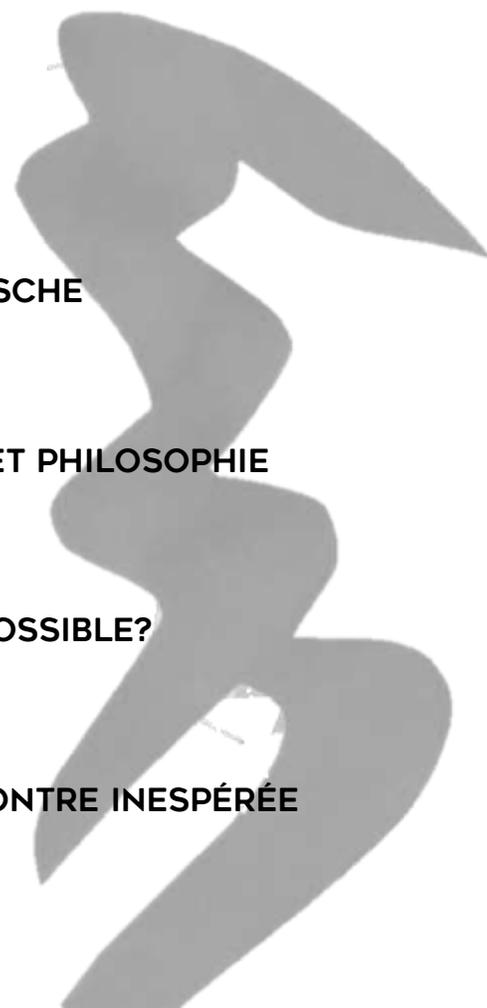
Jimmy Thibodeau

71

LA MUSIQUE MÉTAL ET LA PHILOSOPHIE, UNE RENCONTRE INESPÉRÉE

Jean-François Veilleux

79



L'INDUCTIVISME NAÏF EN RÉPONSE AUX PROBLÈMES DE L'HYPOTHÈSE

par Louis-Étienne Villeneuve

Il sera ici défendu que non seulement l'inductivisme « naïf » constitue une conception adéquate de la science, mais aussi qu'en certains points la méthode tirée de ses principes se révèle mieux adaptée aux exigences de la connaissance que celle issue de l'inductivisme « large ». Parce que cette position se situe quelque peu à contresens des développements historiques de la philosophie des sciences, où de nombreux auteurs ont posé les faiblesses de l'inductivisme « naïf » comme une somme de problèmes nécessitant l'élaboration d'un inductivisme « mieux développé », je prendrai le soin d'éclaircir au fil de ma démonstration ce qui m'apparaît constituer le problème de l'hypothèse présente dans l'inductivisme « large », en étant conscient que l'acceptation ou le rejet de ma position relève, dans un premier temps, de l'adhésion ou non à cette question préalable.

Par souci de cohérence envers mon propos, les appellations mêmes d'« inductivisme naïf » et de « conception étroitement inductiviste de la

recherche scientifique » ont ici été rejetées, en ce qu'elles suggèrent par leur sémantique même l'adoption d'un recul critique à l'égard de ce qu'elle nomme. Pour contrer cette prise de position, l'appellation d'« inductivisme classique », au sens historique de « premier dans la chronologie », a plutôt été privilégiée¹.

La présente discussion se divise en deux temps : dans un premier, l'inductivisme classique sera présenté synthétiquement, sans autre objectif que de clarifier les propositions générales qui le définissent comme théorie de la connaissance ; dans un deuxième, nous nous concentrerons sur les différentes étapes de la méthode proposée par ce dernier, dans l'intention d'abord de distinguer les principales lignes de divergence le séparant de l'inductivisme « large », puis dans celui d'amorcer une réflexion sur la validité d'une telle démarche dans l'établissement d'un savoir scientifique fondé le plus rigoureusement possible sur l'expérience. Différents arguments adressés contre l'inductivisme classique seront qui plus est abordés et répondus tout au cours de la discussion, toujours

¹ L'appellation est ici empruntée, bien qu'utilisée dans un sens différent, à Anastasios Brenner, *Les origines françaises de la*

philosophie des sciences, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 107.

à la lumière de la conception de la science ici proposée.

L'INDUCTIVISME CLASSIQUE ET LA RECHERCHE D'UN SAVOIR OBJECTIF

L'inductivisme classique se résume, dans sa formule la plus simple, à une dérivation de lois générales survenant suite à l'accumulation d'observations empiriques, lois devant par la suite être reconfirmées à nouveau à l'aide de l'expérience. Au contraire des pratiques de la pensée donnant préséance aux processus déductifs, comme la spéculation philosophique ou la théologie scolastique, l'inductivisme classique se définit comme un cheminement de la connaissance débutant toujours par l'observation répétée du réel, et culminant dans l'extraction d'un savoir général pouvant servir, une fois établi, à l'explication des phénomènes. Ce savoir général, orienté vers les lois universelles régissant le particulier, ne concerne ainsi que de manière englobante l'énoncé singulier, puisqu'il vise en vérité la *totalité* des événements d'un type particulier (par exemple, la loi générale de la fusion du fer à 1538°C concerne toutes les tiges de fer). À cet égard, l'inductivisme classique partage le même objectif que toutes autres formes d'inductivisme, soit de parvenir à une connaissance générale et objective du monde fondée sur la mise à l'épreuve constante des lois et des théories par les faits.

C'est plutôt dans la méthode employée pour parvenir à la découverte de ces lois générales que l'inductivisme classique se distingue fondamentalement des autres, et surtout, en ce qui nous concerne ici, de la forme d'inductivisme qu'Hempel qualifie d'« inductivisme large ». Pour un inductiviste classique, la connaissance objective se doit non seulement d'être fondée empiriquement à chacune des étapes de la méthode scientifique (observations des faits, dérivations des énoncés généraux à partir de l'analyse de ces observations, tests des énoncés généraux à l'aide d'expérimentations ou de nouvelles observations), mais elle se doit qui plus est, et surtout, *d'émaner* de l'accumulation des données compilées, c'est-à-dire de ne pas être conditionnée par un problème de départ à laquelle ces dernières serviraient de matériaux de réponse. Dit autrement, l'inductivisme classique ne procède ni par problème ni par hypothèse ; il est au contraire une recherche du savoir réduit au contenu de l'observation, limitant la participation du chercheur à celui d'observateur externe, puis d'opérateur de synthèse des contenus accumulés par l'expérience.

Lorsque promue dans un sens fort, cette implication minimale du chercheur au sein de la méthode scientifique constituée, il faut l'admettre, une dimension de l'inductivisme classique pouvant présenter les traits d'une certaine « naïveté » à l'égard du fonctionnement de la science et surtout

des scientifiques qui en sont les principaux acteurs. S'il a pu être soutenu, dans certaines formulations anciennes comme dans de plus récentes, que la méthode scientifique issue de l'inductivisme classique parvient par ses règles à supprimer entièrement la participation subjective du chercheur, borné au rôle d'observateur passif, il apparaît aujourd'hui bien difficile de considérer les lois universelles issues de cette démarche comme des « révélations » qui se transféreraient d'elles-mêmes des objets observés jusqu'à l'esprit du chercheur. Cette critique, que je considère moi-même plus que valable, ne concerne toutefois pas à proprement parler la méthode de l'inductivisme classique plus que les conceptions et les attentes qui peuvent être adressées, globalement, à cette méthode². Sans entrer dans le détail de cet argument, qui sera abordé plus loin, il convient pour le moment de spécifier qu'il existe au sein de l'inductivisme classique une volonté d'objectivité inconciliable par principe à toute forme d'hypothèse et à tout principe d'anticipation sur l'expérimentation, comme nous le verrons dans la partie suivante.

L'OBSERVATION COMME PREMIÈRE ÉTAPE

Pour l'inductivisme classique, le recours aux sens constitue la clef de voûte permettant d'atteindre un savoir objectif dégagé des présupposés et des catégories préalables du chercheur. Ce postulat, fondamental, se justifie premièrement en réaction aux « sciences déductives », qui dans leur parcours historique ont souvent abouti à la production de « vérités » autonomes du monde empirique, résultant même dans plusieurs cas, d'un divorce pleinement assumé du réel. Ici se trouve une première source de réticence pouvant expliquer la position de l'inductivisme classique à l'égard de l'hypothèse : comme construction de l'esprit, cette dernière implique par sa nature même une mise en distance momentanée du domaine de l'expérience, mise en distance ouvrant, précisément en raison de cette distance, la voie à la subjectivité et aux abus de l'abstraction.

Or, j'ajouterais ici, dans la foulée de la pensée inductiviste classique, une deuxième source problématique de l'hypothèse, qui est celle de la préformation non seulement des conditions d'expérimentation, mais aussi de l'objet étudié. Deux conséquences, qui ne sont pas sans gravité pour la science, m'apparaissent plus exactement

² Nous verrons qui plus est dans la partie III que cette critique peut en réalité être amoindrie par une conception plus souple de l'inductivisme classique.

devoir être mises en cause au sein de ce processus de *construction* du savoir. D'abord, poser un problème et y fournir une réponse à valider (l'hypothèse) constitue inévitablement une réduction du potentiel heuristique de l'objet observé : prouver que la population de flamants roses d'un secteur est en voie d'extinction en raison du déversement de mercure par une industrie située à proximité ne peut amener ultimement qu'à un savoir relatif à ce problème (le mercure est

des observations répétées (mercure = mort, non mercure = non mort) employées pour la vérifier ; ce qui n'est pas sans nous ramener à terme à la méthode défendue par les inductivistes classiques.

Alors que l'observation répétée des mêmes flamants roses, non conditionnée cette fois par une hypothèse de départ³, pourrait permettre la découverte de multiples lois générales concernant leur comportement, leur interaction avec leur

ALORS QUE L'INDUCTIVISME CLASSIQUE LAISSE EN QUELQUE SORTE, AU DÉPART DE SA DÉMARCHE, LES OBSERVATIONS SE SIGNIFIER ELLES-MÊMES COMME MATÉRIEL D'ANALYSE, L'INDUCTIVISME LARGE, PAR L'ENTREMISE DE SON HYPOTHÈSE, VIENT PLUTÔT PRÉFIXER LES CONTENUS À OBSERVER ET DONC, À DIFFÉRENTS DEGRÉS, SÉLECTIONNER D'EMBLÉE UNE CERTAINE CATÉGORIE DE FAITS SIGNIFIANTS.

responsable de l'extinction dans ce secteur, ou non), et ne donne en vérité que très peu de connaissances générales à l'égard des flamants roses, du mercure, ou encore de l'industrie. En fait, toujours en suivant cet exemple, la majorité des savoirs généraux pouvant être inférés à partir de ce problème d'extinction, par exemple que le mercure est nocif pour *tous* les flamants roses, relève en réalité non pas du système de l'hypothèse en lui-même (l'extinction dans ce secteur est causée par le mercure de cette industrie), mais bien du résultat

milieu, leur biologie, etc., celles employées pour valider une hypothèse viennent au contraire fragmenter le sujet d'observation en tentant de résoudre une interrogation limitée aux vues de la recherche réalisée, ce qui n'est pas sans créer de nouveaux problèmes eux-mêmes difficiles à résoudre sinon que par, encore une fois, de nouvelles observations répétées du réel.

À cette limitation du savoir général « disponible » au chercheur s'ajoute une deuxième

³ Ce point constitue d'ailleurs le nœud d'une critique adressée à l'inductivisme classique, selon laquelle il serait impossible de procéder à l'observation des faits et à leur analyse sans

présupposer une hypothèse, ce à quoi je répondrai dans la partie III de cette discussion.

conséquence pour le savoir scientifique, découlant pour sa part de la préformation de l'objet étudié, c'est-à-dire du conditionnement des résultats mêmes de l'observation. Alors que l'inductivisme classique laisse en quelque sorte, au départ de sa démarche, les observations se signifier elles-mêmes comme matériel d'analyse, l'inductivisme large, par l'entremise de son hypothèse, vient plutôt préfixer les contenus à observer et donc, à différents degrés, sélectionner d'emblée une certaine catégorie de faits signifiants. Pour valider l'explication selon laquelle la dépression résulte de problèmes neurologiques, le chercheur portera sa confrontation au fait (validation directe) sur l'étude des cerveaux de personnes jugées dépressives, puis ses implications vérifiables (validation indirecte) sur l'expérimentation de certains médicaments modifiant l'activité cérébrale. Or, bien qu'il soit possible dans les deux cas de prouver que le cerveau soit bel et bien en cause dans la dépression, il n'en demeure pas moins que l'hypothèse neurologique selon laquelle la dépression *est causée* par des problèmes neurologiques ne fait pleinement sens que dans le système d'une hypothèse ayant rejeté dès le départ tous les autres domaines de l'activité humaine pour se concentrer exclusivement sur les dimensions cérébrales. Le scientifique dira alors avec confiance, renforcée par sa méthode et conformément à son intuition de départ, que la dépression commence et se termine par le cerveau.

Si ces deux critiques de l'inductivisme large m'apparaissent suffisantes pour soulever le problème de l'hypothèse au sein d'une science voulue la plus conforme à l'expérience et la moins soumise à la subjectivité du chercheur (ce qui constitue, à mon sens, la conception la plus valide de la science, comme « connaissance objective du monde »), encore reste-t-il à vérifier si elles ne concernent pas aussi l'inductivisme classique, pour ce qui est notamment de la participation du chercheur dans l'analyse des observations cumulées et dans la dérivation des lois générales effectuées à partir de celles-ci.

L'IMPLICATION DU CHERCHEUR DANS LA PRODUCTION DES LOIS GÉNÉRALES

Pour l'inductiviste classique, nous l'avons vu, la méthode se doit impérativement de débiter par l'observation. Pour constituer un fondement à la connaissance, ces observations se doivent qui plus est de répondre minimalement à deux critères :

- 1) Le nombre d'observations doit être élevé (beaucoup de flamants roses)
- 2) Ces observations doivent se répéter dans une grande variété de conditions (plusieurs secteurs aux caractéristiques différentes où se rassemblent les flamants roses)

Constituées en séries larges pouvant prétendre à l'universalité par le nombre de faits cumulés, les observations se doivent ensuite d'être prises en charge par deux opérations de l'esprit qui peuvent, au premier regard, sembler trahir les fondements mêmes d'une méthode se voulant la plus objective possible. Ces opérations, que je qualifierai ici de « synthèse » et de « généralisation », peuvent même sembler correspondre en plusieurs points aux éléments critiqués préalablement à l'égard de l'hypothèse, puisqu'elles placent la découverte dans le domaine d'une certaine *production subjective* du savoir. Or, sans rejeter l'idée qu'il y ait en effet une participation effective du chercheur dans le cheminement de la connaissance, deux nuances sont ici à apporter concernant la nature de cette participation, nuances distinguant la synthèse et la généralisation des problèmes inhérents à l'hypothèse.

Bien qu'il n'existe en effet aucunes règles d'induction permettant de dériver mécaniquement (sans réflexion) des théories et des énoncés généraux à partir de données empiriques, et qu'il y ait donc une impossibilité absolue de mener une science purement inductive sans l'implication individuelle d'un sujet pensant, cette critique ne porte en réalité non pas sur la faisabilité de la méthode de l'inductivisme classique plus que sur une prétention initiale soumise par certains de ces promoteurs, trop rigide, selon laquelle il serait

possible d'accéder au réel par le moyen d'une objectivité totale. Le problème est ici surtout conceptuel : l'objectivité faisant la force du modèle inductiviste classique ne doit pas, à mon sens, être entendue comme un effacement intégral du chercheur dans le processus de découverte, mais plutôt comme la possibilité de reconduire, comme autre observateur, les opérations d'esprit qui ont permis à tel ou tel chercheur de formuler telle ou telle loi générale.

Interviennent ici les deux nuances séparant l'analyse et la généralisation de l'inductivisme classique des problèmes de l'hypothèse développés plus haut. D'abord, même si la formulation de tout énoncé général découle en effet d'une synthèse focalisant sur une dimension unique des faits observés (par exemple, l'énoncé général fixant la fusion du fer à 1538°C se concentre, à partir des observations multipliées du fer chauffé, uniquement sur la réaction du fer à cette température), ce choix d'une perspective pris à partir des observations menées ne possède toutefois pas les mêmes conséquences pratiques que l'hypothèse. Alors que l'hypothèse s'avère un choix de perspective préalable aux expérimentations, créant un cadre limité au problème à résoudre, l'analyse « synthétisante » de l'inductivisme classique n'empêche pas pour sa part la production parallèle d'autres énoncés généraux issus eux aussi des observations réalisées. Par

exemple, la même observation répétée du fer chauffée peut mener, après la formulation du premier énoncé général « le fer fond à 1538°C », à un deuxième énoncé général concernant une autre dimension de l'observation, soit par exemple que « le fer fondu possède une couleur plus translucide que le fer à l'état solide ». En partant de mêmes observations répétées, plusieurs lois générales peuvent donc se révéler disponibles - au contraire du système de l'hypothèse de base - malgré que ces lois se concentrent dans chacun des cas sur une dimension privilégiée par l'observateur.

d'une prédisposition individuelle, un caractère d'objectivité. Nous rejoignons ici la seconde nuance annoncée plus haut : si l'hypothèse peut mener à un conditionnement du résultat (l'exemple de la dépression et des problèmes neurologiques), la généralisation, elle, se trouve contrainte dès le départ par les résultats d'une observation ayant été menée, conformément au principe fondamental d'une connaissance commençant par les sens, sans attente ni proposition initiale qu'il importe au chercheur de prouver. Même si un inductiviste classique choisissait d'observer une large série de

MÊME SI UN INDUCTIVISTE CLASSIQUE CHOISSAIT D'OBSERVER UNE LARGE SÉRIE DE RADIOGRAPHIES DE CERVEAUX DE DÉPRESSIFS, CHOIX QUI RELÈVERAIT PEUT-ÊTRE DE SES PRÉFÉRENCES PERSONNELLES ET PEUT-ÊTRE MÊME D'UNE INTUITION, LA DÉRIVATION D'ÉNONCÉS GÉNÉRAUX ISSUE DE CETTE DÉMARCHE NE CONCERNERAIT AU FINAL NI CETTE PRÉFÉRENCE PERSONNELLE NI CETTE INTUITION, SI LE CHERCHEUR EST INTÈGRE, MAIS BIEN TOUJOURS LE CONTENU DES OBSERVATIONS RÉALISÉES¹.

Cette dimension privilégiée est subjective en ce qu'elle fait appel à ce que l'observateur a retenu de ses observations ; certains seront sensibles au changement de couleur, d'autres à la température nécessaire à la fonte. Mais dans tous les cas, un autre chercheur adoptant la même perspective pourra attester d'un même résultat, d'une même loi, redonnant ainsi à l'énoncé, issu

radiographies de cerveaux de dépressifs, choix qui relèverait peut-être de ses préférences personnelles et peut-être même d'une intuition, la dérivation d'énoncés généraux issue de cette démarche ne concernerait au final ni cette préférence personnelle ni cette intuition, si le chercheur est intègre, mais bien toujours le contenu des observations réalisées⁴. Voir une hypothèse présupposée dans cette intuition de départ, critique

⁴ Ainsi, le point de départ de la méthode inductiviste classique demeure l'observation des radiographies. L'intuition menant

à ce choix d'observation n'est pas objet de la méthode et appartient plutôt au parcours du chercheur, et ne constitue du

souvent adressée à l'inductivisme classique, impliquerait l'existence, chez le chercheur, d'une tentative d'explication préalable de la dépression par le fonctionnement cerveau, alors qu'une telle forme d'explication n'est pas à proprement parler l'objectif de la dérivation des lois générales de l'inductivisme classique, mais plutôt celui de déductions subséquentes, comme nous le verrons dans la prochaine et dernière partie.

L'EXPLICATION ET LES ÉNONCÉS THÉORIQUES

Comme nous l'avons vu, l'énoncé général formé à partir d'observations doit être conçu comme une synthèse du contenu de ces observations appliquées ensuite par généralisation à l'ensemble des objets étudiés. L'énoncé général n'est donc pas en lui-même une explication du monde, plus qu'un constat fait sur celui-ci à partir de celui-ci (« le fer fond à 1538°C » ne nous dit rien concernant le *pourquoi* de cette loi, il se limite strictement à *présenter* celle-ci). Pour maintenir sa validité au sein du savoir scientifique, ce constat se doit qui plus est, suite à sa formulation, d'être à nouveau attesté par toute observation subséquente pouvant être réalisée par le même chercheur ou par d'autres ; dans le cas

inverse, l'énoncé se doit d'être modifié pour inclure le résultat de cette nouvelle observation.

Pour devenir explicatifs, les énoncés d'observation et les lois se doivent d'être organisés au sein d'un système de relations qui débordent généralement du cadre de l'observation. Ces systèmes de relations, que je qualifierai ici de « théoriques », permettent aux chercheurs d'avancer des explications en réunissant des énoncés d'observation sous certains principes généraux qui ne sont pas contenus dans l'observation, mais qui semble confirmés par elle. De cette organisation devient alors possible la formulation d'énoncés qui ne sont plus des énoncés d'observation, ni des énoncés généraux, mais bien des énoncés théoriques, du type : « Les ondes électromagnétiques se propagent dans le vide en raison du principe d'induction. »

Dans les premières formes de l'inductivisme classique, les énoncés théoriques pouvaient être admis en ce qu'ils étaient considérés comme des déductions produites à partir d'énoncés généraux, eux-mêmes produits à partir des énoncés d'observation, selon le schème | Observations → Synthèse → Généralisation → Loi générale → Déduction d'explications |. Parce qu'ils

reste pas un problème si elle n'est pas impliquée à aucun moment de la démarche dans l'explication hypothétique de quoi que ce soit.

recouraient, comme base fondamentale, à l'expérience, les énoncés théoriques semblaient se différencier des simples déductions « métaphysiques » traditionnelles, produites aux yeux des modernes uniquement à l'aide de pure spéculation sur les concepts. Or, parce que les énoncés théoriques postulent généralement davantage que le contenu des observations et des lois elles-mêmes, que ce soit concernant les entités reconnues comme existantes (par exemple, les particules élémentaires) ou dans les relations suggérées entre ces entités (par exemple, le principe de superposition quantique), concevoir les énoncés théoriques comme des déductions apparaît aujourd'hui comme hautement irrecevable⁵.

Sans ouvrir sur un nouveau thème qui exigerait à lui seul plusieurs autres articles, je me contenterai ici de souligner, pour conclure, que cette mission explicative donnée à la science pose profondément problème au regard de la visée générale de la connaissance, en ce que la formulation d'explications reconduit de manière similaire aux mêmes défauts que ceux engendrés par l'hypothèse (fragmentation de l'objet de recherche/préconditionnement des résultats de l'expérimentation). Par conséquent, la volonté d'expliquer, c'est-à-dire d'ajouter un pourquoi à

l'observation, pourrait se révéler pour la science non seulement comme un inconvénient à corriger par la méthode, mais aussi comme une limitation interne et fondamentale à la production de la connaissance elle-même, c'est-à-dire à l'acquisition de représentations du monde qui seraient le plus conformes possibles à celui-ci.

BIBLIOGRAPHIE

BRENNER, Anastasios. *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. Paris, Presses universitaires de France, 2003.

⁵ Cette difficulté explique en partie le rapprochement de plus en plus toléré en philosophie des sciences entre les théories explicatives et la métaphysique.

EST-CE QU'ON DEVRAIT INSTAURER LES COURS DE PHILOSOPHIE AU PRIMAIRE ET AU SECONDAIRE?

par Kym Lymburner

La philosophie est entièrement présente dans toutes les sphères de notre vie, bien que beaucoup de gens ne le remarquent pas. Chaque jour, nous avons des choix à faire et nous poussons notre esprit à poser des réflexions. C'est l'un des premiers cours à avoir été enseigné, car il faut savoir comment penser pour bien le faire. Que ce soit dans le domaine de la politique, de la justice, de la communication ou de l'éducation, la philosophie est depuis longtemps tombée dans l'ombre, mais elle est toujours en activité. Par contre, il faut se rendre à l'évidence que le cours de philosophie n'est pas le plus apprécié du niveau collégial. On entend souvent les élèves se plaindre qu'il trouve la philosophie compliquée ou qu'elle se résume à un relativisme où toutes les réponses se valent. L'incompréhension de la philosophie est-elle en raison de la matière elle-même où le problème vient d'ailleurs? Devrions-nous envisager d'instaurer les cours de philosophie depuis le primaire? Est-ce qu'apprendre aux enfants à élaborer des réflexions, à avoir une ouverture d'esprit et même une pensée critique

pourrait favoriser, mais aussi valoriser la vision des gens sur la philosophie? Dans le texte qui suit, les enjeux du cours de philosophie seront présentés, les bénéfices de l'éducation à la philosophie vont être analysés et une explication sur la constitution des cours de philosophie du primaire et du secondaire sera donnée.

LES ENJEUX DES COURS DE PHILOSOPHIE

Premièrement, depuis leur instauration, les cours de philosophie au cégep sont constamment remis en question pour diverses raisons. En effet, le dossier Demers de 2014 proposait de retirer la philosophie comme cours de base à la formation générale collégiale.⁶ Toutefois, sans ce cours, pourrait-on dire que l'élève aura les outils nécessaires afin de devenir un bon citoyen? Peu importe si les élèves croient que les cours de philosophie sont nécessaires ou non, les cours de philosophie forment l'esprit et chacun d'eux est important, car on ne peut jamais être trop instruit.

⁶ DEMERS, « *Rapport annuel 2013-2014* », Fédération des cégeps, [en ligne], Page consultée le 3 décembre 2016.

<http://www.fedecegeps.qc.ca/wp-content/uploads/2015/01/Rapport-annuel-2013-2014.pdf>

Si l'on soustrait les cours de philosophie, peut-être bien que l'étudiant aura de bonnes notes, car il ne sera plus obligé d'étudier des cours qui ne l'intéressent pas, comme plusieurs s'en plaignent, mais saura-t-il outillé pour participer à un meilleur vivre ensemble? Plus l'esprit de l'élève aura des acquis intellectuels, plus sa méthode de travail, sa pratique et son esprit critique se développeront et lui permettront de jouer un rôle important dans la société.

que les étudiants ne l'aiment pas et qu'il faudrait enfin évoluer et l'enlever ou le mettre en cours complémentaire. En réponse à cet argument, nous pouvons dire que la philosophie forme l'esprit, elle apporte une façon de penser différente des autres cours, car il y a une grande liberté de réflexion menant au respect et à la tolérance. Ce cours amène les gens à se questionner et à raisonner autrement. C'est un cours qui se donne partout dans le monde, il sert à différencier le bien du mal et pousse à voir les différentes portes qui s'ouvrent à nous, à mieux

PLUS L'ESPRIT DE L'ÉLÈVE AURA DES ACQUIS INTELLECTUELS, PLUS SA MÉTHODE DE TRAVAIL, SA PRATIQUE ET SON ESPRIT CRITIQUE SE DÉVELOPPERONT ET LUI PERMETTRONT DE JOUER UN RÔLE IMPORTANT DANS LA SOCIÉTÉ.

Si le rapport Demers est adopté, il faut tenir compte des conséquences que cela entraînera. Par rapport à la formation générale, la réforme toucherait les cours de philosophie, en les éliminant. Les premiers cours enseignés à Athènes étaient des cours de philosophie et cette société était la plus évoluée de leur époque. Ces cours permettent à l'étudiant de remplir les demandes du citoyen instruit, pouvant accéder à plusieurs portes que ce soit dans sa vie professionnelle ou personnelle et de savoir comment bien penser et agir. Plusieurs sont en accord avec le rapport Demers, car ils disent que ce cours ne sert à rien,

comprendre la vie et à avoir un pouvoir d'argumentation.

Si ce cours n'est pas d'actualité, on ne peut pas savoir ce qu'il est, car les questions morales, éthiques et politiques sont abordées depuis des milliers d'années et même encore aujourd'hui. Ces sujets seront toujours d'actualité, car la philosophie se retrouve partout dans notre réalité. Comment les gens pourraient-ils reconnaître la subtilité de la philosophie s'ils ne l'ont jamais apprise? Qu'est-ce que la philosophie? Cette question ne peut être répondue sans avoir eu une éducation sur le sujet

parce que la philosophie possède de nombreuses branches très complexes. La philosophie est peu valorisée en raison de sa complexité.

Dans l'un de ses articles, Francis Chalifour défend que les cours de philosophie au cégep doivent rester. Il affirme dans son texte : «mes cours de philo me servent et me serviront. Je dirais que je vois la philo comme une base sur laquelle s'ajoutent d'autres savoirs.»⁷ Selon lui, nous sommes dans une société où les gens valorisent le monde des affaires et où la réflexion, qui ne rapporte pas d'argent n'est plus utile. Chalifour écrit dans son article un point rassurant pour la philosophie. Il explique que si on lui demande qu'est-ce qui lui reste de ses cours de philosophie maintenant, il répondrait : «Il me reste l'art de me poser des questions. D'être critique. De ne pas tout accepter. Je dirais même le pouvoir de remettre en question.»⁸ La philosophie lui a permis d'avancer afin d'être mieux préparé au monde. Ces cours permettent d'éveiller l'esprit, d'entreprendre un travail intellectuel et de former la pensée critique.

LES BÉNÉFICES DE L'ÉDUCATION À LA PHILOSOPHIE

Deuxièmement, Matthew Lipman, un philosophe très investi dans le milieu de la pédagogie en éducation, explique ce qu'est la pensée critique. Avant, il semblait avoir une certaine stabilité dans le milieu de l'éducation, les objectifs étaient de «transmettre le savoir et de cultiver la sagesse».⁹ Maintenant, après de grands changements, il n'y a plus de savoir traditionnel, la souplesse intellectuelle et la créativité sont rendues valorisées. Pourtant, il est important de pensée de façon critique afin de différencier ce qui est acceptable de ce qui ne l'est pas. Lipman affirme que l'école doit «encourager et renforcer la pensée critique».¹⁰ On a tendance à réduire la pensée critique aux décisions et aux solutions. La pensée critique correspond aux «processus mentaux, les stratégies et les représentations dont les gens se servent pour résoudre des problèmes, prendre des décisions et apprendre de nouveaux concepts.»¹¹ Une autre définition de la pensée critique pourrait être «une pensée raisonnable et réfléchie qui vise à déterminer ce que l'on doit croire ou faire».¹² On peut affirmer que ces définitions sont trop vagues, car ce n'est pas parce que je choisis de prendre un

⁷ CHALIFOUR, Francis, «*Philosopher au cégep*», le devoir, éthique et religion, avril 2010, [en ligne], Page consultée le 3 décembre 2016. <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/396/philosopher-au-cegep>

⁸ Ibid.

⁹ SASSEVILLE, Michel. *La pratique de la philosophie avec les enfants*, « Les presses de l'Université Laval », Québec, 2009, p. 127.

¹⁰ Ibid. Page 128.

¹¹ Ibid. Page 128.

¹² Ibid. Page 128.

médecin en choisissant sur internet que j'utilise ma pensée critique. Quand j'utilise ma pensée critique, je dégage des «traits essentiels et montres leurs correspondances.»¹³ Elle utilise des critères qui doivent se confirmer dans notre esprit. En vulgarisant, on pourrait dire que la pensée non critique est la pensée sans bonne justification.

Alors, en ayant un raisonnement logique plus solide nos constructions intellectuelles seront meilleures. Matthew Lipman propose l'exemple d'une maison, dont les bases reposent sur un sol mou et visqueux. Si les bases de la maison ne sont pas solides, la maison ne tiendra pas longtemps. Il en est de même pour notre pensée critique, elle doit pouvoir se défendre convenablement, en ne s'appuyant pas seulement sur des opinions sans fondement qui peuvent être détruites par n'importe quels autres arguments. «S'appuyer sur un critère bien fondé, c'est un moyen d'asseoir notre pensée sur une base plus solide.»¹⁴ Les lois, les exigences, les conventions, les principes, les idéaux, les méthodes et plusieurs autres sont des instruments utiles «dans le processus de formation d'un jugement»¹⁵. Il faut donc développer la pensée critique chez l'élève afin qu'il se base sur la logique pour la faire progresser. La pensée de l'élève transcenderait de la pensée banale vers la pensée

correcte. L'élève serait d'autant plus en mesure de donner de bonnes justifications à ses propos. On pourrait aussi décrire la pensée critique comme «une responsabilité cognitive.»¹⁶ L'éducation à la philosophie doit amener les élèves «à assumer la responsabilité de leur propre pensée».¹⁷ Les jeunes doivent comprendre que leurs pensées peuvent avoir des répercussions par exemple, lors d'une discussion où l'on donne son avis sur un sujet en particulier, il faut assumer que ce que l'on dit est un impact et il faut être prêt à défendre cette position. Le sens est très important pour nos critères surtout dans les comparaisons. Il y a deux types de critères, les critères informels s'expliquent par l'exemple d'un chien que l'on compare avec un éléphant, l'éléphant sera gros, mais si on compare un chien à une souris c'est le chien qui sera gros et la souris petite. Les critères formels peuvent être décrits par l'exemple d'une quantité de liquide mesuré dans un contenant.¹⁸ Les normes et les standards sont des sous-critères. On retrouve des normes meilleures que d'autres par exemple un mètre sont équivalents à cent centimètres. «Les critères, et plus particulièrement les normes et les standards, font partie des instruments les plus valables de la démarche rationnelle. Apprendre aux élèves à s'en

¹³ Ibid. Page 129.

¹⁴ Ibid. Page 132.

¹⁵ Ibid. Page 133.

¹⁶ Ibid. Page 133.

¹⁷ Ibid. page 134.

¹⁸ Ibid. Page 135.

servir constitue une dimension essentielle de l'enseignement de la pensée critique.»¹⁹

On peut dire que la pensée critique est une pensée auto correctrice. Selon Charles Pierce, la recherche essaye de trouver ses propres faiblesses pour les corriger. De façon immédiate, la pensée n'est pas critique, elle fonctionne par association sans être en constante recherche de vérité. C'est pourquoi les cours de philosophie sont importants afin d'entraîner la raison à chercher la vérité. De plus, si la classe où se trouve les élèves est comprise comme une communauté de recherche, on retrouvera un climat où tout le monde tentera de se corriger et de se questionner sur ses méthodes et démarches pour qu'enfin l'élève soit capable «de corriger ses propres opérations de pensée.»²⁰ Car il est bien de permettre aux élèves de réfléchir, mais il faut leur donner les outils nécessaires afin qu'ils puissent penser adéquatement et qu'ils ouvrent leur esprit. Leur vision du monde doit être critique car il est important d'être capable d'élargir nos visions du monde. Le respect et la tolérance sont de mise lors de ces cours, on peut remarquer que les objectifs des cours de philosophie ressemblent beaucoup à ceux du cours d'éthique et de culture religieuse.

Il faut avouer que l'enseignement philosophique chez les enfants brise des conventions de l'éducation et crée des renversements. L'éducation d'aujourd'hui ne permet pas à l'étudiant de réfléchir par lui-même. On proposerait alors des changements dans l'éducation afin d'instaurer les cours de philosophie à partir du primaire. Michel Sasseville propose dans son livre *La découverte de Harry*, des aspects philosophiques appropriés dans la philosophie pour les enfants. Il aborde dans son œuvre les sujets tels que; «détecter un préjuger, à reconnaître une illusion, à aller au-delà de»²¹ la première perception. De plus, on encourage la conversation chez les enfants pour en venir à la question «d'où vient le monde?»²² Dans cette situation, on n'essaie pas de trouver la vérité, mais bien de donner plusieurs possibilités d'où le monde pourrait venir donc on envisage les différentes visions du monde sans en affirmer qu'une est indubitablement vraie. Alors avec cet enseignement, les «enfants ont l'occasion d'acquérir le courage de dire ce qu'ils pensent et leur permettent de partager leurs visions du monde dans un contexte de respect mutuel.»²³ Les cours de philosophie au primaire favoriseraient l'ouverture sur le monde, l'investigation de plusieurs possibilités traitant de celui-ci et des conséquences qui pourraient s'en suivre face à de

¹⁹ Ibid. Page 137.

²⁰ Ibid. Page 138.

²¹ Ibid. Page 147.

²² Ibid. Page 147.

²³ Ibid. Page 148.

telles possibilités. La remise en question des perspectives sur le monde que détiennent les enfants est aussi développée dans le cadre des cours de philosophie.

La philosophie pour enfant est souvent mal comprise, car plusieurs personnes croient que la philosophie s'adresse aux cycles supérieurs, mais qui a dit qu'il fallait un âge en particulier pour réfléchir? «En philosophie pour enfant, faire de la philosophie consiste d'abord à examiner d'une façon autocorrectrice les différentes manières de dire, de faire et d'agir en vue d'en dégager les critères permettant de les rendre meilleures, elle propose aussi une synthèse des idées en un tout cohérent.»²⁴ Les enfants sont capables de réfléchir et de se poser des questions. Les concepts tels-que: la justice, la beauté, la vérité, le temps et le bonheur sont aussi abordés par les enfants. Les enfants ont plus de facilité à donner leurs idées, car ils ont l'esprit ouvert et les conceptions sociales, les généralisations et les préjugés ne sont pas totalement instaurés en eux. Ils sont donc «des philosophes en puissance. Les aider à passer à l'acte, c'est leur fournir des moyens pédagogiques appropriés afin que l'originalité intellectuelle dont ils font preuve puisse se déployer dans un cadre de travail qui renforce son expansion et sa crédibilité.»²⁵ Dans ce cours, on forme l'élève à se

concentrer davantage sur l'établissement d'un jugement face à un objet de recherche et non à se fier uniquement au résultat. La pensée critique permet à l'enfant d'arriver lui-même à des résultats et dans ce sens cela veut dire que l'enfant sera capable de penser pour lui-même.²⁶ Tout ce qui a été abordé dans cette partie constitue des raisons suffisantes qui expliquent les bénéfices du cours de philosophie chez les enfants dès le primaire. Après le primaire les cours pourront se poursuivre au secondaire afin que les élèves en apprennent davantage sur la philosophie, le bien commun et le vivre ensemble. Le plus important dans l'enseignement de la philosophie est «la formation de l'être humain.»²⁷

LA STRUCTURE DES COURS DE PHILOSOPHIE ENSEIGNÉS AU PRIMAIRE ET AU SECONDAIRE

Troisièmement, en envisageant que les cours de philosophie soient instaurés dans la formation primaire et secondaire, il serait bien de dire en quoi consisterait ces cours. Aussitôt que l'enfant commence l'école, il est confronté à de nouvelles valeurs, règles, personnes et activités. Il sort du cadre familial pour entrer dans un monde de communautés où il faut vivre avec la différence dans le respect et la tolérance. «Dès l'école primaire

²⁴ Ibid. Page 150.

²⁵ Ibid. Page 151.

²⁶ Ibid. Page 153.

²⁷ Ibid. Page 155.

les élèves bénéficient d'activités qui favorisent la construction de valeurs morales, le développement de leurs aptitudes au dialogue et de l'exercice de la pensée réflexive, notamment autour des questions soulevées par le vivre ensemble et la condition humaine.»²⁸ Les cours de philosophie permettent aux élèves de se questionner sur le sens de la vie et les relations humaines qu'au moyen de discussions. On doit utiliser d'abord des situations ou des contextes que l'enfant peut reconnaître. Par exemple, les règles de la maison consistent à ce que les membres de la famille doivent ranger leur chambre. On pourrait aussi commencer par définir certains concepts comme la liberté ou la vérité dans des discussions communes.

Des schémas peuvent aussi être utilisés pour aider les élèves à comprendre, par exemple, si la question est : comment apprend-on à bien s'entendre avec les uns et les autres? On peut relier à la question les principales réponses données par les élèves comme : « être ami, en se respectant, en faisant confiance, en jouant, en partageant »²⁹. Il est aussi important pour l'enfant de pouvoir s'imaginer des éléments philosophiques. Alors l'enseignant peut lire des histoires qui permettent une réflexion par exemple un livre qui parle de préjuger ou d'intimidation et par la suite donner lieu à une

discussion commune ou à une activité. La mise en place d'activité de réflexion comme des débats sur certains sujets peut en apprendre aux élèves sur les sujets, mais aussi sur la façon de débattre un point de vue en s'appuyant sur de bons arguments et en respectant ceux des autres.³⁰ Lors de la discussion, des règles sont établies pour le bon fonctionnement du groupe. Parmi celles-ci on retrouve : «je respecte le sujet de la discussion, j'écoute attentivement, j'essaie de participer en prenant la parole plusieurs fois, j'essaie de réfléchir par moi-même, et je ne dis pas que je suis d'accord juste parce que c'est mon copain ou ma copine qui a dit cela.»³¹ Le programme d'éthique et culture religieuse au primaire valorise l'esprit philosophique, car ces cours amènent un exercice de réflexion chez l'enfant. Le programme inculque des bonnes valeurs pour la vie en communauté, mais aussi pour l'identité de l'élève. C'est pourquoi ce programme doit aussi rester dans l'éducation des enfants, car il constitue une branche de la philosophie qui donne le matériel intellectuel à l'enfant afin qu'il aspire à devenir une bonne personne utile dans la communauté.

²⁸ MARSOLLIER, Christophe. *La philosophie à l'école : Pour apprendre à vivre ensemble*, « L'Harmattan », Paris, 2011, p.13.

²⁹ Ibid. Page 28.

³⁰ Ibid. Page 57.

³¹ Ibid. Page 66.

Pour ce qui est des cours au secondaire, il faut reconnaître que les notions doivent être approfondies et doivent aussi préparer aux cours de philosophie de niveau collégial. En Belgique, les cours de philosophie au secondaire ont été envisagés. Nicolas Zomersztajn affirme dans son article de 2013 que « l'introduction d'un cours de philosophie et de citoyenneté devrait mieux

connaissances suffisantes pour comprendre l'essence du cours. Les cours de philosophie au cégep ont souvent eu la défaveur de la plupart des gens. Il est légitime que nous nous interroguions sur les causes menant à une telle dépréciation. Ceci pourrait être en raison de la qualité des professeurs, mais cela pourrait aussi être parce que les étudiants de cégep n'ont jamais entendu parler de

IL EST LÉGITIME QUE NOUS NOUS INTERROGUIONS SUR LES CAUSES MENANT À UNE TELLE DÉPRÉCIATION.

préparer les jeunes au vivre ensemble dans une Belgique plurielle.»³² En effet, si des cours de philosophie étaient présents dans la formation éducative du secondaire peut-être que les gens seraient moins ignorants sur ce qu'est la philosophie. En enseignant les principes d'argumentation ainsi que la pensée de plusieurs philosophes, l'élève détiendrait des connaissances philosophiques, dont les adolescents, de nos jours n'ont pas encore. La philosophie n'étant donnée qu'au cégep, n'englobe que ces trois cours: mythe et rationalité, l'être humain et éthique et politique et des cours plus spécifiques au domaine d'étude. L'élève ne sent pas avoir nécessairement les

philosophie auparavant. Les cours de philosophie au cégep notent de nombreux échecs,³³ c'est pourquoi il est envisageable de penser que s'il y avait des cours de philosophie au secondaire, le taux de réussite pour ce cours au cégep serait meilleur. Imaginer qu'au secondaire, on puisse avoir des cours de philosophie où on y apprend des conceptions philosophiques, différents philosophes et la méthodologie pour réussir une dissertation philosophique.

Il est évident que des cours de philosophie ne feraient pas de tort aux élèves autant sur le point de vue académique que personnelles. Les notes au

³² ZOMERSZTAJN, Nicolas. «L'INTRODUCTION DES COURS DE PHILOSOPHIE ET DE CITOYENNETÉ À L'ÉCOLE», CCLJ, [en ligne], Page consultée le 5 décembre 2016. <http://www.cclj.be/actu/politique-societe/introduction-cours-philosophie-et-citoyennete-ecole>

³³ CAUCHY, François et LAHAIE, Suzanne. «Les statistiques de réussite: cours de philosophie», Traitement au collège Montmorency, [en ligne], Page consultée le 5 décembre 2016. www.fedecegeps.qc.ca/wp-content/.../je.../statistiques_reussite_montmorency.pps

cégep seraient sûrement plus élevées et l'attitude de l'élève face au cours serait différente. L'élève serait peut-être moins désorienté face à la matière et apprécierait plus le cours. L'esprit critique de l'élève ayant été formé depuis le primaire en plus des acquis d'une construction de dissertation philosophique au secondaire ne pourraient qu'être bénéfiques pour l'individu, la société et l'éducation. Les opinions pourraient être mieux défendues, la soif de connaissance serait plus présente, l'ouverture d'esprit et le respect deviendraient naturels et le vivre ensemble pourrait être meilleur pour chacun. En prenant conscience de notre pouvoir de réflexion, nous pouvons aussi prendre conscience de notre pouvoir de changer le monde afin qu'il devienne meilleur.

Pour conclure, nous pouvons nous demander ce que nous pouvons faire pour sauver la philosophie? Elle est certes mal aimée et incomprise dans la société d'aujourd'hui où tout gravite autour de l'argent et de l'apparence. Elle est oubliée, minimisée et non désirée. Pourtant, la philosophie est une partie intégrante de notre vie, c'est ce qui est dans l'ombre de tout, mais ce qui est à l'origine de ce tout. C'est «une discipline intellectuelle qui utilise des méthodes qui se veulent rationnelles et critiques. Elle travaille avec des

concepts abstraits et tente de définir de grands principes généraux et de répondre aux questions fondamentales³⁴». De ce fait, il est important de savoir comment bien penser et former notre esprit. Les cours de philosophie devraient être instaurés au primaire et au secondaire. Au primaire, les enfants se glisseraient délicatement dans le bain de la philosophie. Ils apprennent à développer leur pensée critique et à débattre de leur point de vue de la bonne façon et en restant respectueux envers les autres. Ils sont aussi aptes à reconnaître et à comprendre des concepts philosophiques. Au secondaire, les adolescents ont une vision plus approfondie de la philosophie en apprenant les grands philosophes et leurs idées. L'élève est ensuite amené à faire des dissertations dans le but de le préparer au cégep où les cours de philosophie sont plus difficiles, car il y a plus de matière qui est transmise. Ce processus scolaire permettra aux futurs adultes d'avoir le plus d'outils possible de sorte qu'ils deviennent de bons êtres humains et de bons citoyens pour un vivre ensemble souhaitable. Si on laissait les gens créer et croire en leurs propres idées, peut-être qu'ils feraient des choses incroyables.

³⁴ TREMBLAY, Raymond-Robert. « *Brève réponse à la question : qu'est-ce que la philosophie* », cégep du Vieux Montréal, [en ligne], Page consultée le 5 décembre 2016.

<http://www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/articles/dfphilo.htm>

BIBLIOGRAPHIE

- ANNE, Lalanne. Faire de la philosophie à l'école élémentaire, « ESF Éditeur », préface de François Dagognet, 2002, 124 pages.
- GALICHET, François. La philosophie à l'école, « Éditions Milan », 2007, 189 pages.
- LEROUX, Georges. Différence et liberté, « Éditions Boréal », 2016, 356 pages.
- MARSOLLIER, Christophe. La philosophie à l'école : Pour apprendre à vivre ensemble, « L'Harmattan », Paris, 2011, 243 pages.
- SASSEVILLE, Michel. La pratique de la philosophie avec les enfants, « Les presses de l'Université Laval », Québec, 2009, 253 pages.
- CAUCHY, François et LAHAIE, Suzanne. «Les statistiques de réussite : cours de philosophie», Traitement au collège Montmorency, [en ligne], Page consultée le 5 décembre 2016. www.fedecegeps.qc.ca/wp-content/.../je.../statistiques_reussite_montmorency.pps
- CHALIFOUR, Francis, «Philosopher au cégep», le devoir, éthique et religion, avril 2010, [en ligne], Page consultée le 3 décembre 2016. <http://www.ledevoir.com/societe/ethique-et-religion/396/philosopher-au-cegep>
- DEMERS, « Rapport annuel 2013-2014 », Fédération des cégeps, [en ligne], Page consultée le 3 décembre 2016. <http://www.fedecegeps.qc.ca/wp-content/uploads/2015/01/Rapport-annuel-2013-2014.pdf>
- TREMBLAY, Raymond-Robert. « Brève réponse à la question : qu'est-ce que la philosophie », cégep du Vieux Montréal, [en ligne], Page consultée le 5 décembre 2016. <http://www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/articles/dfphil.o.htm>
- ZOMERSZTAJN, Nicolas. «L'INTRODUCTION DES COURS DE PHILOSOPHIE ET DE CITOYENNETÉ À L'ÉCOLE», CCLJ, [en ligne], Page consultée le 5 décembre 2016. <http://www.cclj.be/actu/politique-societe/introduction-cours-philosophie-et-citoyennete-ecole>.

LE CHRISTIANISME DANS L'*ANTÉCHRIST* DE NIETZSCHE

par Pier-Luc Guy

L'*Antéchrist*, fait partie des œuvres tardives de Nietzsche, qui fut achevé en 1888, c'est-à-dire juste avant son déclin intellectuel dû à la maladie. Ce texte de Nietzsche se veut une critique virulente du christianisme. L'entreprise du philosophe sort de l'ordinaire puisque ce dernier ne s'adonne pas à une critique des dogmes de la foi chrétienne, qui ne sont plus compatibles avec le savoir rationnel, mais critique plutôt les valeurs morbides que cette religion promeut³⁵. Le but de cet article sera de présenter la pensée de Nietzsche à propos de la religion chrétienne, à la lumière de deux thèmes qui sont récurrents dans sa philosophie, c'est-à-dire la vie et le nihilisme. L'*Antéchrist*, en tant que critique du christianisme, est le texte le plus adéquat pour présenter le lien qu'il y a dans la pensée de Nietzsche entre le christianisme et la vie, et de même pour le nihilisme. Cet article se bornera donc à étudier la relation entre ces thèmes à l'intérieur de ce texte seulement, à une exception près. En effet, pour analyser de façon plus complète la relation

entre nihilisme et christianisme, il faudra également examiner brièvement l'allégorie de l'insensé qui apparaît dans *Le gai savoir* à l'aphorisme 125.

LA VIE

La vie est un concept omniprésent dans l'œuvre de Nietzsche, si bien que l'on qualifie parfois la philosophie de Nietzsche de philosophie de la vie. Par contre, il n'est pas totalement clair ce que Nietzsche désigne par le mot « vie ». Il est pertinent d'aborder les différentes significations qui peuvent être rattachées à ce mot sous la plume de Nietzsche.

Dans un premier temps, il y a l'interprétation qu'en fait Peter Pütz³⁶. Selon lui, la conception nietzschéenne de « vie » ne peut se résumer simplement par « [le] fondement et l'unité de tout ce qui existe, et qui embrasse toutes choses³⁷ ». Cette première possibilité de définition, qui apparaît sous la plume de Nietzsche, n'est pas acceptable parce qu'elle est trop vague et qu'il n'est

³⁵ Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist : Imprécation contre le christianisme*, Traduction par Henri Albert, 1894, p. 1033.

³⁶ Peter Pütz est l'auteur de l'introduction de la version de l'*Antéchrist* qui est utilisée dans le cadre de cette dissertation.

³⁷*Ibid.*, p. 1035.

pas possible de savoir hors de tout doute s'il s'agit réellement d'une notion ou simplement d'une métaphore, ou encore d'une allégorie. Une autre possibilité de définition que l'on retrouve surtout dans les fragments posthumes est que la vie est volonté de puissance. Par contre, Peter Pütz ne croit pas qu'il s'agisse d'une bonne définition, puisqu'elle serait trop restreinte et ne rendrait pas bien compte de la portée que possède la notion de « vie » chez Nietzsche. Selon lui, « Nietzsche ne peut concevoir la « vie » que sous la forme d'une

désigner la décadence ou encore des expressions comme « ruine la santé » pour désigner ce qui est néfaste. En ce sens, le concept de « vie » devrait être compris au sens plus biologique, c'est-à-dire nos sensations, notre vécu, etc. Cette définition de la vie est intéressante pour aborder ce texte puisque la vie comprise ainsi s'oppose aux notions d'arrière-monde et de métaphysique. Ainsi, cette conception de la vie ne serait donc pas compatible avec le christianisme, qui est fondé sur le principe d'un arrière-monde.

« LA VIE ELLE-MÊME EST POUR MOI L'INSTINCT DE CROISSANCE, DE DURÉE, L'ACCUMULATION DES FORCES, L'INSTINCT DE PUISSANCE »

totalité nécessairement ouverte à laquelle on ne peut accéder que par la négation répétée des déterminations et des particularisations de toutes sortes³⁸ ». En somme, il croit que le concept de la vie chez Nietzsche à une portée générale qui s'oppose au particularisme.

Dans un deuxième temps, il est possible d'aborder le concept de « vie » comme un concept biologique. Nietzsche est très influencé par la biologie, et cela se manifeste souvent dans ses écrits lorsqu'il utilise des mots tels que « maladie » pour

Il est important de mentionner la précision que Nietzsche apporte concernant le concept de vie à l'aphorisme 6 : « La vie elle-même est pour moi l'instinct de croissance, de durée, l'accumulation des forces, l'instinct de puissance³⁹. » Cette information est utile puisqu'à partir de cette définition, il est possible d'établir ce à quoi Nietzsche accorde de la valeur, c'est-à-dire ce qui accorde de l'importance à la croissance et la force. Par conséquent, il est également possible de déterminer ce que Nietzsche critique, c'est-à-dire ce qui promeut la faiblesse. Dans la section suivante, il sera question d'analyser comment

³⁸*Ibid.*, p. 1035.

³⁹*Ibid.*, p. 1043.

Nietzsche perçoit la relation entre le christianisme et le concept de la vie tel qu'il l'entend.

LA RELATION ENTRE VIE ET CHRISTIANISME

Dans un premier temps, Nietzsche qualifie le christianisme de « religion de la pitié ». La pitié, qui est une valeur d'importance au sein de la religion chrétienne, consiste à prendre parti pour les faibles et à les protéger. En somme, la pitié leur accorde une égale valeur aux forts. Nietzsche croit que l'application de cette valeur est néfaste pour la société. Selon lui, la pitié contrevient à la loi naturelle de la sélection, qui consiste à éliminer les éléments qui sont trop faibles pour survivre par eux-mêmes et pour conserver ceux qui sont au contraire assez forts pour survivre par eux-mêmes. Donc, au lieu de laisser la société s'épurer de ses éléments faibles, la pitié effectue un renversement qui conserve ces éléments dans la vie, ce qui est hostile à la vie. Il serait plus profitable, selon Nietzsche, de laisser mourir ce qui est néfaste à la vie plutôt que de le conserver. Voici donc un premier lien entre christianisme et vie : le christianisme est hostile à la vie à cause de la pitié que la religion a à l'égard des faibles. Par la suite, Nietzsche critique le fait que la religion soit aussi déconnectée de la réalité. L'auteur va même jusqu'à

comparer le monde des rêves et le monde fictif créé par le christianisme et conclut que le monde des rêves reflète au moins la réalité, tandis que le christianisme ne fait que « la fausser, la déprécier et la nier⁴⁰ ». Cela se manifeste également dans la conception chrétienne de Dieu qui, au lieu de glorifier la vie, glorifie un au-delà fictif au détriment de la vie ici-bas. Voici un deuxième lien entre le christianisme et le concept nietzschéen de vie : le christianisme est néfaste pour la vie, car son importance est niée en faveur d'un au-delà fictif.

Dans le texte, Nietzsche compare le christianisme au bouddhisme. Cette comparaison s'avère utile pour illustrer plus précisément ce qui le dérange dans cette religion. Dans un premier temps, Nietzsche affirme que les deux religions sont des religions nihilistes, qu'elles sont décadentes, mais que le bouddhisme a plus de valeur que le christianisme. D'abord, le bouddhisme est beaucoup plus réaliste que la religion chrétienne : il lutte contre la souffrance au lieu de la promouvoir, il promeut la bonne santé et exclut l'ascétisme et les contraintes, ce qui s'oppose à ce que le christianisme propose. Il est donc évident que le bouddhisme est plus compatible avec la conception de la vie de Nietzsche que ne l'est le christianisme. De plus, le bouddhisme fait la promotion d'un idéal de perfection qu'il faut

⁴⁰*Ibid.*, p. 1051.

atteindre, tandis que le christianisme fait la promotion de valeurs pauvres et imparfaites. Ce sont plutôt les faibles qui cherchent leur salut à travers le christianisme. Nietzsche résume la différence entre les deux religions de la façon suivante : « le bouddhisme ne promet pas, mais tient, le christianisme promet tout, mais ne tient rien⁴¹. » Cette citation exprime que, pendant que le bouddhisme met la vie en valeur d'une certaine façon, le christianisme, au contraire, ruine la vie réelle en prônant la faiblesse et la souffrance au profit d'une vie fictive dans l'au-delà. En somme, ce qu'il faut retenir de cette comparaison est que la religion en tant que telle est néfaste, mais que les religions ne se valent pas toutes entre elles puisque certaines sont moins néfastes pour la vie que d'autres.

À présent, il est évident que Nietzsche se montre très critique envers le christianisme en grande partie à cause de sa conception de la vie, qui est la base de toutes les valeurs qui sont bonnes. L'aphorisme 43 commence avec un passage éclairant en ce qui concerne la relation entre la vie et le christianisme : Quand on ne place pas le centre de gravité de la vie *dans* la vie, mais dans l'« au-delà » — dans le néant, — on a enlevé à la vie son centre de gravité. Le grand mensonge de l'immortalité personnelle détruit toute raison, toute

nature dans l'instinct — tout ce qui est dans les instincts est bienfaisant, vital, tout ce qui promet l'avenir maintenant éveille la méfiance. Vivre de manière à ne plus avoir de raison de vivre, cela devient maintenant le « sens » de la vie⁴². Ce passage résume bien la relation entre la vie et le christianisme dans la pensée de Nietzsche : la religion chrétienne nuit à la vie en la dévalorisant au profit d'une vie fictive à laquelle nous aurions accès après la mort. En somme, il faut comprendre que la vie chez Nietzsche a une valeur intrinsèque et que le christianisme est définitivement mauvais parce qu'il la corrompt. Dans un autre ordre d'idées, il est intéressant de noter que la dernière phrase de la citation ci-dessus réfère au manque de raisons de vivre, et que ce manque oriente le sens de notre vie. Cela fait référence au prochain thème de la pensée de Nietzsche qui sera abordé, c'est-à-dire le nihilisme.

LE NIHILISME

Chez Nietzsche, le thème du nihilisme revient à quelques reprises. Il affirme par ailleurs qu'il vit dans une époque résolument nihiliste et décadente. Quand il aborde le nihilisme, Nietzsche apporte quelques nuances. Il fait distinction entre deux types de nihilisme : il y a le nihilisme actif et le

⁴¹*Ibid.*, p. 1075.

⁴²*Ibid.*, p. 1076.

nihilisme passif. Le nihilisme actif n'est pas une mauvaise chose en soi, puisqu'il permet de contester le sens de la vie et de reconstruire par soi-même son propre sens. Le nihilisme actif est donc créateur. Le nihilisme passif est un nihilisme destructeur qui a pour but seulement de dévaluer la vie, il n'est donc pas créateur. Nietzsche fait cette distinction puisqu'il croit que le nihilisme actif est bon puisqu'il est créateur tandis que le nihilisme passif est mauvais puisqu'il va contre nos instincts qui sont naturellement portés vers la vie. Dans le texte *l'Antéchrist*, Nietzsche aborde la question du nihilisme en rapport avec la religion, puisque celle-ci fait plutôt la promotion d'un nihilisme passif.

LA RELATION ENTRE NIHILISME ET CHRISTIANISME

Dans l'aphorisme 6 de *l'Antéchrist*, Nietzsche affirme que « des valeurs de déclin, des valeurs nihilistes, règnent sous tous les noms les plus sacrés⁴³ ». Il y a donc selon Nietzsche des valeurs décadentes (c'est-à-dire qui vont à l'encontre de l'instinct de vie) qui sont acceptées comme bonnes parce qu'elles sont endossées par la religion chrétienne. De ces valeurs nihilistes, on retrouve par exemple la pitié. Aux yeux du christianisme, la pitié est une valeur à connotation très positive, alors qu'en fait elle ne fait que propager la faiblesse.

Nietzsche en dira même que « la pitié, c'est la pratique du nihilisme⁴⁴ ».

De plus, Nietzsche croit qu'il est pertinent d'analyser le développement de la religion chez les juifs pour mieux comprendre le christianisme. Cette religion s'est développée de façon réactive à partir d'un ressentiment. Dans le but de justifier leur position désavantagée, ils firent un renversement des valeurs naturelles et décidèrent de valoriser les valeurs opposées. Par exemple, la force et la domination du plus fort sont des valeurs naturelles ; les juifs décidèrent que ce qui devrait être valorisé serait plutôt la faiblesse, et ainsi de suite pour toutes les valeurs qui valorisaient la vie. Ce renversement des valeurs est donc pertinent dans l'analyse du concept de nihilisme, puisqu'il explique comment la religion a été amenée à considérer des valeurs nihilistes meilleures que des valeurs prônant la vie.

Dans un autre ordre d'idées, certains indices du texte nous laissent croire que le christianisme est porteur d'un nihilisme passif. En effet, dans l'aphorisme 52, Nietzsche affirme que le christianisme n'est pas compatible avec l'épanouissement intellectuel, n'acceptant aucunement le doute ou les connaissances scientifiques. En ce sens, il est possible de dire que

⁴³*Ibid.*, p. 1044.

⁴⁴*Ibid.*, p. 1044.

le christianisme va à l'encontre d'un nihilisme actif, puisque le nihilisme actif consiste à détruire pour mieux reconstruire. Par contre, cela n'est pas possible si la religion a pour effet d'abrutir les croyants en leur débarrassant de tout esprit critique. Le christianisme est donc une religion qui promeut un nihilisme passif, puisqu'elle fait la promotion d'un rejet de la vie et décourage la remise en question, laissant les individus démunis intellectuellement et malades.

Dans le cas présent, il est pertinent de sortir du texte pour mieux analyser la relation entre christianisme et nihilisme. En effet, une analyse visant à démystifier la relation entre ces deux concepts serait incomplète si l'on ne mentionnait pas la mort de Dieu. Nietzsche illustre ce concept grâce à une mise en scène fictive dans laquelle un insensé va sur la place publique annoncer que non seulement Dieu est mort, mais que ce sont nous, les gens de ce monde, qui l'avons tué. Les gens se moquent alors de l'insensé, qui dit par la suite qu'ils ne sont pas prêts à entendre cette nouvelle. Dans cette allégorie, il est possible de supposer que Nietzsche se présente comme l'insensé qui annonce la mort de Dieu. L'important, par contre, est de cerner ce qu'il veut dire par « la mort de Dieu ». Nietzsche parle bien sûr de la mort du Dieu chrétien, mais plus précisément, la mort des valeurs

transcendantes qu'il portait et qui ordonnaient notre vie. En quelque sorte, la mort Dieu symbolise la disparition de nos points de repère qui servaient à orienter le sens de notre vie. Selon Nietzsche, cette perte de repère mène inévitablement au nihilisme, puisqu'il n'y a plus d'indication claire à savoir quoi faire de nos vies et les sens qu'elles devraient avoir⁴⁵. Cet aspect de la pensée de Nietzsche est intéressant, car il permet de marquer une nuance : se débarrasser du christianisme, qui propage des valeurs nihilistes, est une bonne chose. Par contre, ce rejet n'a pas que du bon, puisqu'on n'échappe pas nécessairement au nihilisme même si l'on se débarrasse de la religion.

Dans un premier temps, il a été question de la conception de la vie de Nietzsche et du lien entre le christianisme et la vie. Il s'avère que la vie, source sûre de toutes les bonnes valeurs, soit ce sur quoi il faut se baser pour juger de la valeur d'une religion. Il est donc possible d'admettre que ces deux thèmes sont liés puisque la vie peut occuper une fonction évaluative. Cela est mis en évidence quand il compare le christianisme et le bouddhisme. Nietzsche admet que le bouddhisme vaut mieux que le christianisme, puisqu'il ne promeut pas la dépréciation de la vie. Nietzsche affirme que le christianisme et le bouddhisme sont des religions décadentes, mais qu'elles ne s'équivalent pas. Il

⁴⁵ Philippe GAUDIN, *La religion de Nietzsche*, Paris, Édition de l'atelier, 2008, p. 85-100.

explique bien pourquoi elles ne s'équivalent pas, mais il aurait été pertinent d'expliquer en quoi ces deux religions sont décadentes, ce qui aurait permis de mieux comprendre sa critique de la religion en général et pas seulement en faire une critique du christianisme. Par la suite, il a été question du rapport entre le christianisme et le nihilisme, et il a été dégagé que la pensée de Nietzsche est plus complexe que l'on pourrait se l'imaginer à première vue. En effet, bien que le christianisme est une religion comportant des valeurs nihilistes, il ne suffit pas de s'en débarrasser pour s'éloigner du nihilisme. Le nihilisme guette aussi l'après-christianisme à cause de la perte de sens occasionnée par la perte des repères transcendants. Par contre, selon Nietzsche, le véritable nihilisme s'autodétruit, c'est-à-dire qu'il faut le surmonter pour en arriver à un stade supérieur de création de ses propres valeurs, ce qui n'était pas possible à l'intérieur du christianisme.

BIBLIOGRAPHIE

- GAUDIN, Philippe. *La religion de Nietzsche*, Paris, Édition de l'atelier, 2008, 142 pages.
- NIETZSCHE, Friedrich. *L'Antéchrist : Imprécation contre le christianisme*, Traduction par Henri Albert, 1894, 69 pages.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, 379 pages.

LE SUBLIME CHEZ KANT

par William-Philippe Girard

Emmanuel Kant aborda d'abord la question du sublime dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* « à la manière d'un observateur plutôt que d'un philosophe⁴⁶ ». Ce n'est que plus tard dans sa vie qu'il réexamina avec rigueur philosophique ce sujet, dans sa *Critique de la faculté de juger*⁴⁷, qui est vue comme la suite de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*, qui sont ses deux autres ouvrages majeurs. Même si la notion de sublime est étroitement liée à la notion de beau, nous évacuerons de notre texte la seconde pour ne garder que la première. De plus, c'est l'analyse philosophique de sa *Critique de la faculté de juger* qui nous intéressera le plus ici, bien que les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* nous seront tout de même utiles dans le premier paragraphe de la première partie de notre texte, à titre de définition introductive du sentiment de sublime. Il est à noter que nous ne prétendons pas dans ce texte ajouter quoi que ce soit à l'immense pensée qu'est celle de Kant. Bien au contraire, nous cherchons plutôt à

reformuler avec humilité les pensées de cet auteur concernant le sublime afin de rendre plus accessible cette notion à un lectorat moins familier à la lecture de ce philosophe. Il se peut que parfois, les expressions utilisées par Kant ne soient tout simplement pas reformulables, nous espérons donc que le lecteur nous pardonnera nos limites. Dans un premier temps, nous donnerons une définition générale du sublime. Nous examinerons, dans un second temps, le cas plus précis du sublime mathématique. Après coup, c'est le sublime dynamique qui sera l'objet de notre analyse. Ensuite, nous déterminerons en quoi le sublime peut s'ouvrir à des finalités d'ordre moral. Finalement, pour faire suite au sujet de l'aspect moral du sublime, nous verrons en quoi l'enthousiasme nous paraît lui aussi sublime.

DÉFINITION GÉNÉRALE DU SUBLIME

Dans ses *Observations*, Kant décrit un sentiment délicat qui est de nature double : le sentiment du

⁴⁶ Emmanuel Kant. *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduit par Roger Kempf, 2^{ème} édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 17.

⁴⁷ Ouvrage également traduit par *Critique du jugement*

beau et le sentiment du sublime. Ces deux sentiments sont donc analogues. Tandis que le beau charme, le sublime émeut. Le sublime est de diverses sortes : *le sublime terrible s'accompagne de tristesse ou d'effroi, le sublime noble d'une tranquille admiration et le sublime magnifique d'une beauté auguste.*

Le sublime est un sentiment qui fascine l'esprit

duquel la faculté de ressentir du plaisir est mise en application.

Un objet peut être informe et provoquer le sentiment de sublime s'il nous fait nous représenter l'absence de limites (infinité) dans sa totalité. La satisfaction de ce sentiment est liée à la

LE SUBLIME EST UN SENTIMENT QUI FASCINE L'ESPRIT HUMAIN ET QUI LUI PROCURE DU PLAISIR.

humain et qui lui procure du plaisir. Il suppose la satisfaction d'un jugement de réflexion qui ne se rapporte ni aux sens ni à des concepts déterminés, mais bien à des concepts indéterminés. Cette satisfaction se crée dans la liaison à l'intérieur d'une intuition donnée entre la faculté de présentation (imagination) et la faculté de former des concepts propres à la raison. Même si le jugement de réflexion qu'implique le sentiment de sublime est particulier, celui-ci s'attribue une valeur universelle à l'égard de chaque sujet et ceci sans prétendre arriver à une connaissance de l'objet. Ce jugement est appelé réfléchissant, parce qu'il suppose la réflexion du sujet sur le fonctionnement de son esprit. Puisque le général n'est pas donné, il doit être trouvé à partir du particulier. Le jugement réfléchissant influence le jugement esthétique

représentation de la quantité à travers l'imagination. Nous pouvons considérer le sublime comme un plaisir indirect de l'imagination qui se nourrit du sentiment de privation des forces vitales suivi du sentiment de débordement de celles-ci. L'objet qui provoque l'émotion de sublime est attirant et repoussant pour l'esprit, qui devient admiratif ou respectueux à son égard. De ce fait, le sublime est plus un plaisir négatif qu'un plaisir positif. Le sentiment du sublime excité en nous par la simple appréhension (sans raisonnement) d'un objet naturel peut se voir décuplé par l'apparence de manque de finalité de l'objet, par son aspect disproportionné pour notre représentation et par la force infligée à notre imagination.

Il n'existe pas d'objets sensibles de la nature qui sont en soi sublimes, puisque nous les saisissons comme manquant de finalité. Au contraire, le sublime est contenu dans l'esprit et ne touche que les idées de la raison. Celles-ci sont mises en mouvement et évoquées à l'esprit par l'impossibilité de les présenter adéquatement :

« On ne peut dire de l'immense océan agité par la tempête, qu'il est sublime ; le spectacle qu'il offre est horrible ; et il faut avoir son esprit fort rempli d'idées diverses, si une pareille intuition doit le disposer à un sentiment, sublime en soi, puisque l'esprit est excité à ne pas se soucier de la sensibilité, et à s'occuper d'idées d'une finalité plus haute. » (*Critique du jugement*, § 23.)

Les idées du sublime sont évoquées partout où la nature nous paraît grande et puissante. Le sublime ne nous fait découvrir aucune finalité humaine inhérente à la nature, mais nous éclaire sur la disposition de nos intuitions à ressentir une finalité qui nous est propre.

LE SUBLIME MATHÉMATIQUE

Le sublime mathématique est perçu comme grand absolument, c'est-à-dire au-delà de toute comparaison. Cette grandeur du sublime n'est pas définissable à partir d'autres mesures desquelles elle peut être comparée, mais bien à partir d'elle-même seulement. Cela ne veut pas dire pour autant que

nous ne pouvons pas comparer les choses sensibles de la nature avec le sentiment du sublime. Par celui-ci, toutes les choses sensibles paraissent petites. Nous ne pouvons nous imaginer adéquatement un objet sensible comme infiniment grand ou infiniment petit. Cependant, l'imagination est capable de se représenter l'infinité et la raison juge cette idée valable. L'opposition entre la représentation de l'infinité dans l'imagination et l'impossibilité de représentation des objets sensibles infinis fait naître le sentiment d'une faculté suprasensible en nous qui nous fait réaliser les limites de nos connaissances. Est grande absolument, et sublime, l'application du jugement réfléchissant sur la représentation de certains objets qui, bien que se mesurant à partir de l'immensité de leur seule grandeur, peuvent être comparées à des unités de mesure relevant du domaine sensible :

« Un arbre, évalué d'après la hauteur d'un homme, fournit une mesure pour une montagne ; et si celle-ci est haute d'un mille environ, elle peut servir d'unité pour un nombre exprimant le diamètre de la terre, et donner de celui-ci une représentation intuitive ; à son tour ce diamètre peut servir pour tout le système planétaire que nous connaissons ; celui-ci pour la Voie Lactée, et pour l'innombrable quantité de ces Voies Lactées, dites nébuleuses, qui constituent probablement entre elles un semblable système, et il n'y a pas ici de limites à chercher. » (*Critique du jugement*, § 26.)

Dans ce cas-ci, le sublime est présenté, non pas dans la grandeur des objets, mais dans la

progression elle-même, qui conduit à des unités toujours plus grandes. Cette progression amène l'imagination à penser l'infinité.

LE SUBLIME DYNAMIQUE

Le sublime est dynamique quand la nature considérée puissante par le jugement esthétique n'a aucun pouvoir sur nous. Sous un rapport dynamique, la nature est jugée par nous comme objet de crainte. Or, ce n'est pas parce que la nature paraît terrible qu'il faut nécessairement en avoir peur. Si nous avons réellement peur d'un objet de la nature, nous ne pouvons pas juger de sa sublimité, car qu'il ne peut y avoir de plaisir ressenti dans une situation où nous voulons fuir l'objet qui inspire la crainte. Pour être en mesure de

quand même supérieurs à elle et indépendants d'elle, car notre humanité ne peut être abaissée par la nature. Cette dernière n'est pas jugée sublime parce qu'elle est terrible, mais plutôt parce qu'elle rend négligeables les préoccupations de la quotidienneté et qu'elle éveille en nous le sentiment d'une force pouvant résister sa puissance. Cette force de l'être humain réside dans la personnalité propre à chaque individu, dans ses principes suprêmes et dans la destination à laquelle chacun aspire. Le plaisir que nous ressentons dans le sentiment de sublime est lié surtout à la destination de notre faculté spirituelle que nous nous découvrons et que nous nous devons de développer.

Le sentiment religieux peut être sublime. La plupart des croyants et des religions représentent

CETTE DERNIÈRE N'EST PAS JUGÉE SUBLIME PARCE QU'ELLE EST TERRIBLE, MAIS PLUTÔT PARCE QU'ELLE REND NÉGLIGEABLES LES PRÉOCCUPATIONS DE LA QUOTIDIENNETÉ ET QU'ELLE ÉVEILLE EN NOUS LE SENTIMENT D'UNE FORCE POUVANT RÉSISTER SA PUISSANCE.

juger correctement de la sublimité d'un objet de crainte, nous devons être en sécurité. Étant protégés de la nature, nous ressentons en nous-mêmes un certain pouvoir de résistance face à la puissance de celle-ci. Nous avons conscience que même si elle avait le dessus sur nous, nous serions

Dieu comme un être terrible qui manifeste sa colère à travers des événements naturels comme l'orage, la tempête ou le tremblement de terre. Or, l'attitude de soumission et d'impuissance adoptées par ces croyants face à Dieu ne permet pas d'adopter un jugement esthétique adéquat sur la sublimité de la

religion. Nous ne pouvons pas admirer la puissance de Dieu si nous méritons d'être punis à cause de nos pensées impures. Il nous faut avoir une pensée droite et en conformité à la volonté de Dieu pour pouvoir admirer la puissance de Dieu et y voir du sublime sans craindre la punition divine. Les religions qui ne permettent pas à l'esprit de contempler sereinement la divinité et de la juger librement sont en fait des superstitions qui ne méritent pas d'être appelées religions.

LE SUBLIME ET LA MORALITÉ

Nous ne pouvons pas nous attendre à ce que les autres, en observant un objet de la nature qui nous paraît sublime, ressentent aussi le sentiment de sublime. Il nous semble nécessaire, pour pouvoir porter des jugements sur le sentiment de sublime, de posséder une culture développée des sentiments esthétiques et des facultés de connaître. Or, il serait faux de croire que la culture et les conventions d'une société sont à l'origine du sentiment de sublime. Ce dernier prend plutôt racine dans la nature humaine et dans notre disposition au sentiment moral (idées pratiques).

La loi morale, qui exerce en nous sa puissance sur tous les mobiles de l'âme qui la précèdent, est l'objet d'une satisfaction intellectuelle pure et inconditionnée. Cette

puissance se révèle à nous esthétiquement seulement à la condition de se priver au profit de la liberté intérieure. Cela nous fait découvrir la profondeur de cette faculté suprasensible de laquelle résulte des conséquences infinies. Au point de vue esthétique, la satisfaction, négative, est contraire à l'intérêt des sens, tandis qu'au point de vue intellectuel la satisfaction est positive et liée à un intérêt. Ce faisant, le bien intellectuel, qui est une fin en soi (bien moral), doit être représenté esthétiquement comme sublime puisqu'il éveille un sentiment de respect et parce que la nature humaine s'y attache par la violence que fait la raison à la sensibilité. De même, nous représentons ce que nous nommons sublime, dans la nature extérieure et dans la nature intérieure (certaines affections), comme une puissance de l'esprit qui s'élève grâce aux principes moraux au-dessus des barrières de la sensibilité.

LE SUBLIME ET L'ENTHOUSIASME

S'appelle « enthousiasme » l'idée du bien accompagnée par une affection. Cette disposition nous paraît sublime au point que rien de grand ne pourrait s'accomplir sans elle. Toute affection est aveugle dans le choix de sa fin ou dans l'accomplissement de cette dernière si c'est la raison qui la détermine. Cela est dû au fait que les affections nous rendent impropres à nous

déterminer par des principes moraux issus de la réflexion et à satisfaire ainsi la raison. Au point de vue esthétique, l'enthousiasme est sublime puisqu'il s'offre comme un élan d'énergie produit par des idées, bien plus puissant et durable que n'importe quelle représentation sensible. Toutes les affections comme la colère ou le désespoir inspirant la révolte, qui sont du genre énergique (éveillant la conscience de nos forces à vaincre toute résistance) sont sublimes esthétiquement. Au contraire, ne sont pas sublimes toutes les émotions qui relèvent du pathétique, du larmoyant, de la « sensiblerie » et ainsi donc de tout ce qui rend quelqu'un inapte à la fermeté des principes moraux et à la dignité humaine.

Bien que le sublime soit vu comme abstrait en vertu de sa vision négative de la sensibilité, cela n'enlève rien à sa grandeur. L'imagination, n'ayant pas à se soucier des bornes du sensible, se sent illimitée devant cette abstraction qui se présente comme l'infini. Il en est pareillement quand l'imagination touche à la moralité, où elle s'élève jusqu'à l'enthousiasme. Cela ne signifie pas qu'elle devienne fanatisme, c'est-à-dire qu'elle ne tombe pas dans l'illusion de voir quelque chose au-delà des bornes de la moralité. Au contraire, la loi morale est un principe suffisant de détermination. L'enthousiasme permet à l'imagination de se déchaîner de manière saine tandis que le fanatisme dérègle l'imagination.

D'un autre côté, de manière étrange, l'absence d'affections d'un esprit qui ne suit que ses principes moraux est d'une sublimité plus haute encore, car elle satisfait la raison pure. Il y a seulement cet état d'esprit qui se nomme « noble », mais le terme peut aussi s'appliquer à des choses :

« Par exemple des édifices, un vêtement, une manière d'écrire, une certaine attitude corporelle, etc... quand elles excitent moins l'*étonnement* (affection résultant de la représentation d'une nouveauté dépassant notre attente) que l'*admiration* (étonnement qui demeure à la cessation de la nouveauté). » (*Critique du jugement*, Remarque générale concernant l'exposé des jugements esthétiques réfléchissants)

Les choses sont nobles quand les idées dans leur présentation s'accordent sans intention et sans art, ce qui nous donne une satisfaction esthétique.

Comme nous avons vu, bien que les choses de la nature ne puissent pas être elles-mêmes sublimes, elles sont tout de même disposées à nous apparaître comme si elles l'étaient, dans une grandeur et une puissance infinies. Confrontés à une telle démesure, il nous serait facile de sombrer complètement dans la terreur. C'est plutôt le contraire qui se produit. Ne se laissant pas impressionner par ses sentiments, c'est la raison qui est ici triomphante. La nature, se pensant à travers l'homme, ne craint pas sa propre toute-puissance si elle sait ce dernier en sécurité. L'âme humaine

semble s'élever vers les hauteurs, s'éloignant de la sensibilité du corps et se rapprochant, sans pouvoir les apercevoir, de principes moraux desquels la nature humaine est guidée. Ce n'est pas la satisfaction sensorielle qui s'accomplit grâce au sentiment de sublime. Les plaisirs de l'intellect prennent alors toute leur ampleur. Même si pour Kant le sentiment de sublime provient principalement de la nature humaine et de sa disposition à la moralité, nous pensons que le genre humain gagnerait certainement aujourd'hui à cultiver le sentiment du sublime à travers la culture. Nous aurions alors fort probablement une société plus juste d'un point de vue moral. Cela dit, nous devrions pour ce faire encourager les gens à sortir de leurs intentionnalités quotidiennes afin qu'ils puissent prendre le temps de développer une certaine sensibilité, propre à recevoir les idées esthétiques.

BIBLIOGRAPHIE

- KANT, Emmanuel. *Critique du jugement*, traduit par J. Gibelin, 4^{ième} édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1960, 279 p. (Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », n° 9948).
- KANT, Emmanuel. *Le jugement esthétique*, textes choisis et traduits par Florence Khodoss, 3^{ième} édition, Paris, PUF, 1966, 114 p. (Coll. « Les grands textes », n° 29 184).
- KANT, Emmanuel. *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduit par Roger Kempf, 2^{ième} édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, 84 p. (Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », n° 156-88).
- VAYSSE, Jean-Marie. *Dictionnaire Kant*, 1^{ère} édition, Paris, Éditions Ellipses, 2007, 192 p.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Le vocabulaire de Kant*, 1^{ère} édition, Paris, Éditions Ellipses, 2010, 129 p.

PISTE DE COMPRÉHENSION DE L'ÉCHEC DU MARXISME D'UN POINT DE VUE PRAGMATISTE

par Félix Milette

Étudier Karl Marx au XXI^e siècle, après la montée, les horreurs et la chute du bloc soviétique et – surtout – l'absence de révolution prolétarienne durable dans les pays industrialisés fait se heurter quiconque s'attelant à la tâche à un malheureux constat : Marx s'est trompé. Jouant avec le couteau à double tranchant qu'est définir sa démarche comme une « science », le philosophe allemand doit soumettre ses théories à la méthode hypothético-déductive des sciences expérimentales, au sein de laquelle la confirmation des prédictions résultant de l'hypothèse constitue l'étape-clé pour prouver cette dernière. *Grosso modo*, l'hypothèse de Marx est que l'histoire est mue par l'action de la lutte des classes et chemine, d'une manière dialectique héritée de Hegel, vers une fin inévitable. Cette fin, qui constitue par le fait même la grande prédiction de la théorie marxienne, est l'avènement d'une société sans classes prenant la forme du communisme. Étant donné que Marx l'annonçait comme prochaine au XIX^e siècle et que nous sommes toujours dans « l'ère bourgeoise » plus de cent cinquante ans plus tard, on peut

admettre cette théorie comme fautive, n'ayant survécu à l'étape cruciale de la démonstration.

Comme le présent texte n'en est pas un de philosophie politique, nous ne nous intéresserons pas plus à cet aspect de la question, ni aux alternatives possibles qui s'offriraient à nous aujourd'hui pour repenser certains points-clés chez Marx toujours d'actualité (les contradictions internes du capitalisme, ses idées sur l'aliénation, etc.), ni même aux failles de sa théorie. Il sera plutôt question ici d'une tentative de compréhension partielle, à partir de la conception de la vérité du pragmatisme de Charles Sanders Peirce et William James, de l'échec du marxisme⁴⁸ à mobiliser les masses et les classes populaires. Pour ce faire, nous prendrons, indifféremment de nos propres positions, l'optique marxiste, accepterons (méthodiquement) les vérités qu'elle proclame, tout cela dans le but de montrer comment, même en pensant au sein du marxisme, convaincre les masses était une entreprise à la réussite plus qu'improbable au mieux, sinon vouée à l'échec.

⁴⁸ Nous emploierons le terme « marxisme » et son adjectif « marxiste » lors de ce texte et non le qualificatif « marxien », car nous référerons plus à l'échec des groupes actifs inspirés de

Marx qu'à celui de Marx lui-même. Le fait que la pensée marxiste possède un système plus « immuable » et définitif que la pensée marxienne sert également notre propos.

Car il y a bien dans le marxisme, malgré le fort déterminisme des conditions économiques et le faible pouvoir des simples idées selon le matérialisme historique et dialectique, une réelle volonté de faire *prendre conscience* à la classe ouvrière de sa situation telle qu'analysée par Marx et établie en doctrine par le marxisme – sans quoi il n'y aurait eu aucune activité de propagande marxiste lors du dernier siècle et demi, mais seulement des intellectuels passifs attendant les bras croisés l'inévitable révolution. Concrètement, ce projet consiste à remplacer l'idéologie libérale ou bourgeoise, dominante au XIXe et aujourd'hui encore, par une contre-idéologie révolutionnaire fondée sur les idées de Marx et Engels. Par « idéologie », nous entendons un système de vérités cohérentes entre elles justifiant le capitalisme ou le communisme en tant que modes de production : selon le marxisme, c'est le ciment qui sert à figer l'ordre social en place. L'idéologie à renverser en est une fondée sur la propriété privée et la liberté complète des individus, considérés comme des atomes séparés en quête d'intérêts et de profits, alors que l'idéologie nouvelle se fonde sur la propriété publique des moyens de production, ce qui limite la liberté économique des individus, qui sont considérés d'abord et avant tout comme des êtres essentiellement sociaux; la doctrine libérale encourage la méritocratie et la résolution de conflits par le commerce pacifique entre individus, tandis que la doctrine marxiste prône un déterminisme

atténuant, voire supprimant la notion de mérite, ainsi que la résolution de conflits par une révolution violente; la première est patriarcale et valorise la famille, alors que la seconde nie la famille et souhaite sa destruction; etc. Nous nous arrêterons ici, car l'objectif n'est pas d'établir une liste exhaustive des différences principielles ou conséquentielles des deux systèmes de vérités; ce que nous cherchons simplement à montrer, c'est qu'ils *diffèrent* fondamentalement. Il est excessivement difficile de concilier certains éléments de l'un avec certains éléments de l'autre sans ne le faire que superficiellement.

Substituer l'idéologie dominante par l'idéologie marxiste dans la tête des hommes et des femmes de la classe ouvrière constitue néanmoins une entreprise réalisable (non sans demeurer colossale) si l'on considère qu'absolument, nos idées sont vraies, et que les idées anciennes sont fausses tout aussi absolument. On peut alors convaincre quiconque étant rationnel et se montrant de bonne foi par la simple argumentation, en lui démontrant la fausseté des idées bourgeoises et la vérité de nos idées. On procède à une sorte de table rase comparable à l'état dans lequel Descartes se trouve après avoir douté de tout, un terrain vierge sans vérités admises ni préjugées, terrain propice à la reconstruction de l'édifice de la pensée.

Or, cette manière de concevoir les choses n'est pas la seule, et concevoir la dynamique entre un sujet conscient et la vérité autrement pourrait nous éclairer en ce qui concerne l'échec de cette entreprise qui, étant déjà compliquée de prime abord, voit sa difficulté considérablement augmenter si on l'aborde comme nous le ferons à l'instant. Cette optique différente est celle du

fondées, de préjugés, etc., et c'est seulement à partir de lui que l'on peut se forger un ensemble de connaissances, que nous acquérons naturellement dès l'enfance. Par la suite, il est possible de troquer certaines vérités pour d'autres lorsque certaines posent problème (par exemple : en découvrant une vérité incompatible avec certains autres éléments de notre système), mais c'est uniquement possible

IL EST POSSIBLE DE TROQUER CERTAINES VÉRITÉS POUR D'AUTRES LORSQUE CERTAINES POSENT PROBLÈME (PAR EXEMPLE : EN DÉCOUVRANT UNE VÉRITÉ INCOMPATIBLE AVEC CERTAINS AUTRES ÉLÉMENTS DE NOTRE SYSTÈME), MAIS C'EST UNIQUEMENT POSSIBLE *AU SEIN* DU BAGAGE QUE NOUS AVONS DÉJÀ, À L'INTÉRIEUR DE CELUI-CI, ET NON EN JETANT TOUT À TERRE POUR RECOMMENCER À ZÉRO.

pragmatisme, que nous observerons d'après les philosophes pragmatistes Peirce et James.

Pour Peirce, par exemple, il est impensable de procéder comme Descartes pour arriver à se construire un ensemble de connaissances; il s'agit d'une manière idéale et rationaliste de concevoir l'acquisition du savoir, mais si l'on regarde comment les choses se passent dans la vie pratique, on constate qu'il est irréalisable d'ainsi « commencer à partir de rien » pour se bâtir un édifice de vérité. Plutôt, on remarque que l'on naît dans un environnement donné qui comprend un héritage de traditions, de croyances plus ou moins

au sein du bagage que nous avons déjà, à l'intérieur de celui-ci, et non en jetant tout à terre pour recommencer à zéro.

William James, quant à lui, apporte la notion de vérité instrumentale. La vérité doit avoir, comme toute autre chose, une utilité pratique, sans quoi il serait dépourvu d'intérêt d'accumuler du savoir. Cela fait en sorte que les choses que l'on considère comme des « vérités » ne sont pas telles, dans cette optique, à cause d'un caractère absolument certain évacuant tout doute possible. Tant que les connaissances que nous avons nous servent et semblent expliquer correctement le

monde qui nous entoure, sans entrer en contradiction avec les autres vérités auxquelles nous croyons et notre expérience sensible, on peut les considérer comme vraies, et donc nul besoin ne se pose de les remettre en question.

Si l'on accepte cette conception de la vérité et de la méthode d'acquisition de cette dernière, il est intéressant de l'utiliser pour analyser l'entreprise marxiste que nous avons présentée précédemment et considérer les conséquences qu'elle implique. En premier lieu, dans une optique marxiste, on pourrait affirmer que le bagage de vérités fondamentale duquel nous héritons en grandissant correspond, dans l'ère actuelle, à l'idéologie bourgeoise. Il serait fort difficile à chacun d'entre nous de trouver le moment exact où il a commencé à croire en la liberté individuelle, en la propriété privée, en la famille, au mérite, etc., car ces vérités se sont ancrées en nous de manière presque inconsciente, de façon subtile, dans les premières années de notre vie. Évidemment, il est possible de se départir de certaines de ces valeurs avec le temps, voire de toutes, mais seulement à cause de circonstances particulières : un grand intérêt pour des philosophies anticapitalistes, la fréquentation de gens aux idées différentes, le côtoiement de milieux politiques de gauche, syndicaux, révolutionnaires, etc. Si aucun contexte de la sorte ne se présente à nous, il est hautement probable que nous conservions toute notre vie la majorité de

nos idées de base, comme elles ne posent pas un problème entre elles.

Comme l'idéologie communiste comprend, comme nous l'avons exposé plus tôt, des vérités fondamentales aux antipodes des vérités fondamentales bourgeoises, les marxistes se retrouvent avec une difficulté inouïe : la tâche de remplacer complètement, chez la plus grande proportion possible de la population ouvrière, un système de vérité complet par un autre. Nous avons vu que suivant cette conception de l'acquisition du savoir, il est impossible de jeter par terre un bagage complet de connaissances pour recommencer à neuf; il est seulement possible d'en modifier quelques aspects progressivement. Dans un contexte de mobilisation révolutionnaire pour provoquer un changement politique radical imminent, on peut s'imaginer combien la chose est titanesque.

La notion de vérité instrumentale joue ici un rôle important. Les vérités « bourgeoises » nous apparaissent comme fonctionnelles et efficaces, étant donné qu'elles expliquent convenablement le monde dans lequel nous vivons, nous aident à prendre des décisions concernant nos actions, et ont permis à nos parents et grands-parents de vivre sans difficulté majeure. Certes, nous reconnaissons qu'il est faux de croire que cette idéologie, si l'on pense selon Marx, ne pose absolument *aucun*

problème : elle plonge les prolétaires dans une vie de misère, engendre une aliénation envers notre essence humaine, contient des contradictions économiques internes, etc. Cependant, outre la misère, ce ne sont pas des problèmes qui apparaissent clairement et directement dans la vie pratique; ils découlent de réflexions philosophiques, historiques ou économiques qui demandent un certain niveau d'érudition, chose qu'on peut difficilement espérer chez les masses prolétariennes. La question qui se pose ici est donc la suivante : les problèmes découlant des vérités bourgeoises qui surgissent dans la vie quotidienne des ouvriers et ouvrières sont-ils supérieurs au problème qui serait causé par la perte totale de repères en matière de connaissance, elle-même causée par l'abandon de l'idéologie bourgeoise?

Il faut donc, pour remplacer cette idéologie dominante par une nouvelle, deux conditions :

(a) Que l'ancienne idéologie pose des problèmes pratiques concrets au prolétariat, et que la nouvelle offre des solutions concrètes à ces problèmes;

(b) Que le prolétaire chez qui on cherche à changer l'idéologie soit prêt à abandonner le système de vérités qu'il a depuis toujours pour le guider à travers la vie pratique, pour en adopter un nouveau qui lui serait plus convenable.

La première condition peut être relativement simple à remplir. Des marxistes

pourraient expliquer à l'aide d'arguments en quoi le système bourgeois est problématique dans la vie des ouvriers, et ainsi considérer qu'il serait préférable pour ces derniers d'adopter la théorie marxiste du monde. Cependant, nous avons vu plus tôt qu'on ne peut prendre conscience de beaucoup des problèmes en question que par un travail intellectuel d'un certain niveau, ce qui complique les choses. Pour le deuxième critère, si on se réfère à Peirce, il est beaucoup plus difficile à atteindre, pour ne pas dire impossible. En tout cas, le travail pour y arriver doit être très long, car on ne peut que remplacer certains éléments par d'autres progressivement, peu importe la volonté qu'on y met. Tout être humain a besoin de fondements, de vérités premières auxquelles s'accrocher, et ne peut les rejeter en bloc en claquant des doigts. Qui plus est, la volonté de le faire doit être plus grande que la volonté de conserver lesdits fondements, ce qui serait pour le moins étonnant. La considération de ces deux conditions nous pousse vers la thèse de ce texte : le projet du marxisme de convaincre les masses était, peu importe les vérités qu'il professait, incroyablement difficile.

Ce point de vue sur la chose semble nous aider à comprendre les échecs de la pensée de Marx, mais il explique tout aussi bien ses succès. Beaucoup de changements inspirés par les idées marxistes ont eu lieu dans de nombreux pays à travers le monde au XXe siècle, et ils furent

généralement de nature soit politique, soit intellectuelle.

L'impact intellectuel de Marx dans les milieux universitaires des années soixante et soixante-dix, par exemple, fut grand : on ne jurait que par des penseurs marxistes, comme Althusser, et les campus des universités étaient peuplés de groupuscules révolutionnaires se réclamant des idées de Marx, Engels, Lénine, Mao, etc.⁴⁹ Le développement et l'essor des sciences humaines au dernier siècle sont aussi en grande partie dus à l'influence de Marx, qui donna des bases longtemps utilisées, par exemple, en sociologie ou en économie politique. Pour commenter cet impact intellectuel à partir de ce que nous avons dit plus tôt, on peut émettre la remarque qu'il s'agit d'un milieu en marge de la « vie pratique », où les gens sont prêts à bousculer leurs idées préconçues, et consacrent pour beaucoup leur vie à la connaissance; cela permettrait d'expliquer en quoi le marxisme réussit à convaincre là et non du côté des masses. De plus, pour des individus consacrant la majorité de leur temps à tenter d'établir un système solide de connaissances, le marxisme apparaissait comme quelque chose de séduisant, étant donné qu'il a réponse à presque tout et se veut totalisant. Même au niveau des idées, ce système de pensée offrait une solution pratique et une utilité à

quiconque cherchait à expliquer le monde dans son ensemble.

La question de l'impact politique des idées de Marx est plus intéressante pour nous, comme elle ne concerne pas une classe qui s'intéresse par définition à la connaissance elle-même : comme beaucoup de pays occidentaux étaient des démocraties au XXe siècle, ultimement, leurs décisions furent relativement prises par l'ensemble de la population, qu'elle ait un intérêt pour la connaissance en elle-même ou non. Quels impacts a eus Marx en politique? Si l'on ne prend que le Québec en exemple, bien que beaucoup des éléments qui vont suivre sont communs à bon nombre d'autres pays, on peut considérer ces événements comme étant partiellement d'héritage marxiste (tout en admettant que d'autres causes sont en jeu) : l'État-providence, l'importance des syndicats, les nombreux avantages sociaux et droits des travailleurs instaurés depuis la Révolution tranquille, le système de santé public, la nationalisation de ressources naturelles comme l'hydroélectricité, le projet d'un système d'éducation gratuit de la maternelle à l'université

⁴⁹ Conférence de Serge Cantin portant sur le *Marx* de Michel Henry, le 11 avril 2016, à l'UQTR.

qui perdura jusqu'à la montée du néolibéralisme, etc.

Il y a un caractère commun qui se dégage de tous ces événements : il s'agit toujours de *réformes*. On peut dire que Marx a bien montré du doigt et expliqué certains problèmes qu'un capitalisme non contenu et laissé à lui-même engendrait. On offrit des solutions à certains de ces problèmes, mais sans quitter le libéralisme dans ses bases fondamentales, et sans abandonner les vérités essentielles de l'idéologie bourgeoise. Il fallait que

disons pas ici que c'est la même loi qui gouverne l'esprit au niveau de ses connaissances et les États au niveau de leurs lois, mais le parallèle peut être intéressant à faire. Mais peu importe en réalité, comme le vote d'une loi doit débiter par l'adoption d'une vérité dans l'esprit de celui qui la vote; les lois d'un État démocratique dépendent, quelque part, des croyances de ses citoyens.

Le marxisme n'a pu récolter des succès que sous la forme de réformes dans le Bloc de l'Ouest, mais qu'en est-il de la réussite des révolutions

IL Y A UN CARACTÈRE COMMUN QUI SE DÉGAGE DE TOUS CES ÉVÉNEMENTS : IL S'AGIT TOUJOURS DE *RÉFORMES*. ON PEUT DIRE QUE MARX A BIEN MONTRÉ DU DOIGT ET EXPLIQUÉ CERTAINS PROBLÈMES QU'UN CAPITALISME NON CONTENU ET LAISSÉ À LUI-MÊME ENGENDRAIT.

les modifications politiques ne bouleversent pas le système intégralement : nous ne sommes pas allés jusqu'à abandonner la propriété privée ou le libre marché, par exemple. De la même manière qu'on ne peut pas jeter un système de connaissances à terre pour recommencer à nouveau, mais qu'on peut modifier certains éléments progressivement, les États occidentaux ne furent pas renversés par une révolution, mais adoptèrent un grand nombre de réformes qui leur permirent à la fois de régler certains problèmes internes et de se solidifier dans l'ensemble, présentant moins de failles. Nous ne

soviétique, chinoise ou cubaine? Cela ne constitue-t-il pas une preuve allant contre ce que nous défendons dans ce texte? Le constat qui s'impose dès que l'on se penche, même superficiellement, sur l'histoire de chacune de ces révolutions indique le contraire : aucune de ces révolutions ne fut réellement « populaire ». Toujours il s'agit d'une élite, une avant-garde révolutionnaire qui se chargea de prendre le pouvoir au nom des masses, possédant l'appui relatif de celles-ci surtout grâce à des questions précises (pour la révolution d'Octobre, pensons à celle de la Première Guerre

mondiale, à laquelle les bolcheviks proposaient de mettre un terme). L'idée de la nécessité d'une avant-garde composée de révolutionnaires professionnels pour accomplir la révolution est d'ailleurs l'une des principales idées qu'apporta Lénine au marxisme. Ce que nous pouvons en conclure, c'est que ces révolutions ne prouvent rien contre notre point, voire semblent aller dans le même sens que lui.

En gardant en tête les notions pragmatistes présentées précédemment, on peut comprendre pourquoi le marxisme est moins populaire que jamais de nos jours. Certes, il y a l'effondrement des systèmes politiques communistes, symbolisé par la chute du mur de Berlin en 1989 qui en est la cause principale, mais on peut également remarquer une baisse d'adhésion aux idées marxistes proportionnelle à l'amélioration des conditions de vie des classes moyenne et populaire. Comme il est de plus en plus aisé de penser au sein de l'idéologie bourgeoise sans constater d'impacts négatifs dans notre vie, donc sans rencontrer de problèmes, le besoin de la remettre en question diminue radicalement : pas de problèmes, pas de nécessité de trouver des solutions. Cela confirme l'idée que même si l'on considère les vérités marxistes comme des vérités absolues, il n'y a chez les gens aucun désir réel d'avoir comme connaissances des vérités qui soient « absolues » ; seules les vérités pratiques comptent, et pratiquement, le monde occidental

capitaliste se porte bien dans son ensemble (en tout cas, bien moins misérablement qu'à l'époque où vivait Marx).

Cela vient clore nos réflexions sur le sujet. Nous rappelons que ce qui fut présenté dans ce texte n'est qu'une hypothèse, une voie de compréhension de la problématique, et qu'il pourrait être intéressant de s'y attarder plus longuement en analysant méthodiquement les faits, les données et les statistiques qui se rapportent à l'objet de notre étude. Nous insistons sur le fait que nous reconnaissons les autres causes, parfois reliées à notre idée, parfois non, qui ont joué un rôle dans l'échec du marxisme à convaincre les masses : nature totalitaire et déshumanisante des États communistes du XXe siècle, mesures sociales diminuant les impacts négatifs du capitalisme, mondialisation permettant à l'Occident d'exploiter des travailleurs étrangers plutôt que des travailleurs locaux, propagande anti-communiste, etc.

Cependant, le pragmatisme semble concevoir la vérité (du moins, notre rapport à celle-ci) d'une manière plus juste et réaliste que les conceptions qui l'ont précédé, et si nous acceptons ses théories, il faut considérer toute entreprise de changement d'idéologie dans une population à grande échelle en prenant en compte les précieux outils d'analyse qu'il nous donne. Cette difficulté qui en résulte à convaincre le peuple de rejeter des

vérités qu'il a depuis toujours serait pertinente à incorporer aux réflexions que nous pouvons avoir sur le caractère possible d'une révolution populaire, et ainsi alimenter le débat qui oppose les révolutionnaires aux réformistes, ou encore celui sur les tactiques qui pourraient permettre une révolution (notre but ici n'est cependant pas de parler de ces questions, et nous ne tirons aucune conclusion particulière en ce qui les concerne).

À la suite de ces brèves méditations, nous pouvons néanmoins donner raison à Marx sur une chose : la lutte entre les idées, dans le cours de l'histoire, semble jouer un bien faible rôle.

BIBLIOGRAPHIE

- JAMES, W. (1968) *Le pragmatisme*, Paris : Flammarion.
MARX, K. (1982) *Philosophie*, Paris : Gallimard (coll. « Folio »).
PEIRCE, C.S. (1992) *Textes anticartésiens*, Paris : Aubier.

LA LIBERTÉ CHEZ SPINOZA

par Émile Désaulniers

La méritocratie est un concept qui caractérise les sociétés occidentales d'aujourd'hui. Ce principe valorise l'effort et le travail d'individus au sein d'un groupe. On part de l'égalité de droit entre les individus pour en arriver à une inégalité de fait par la hiérarchisation. Les normes qui découlent de cette mentalité créent un climat tendu entre les membres qui sont pris dans d'éternelles comparaisons. Le fondement de la méritocratie repose sur une conception l'être humain qui domine depuis Platon à aujourd'hui: celle de posséder la faculté de libre arbitre. Le libre arbitre se définit comme étant une capacité que l'humain aurait à agir et à penser par lui-même, sans subir d'influence quelconque dans ses décisions. Cette conception a pour conséquence de placer la responsabilité et l'effort au sommet de son échelle de valeurs. Pourtant, différents indicateurs sociologiques, psychologiques et économiques expliquent le fait que l'homme n'est pas complètement responsable de ses actions, voire très peu, en étudiant les

conditions ayant fait en sorte que chacun se situe dans sa classe sociale. Les sciences naturelles remettent elles aussi en question le fondement du libre arbitre dans le domaine de la biologie par exemple: les cellules obéissent à des nécessités et non à un commandement volontaire de la personne. On observe le même phénomène du côté des neurosciences. D'ailleurs, une autre tradition philosophique valide les avancées apportées par la science: il s'agit de la philosophie déterministe. Les déterministes considèrent que tous les phénomènes découlent de causalités, incluant des processus internes de l'être humain. Des sous-questions émergent donc sur le libre arbitre: quels sont ses fondements? Quel est son impact sur l'imaginaire collectif? Quelle est son influence sur les institutions sociales? Pourquoi cette théorie est-elle maintenue et favorisée? Nous répondrons à la dernière sous-question en affirmant qu'un des arguments qui contribuent à maintenir cette conception est l'incapacité de concevoir ce qu'est la liberté sans la présence du libre

arbitre. La liberté est en effet une des valeurs les plus importantes pour les sociétés occidentales depuis la modernité. D'ailleurs, les tenants du libre arbitre considèrent que l'adoption d'une perspective déterministe de la liberté anéantirait son existence. Par contraste, nous pensons que la valeur de la liberté est possible dans une perspective déterministe. Nous croyons qu'elle se retrouve plus précisément dans la pensée du philosophe déterministe Baruch Spinoza. D'ailleurs, l'atteinte de la liberté se veut un des objectifs principaux de son œuvre majeure : *l'Éthique*. La question de notre travail concernera la notion de liberté chez Spinoza. La question est la suivante : de quelle manière Spinoza envisage la liberté dans sa perspective déterministe? Nous choisissons cette question, car nous faisons l'hypothèse que Spinoza permet de conserver une des valeurs principales des sociétés occidentales tout en évacuant la liberté de son socle du libre arbitre. Pour bien comprendre le concept de liberté chez Spinoza, nous effectuerons tout d'abord un résumé de *l'Éthique* à partir de textes rédigés par les commentateurs Pierre-François

Moreau et Steven Nadler. Ensuite, nous expliquerons plus en détail le cinquième et dernier chapitre de *l'Éthique* qui porte sur la liberté⁵⁰.

RÉSUMÉ DES QUATRE PREMIÈRES PARTIES DE *L'ÉTHIQUE*

Avant d'amorcer la rédaction de notre travail de recherche, nous considérons important de donner quelques informations sur *l'Éthique*. Il s'agit d'un ouvrage, mais qui par sa logique et sa pertinence en fait un incontournable pour toute pensée philosophique. *L'Éthique*, œuvre construite de façon géométrique, pose une série de propositions argumentées au moyen de démonstrations, de scolies, de corollaires, et d'explications. Bien qu'une bonne partie du texte est rédigé à la façon d'un traité de mathématique, Spinoza rédige aussi de manière discursive dans les scolies, les corollaires et les appendices.

1. Nous précisons ici que les experts s'interrogent toujours sur la façon de donner un résumé cohérent et certain. C'est pourquoi cette lecture de la cinquième partie de *l'Éthique* sera

faite à partir de notre propre interprétation. Pour ce faire, nous travaillerons essentiellement sur les 21 premières propositions de ce chapitre.

La première partie de l'Éthique se nomme *de Dieu* et c'est évidemment le sujet dont elle traitera tout au long du chapitre. Selon Moreau, la première partie de l'ouvrage nous donne deux leçons. La première étant que dans son principe, l'univers est totalement intelligible⁵¹. En effet, Spinoza affirme que Dieu est la seule substance et qu'elle est composée d'une infinité d'attributs. Pour lui, c'est l'unique substance qui existe et elle est cause de soi⁵². L'univers est formé de tout ce qui découle de

" Rien n'existe dans la nature de quoi ne suive quelque effet ", comme l'énoncé de la dernière proposition d'*Éthique*. »⁵³ Spécifions que Spinoza définit Dieu ainsi : *Deus sive natura* ; Dieu ou la nature. Moreau souligne que deux conclusions sont tirées du premier chapitre de l'œuvre. La première est que l'univers est dans son principe, totalement intelligible. Ensuite, Moreau affirme que la deuxième leçon est la suivante : « C'est que comprendre, c'est comprendre par les causes, parce

SPINOZA AFFIRME QUE DIEU EST LA SEULE SUBSTANCE ET QU'ELLE EST COMPOSÉE D'UNE INFINITÉ D'ATTRIBUTS. POUR LUI, C'EST L'UNIQUE SUBSTANCE QUI EXISTE ET ELLE EST CAUSE DE SOI.

ses attributs, c'est-à-dire d'une modification de cette substance. Ces modifications sont nommées modes. Moreau montre plus précisément en quoi consiste le concept de Dieu chez Spinoza en effectuant une comparaison avec le Dieu des religions monothéistes : « Ce Dieu n'est pas le Dieu des religions révélées, il ne crée pas par libre arbitre un monde qu'il transcende. Il est le lieu de lois nécessaires et –son essence étant puissance– il produit nécessairement une infinité d'effets. De même, chaque chose à son tour produit des effets.

qu'être c'est être cause. La connexion étroite entre substance et mode fait que toutes les choses sont animées d'une puissance qui est directement la puissance divine. Dieu lui-même n'est Dieu qu'en se modalisant, et chaque mode n'est mode qu'en produisant des effets. »⁵⁴ Bref, dans la pensée spinoziste, Dieu est dans tout; Dieu est immanent. Spinoza termine *de Dieu* avec un appendice expliquant pourquoi certains auront de la difficulté à approuver ce qui a été dit plus haut. La difficulté trouve son essence dans deux préjugés

⁵¹ MOREAU, Pierre-François. *Résumé de la partie I de l'Éthique*, page consultée le 14 novembre 2016, <http://spinoza.fr/resume-de-la-partie-i-de-lethique-extrait-de-pierre-francois-moreau/>.

⁵² SPINOZA, Baruch. *L'Éthique*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », adapté par Roland Caillois, Paris, Éditions Gallimard, 1^{ère} édition : 1993, 2015, p.84.

⁵³ MOREAU, Pierre-François., *op. cit.*

⁵⁴ *Ibid*

responsables d'une double illusion que les hommes entretiennent : la croyance au libre arbitre et à la finalité.

La deuxième partie de l'*Éthique* se nomme *de la nature et de l'origine de l'esprit*. Au début de celle-ci, Spinoza pose que les humains connaissent deux attributs de Dieu soit : l'étendue et la pensée. Ce sont deux essences qui n'ont rien en commun. Chaque essence possède son monde : les corps physiques sont les modes de l'étendue tandis que les modes de la pensée sont les idées⁵⁵. À partir de l'explication de Nadler, nous pouvons mieux comprendre la conception des événements corporels et des idées de Spinoza : « Tout ce qui est étendu découle de l'attribut de l'étendue seul. Tout événement corporel fait partie d'une série causale infinie d'événements corporels et n'est déterminé que par la nature de l'étendue et par ses lois, ainsi que par ses relations avec d'autres corps étendus. »⁵⁶ Pour décrire les idées, la formule est la même. Il faut toutefois remplacer « événement corporel » par « idée » puis changer « attribut de l'étendue » par « attribut de la pensée ». Bien qu'il n'existe pas d'interaction causale entre les deux systèmes, il est essentiel de préciser que Spinoza voit tout de même qu'il existe entre les deux une corrélation et un

parallélisme complet⁵⁷. À chaque mode existant dans le monde physique, un mode qui lui correspond peut exister dans le monde de la pensée. Avec ces affirmations, il serait tentant de considérer Spinoza comme étant un théoricien du dualisme tel que Descartes, l'une de ses plus grandes influences. Il y a toutefois une rupture fondamentale dans l'interprétation du dualisme corps-esprit entre les deux philosophes. Elle s'exprime dans cette proposition : « un mode de l'étendue et l'idée de ce mode, c'est une seule et même chose, mais exprimée en deux manières. »⁵⁸ Bref, ces deux modes ne sont que des manières différentes de concevoir Dieu, c'est-à-dire la nature⁵⁹. Ainsi, la pensée pour Spinoza est un mode qui tente de concevoir, de la manière la plus fidèle qu'elle le peut, la réalité telle qu'elle est. Nadler présente les conséquences du raisonnement de Spinoza ainsi : « Il en découle, argumente-t-il [Spinoza], que les relations causales entre les corps se reflètent dans les relations logiques entre les idées de Dieu. Ou, comme le note Spinoza dans la Proposition VII, « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. »⁶⁰ Par contre, il est important de préciser que Spinoza, considère que le corps humain et l'esprit⁶¹ font partie des modes particuliers les plus

⁵⁵ NADLER, Steven. *Résumé de la partie II de l'Éthique*, page consultée le 23 décembre 2016 <http://spinoza.fr/resume-de-la-partie-ii-de-lethique-extrait-de-steven-nadler/>.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Nous précisons ici que la langue française peut porter à confusion lorsque nous parlons de *l'esprit*. Il est plus aisé de comprendre la proposition de Spinoza dans la mesure où nous traduisons le concept dans la langue anglaise. Ce

complexes. Selon Spinoza, l'esprit subit tout ce que le corps subit. Le propos de Nadler à ce sujet est d'ailleurs efficace pour notre compréhension de Spinoza : « De cette façon, l'âme perçoit plus ou moins obscurément, ce qui se passe dans son corps. Et par les interactions de son corps avec d'autres corps, l'âme est consciente de ce qui se passe dans le monde physique qui l'environne. Mais l'âme humaine n'interagit pas davantage que tout de pensée n'interagit avec un mode d'étendue. »⁶² Nous soulignons d'ailleurs qu'il s'agit d'une nouvelle solution apportée au problème corps-esprit. Le point de ce dilemme consiste à pouvoir expliquer les relations qui existent entre le corps humain et l'esprit en considérant *a priori* que ce sont deux substances différentes. Autrement dit, comment ceux-ci peuvent-ils s'influencer alors que logiquement, ils ne sont pas capables d'interagir entre eux? Spinoza affirmerait que la prémisse de ce problème n'est pas bonne. À ce sujet, Nadler exprime la réponse tranchée concernant ce débat fondamental dans la philosophie : « En fait, Spinoza nie que l'être humain soit une union de deux substances. L'âme [l'esprit] et le corps de l'homme sont deux expressions différentes— sous le mode de la pensée et le mode de l'étendue— d'une seule et même chose. Et comme il n'y a pas d'interaction causale entre l'âme et le corps, le

prétendu problème du corps et de l'âme ne se pose pas, techniquement parlant. »⁶³ Rappelons encore une fois que l'esprit humain peut avoir beaucoup de difficulté à expliquer le monde et le comprendre de manière adéquate. C'est dans cette perspective que Spinoza fait entrer sa théorie de la connaissance pour expliquer les degrés possibles de relation que l'esprit peut entretenir avec le monde. Les trois degrés possibles de connaissance que Spinoza présente dans cette partie sont les mêmes que ceux formulés dans l'une de ses œuvres inachevées : *Le traité de la réforme de l'entendement*. La connaissance du premier genre est celle qui appartient à l'imagination. Elle nous fournit une connaissance relative, partielle et subjective du monde⁶⁴. La connaissance du premier genre est génératrice de nos illusions, c'est-à-dire des mauvaises conceptions que nous nous faisons de ce qu'est la nature. Ensuite, il y a le deuxième genre de connaissance qui correspond à la raison et que Spinoza associe au scientifique. C'est un dépassement des passions (que nous verrons dans le prochain chapitre), car elle se retrouve dans le monde objectif. L'accès à la raison nous permet de former des idées adéquates sur le monde. Elle ne nous permet toutefois d'avoir accès à l'essence des choses, car nous, avec ce type de connaissance, ne connaissons qu'une partie des choses. Les théories

concept (*esprit*) renvoie au terme (ou concept) *mind* plutôt qu'au terme *spirit*.

⁶² NADLER, Steven., *Op. cit.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

scientifiques ou mathématiques sont des exemples de cas appartenant à ce genre de connaissance. Finalement, il y a le troisième genre de connaissance, aussi nommée *science intuitive*. Selon Spinoza, ce genre de connaissance appartient au philosophe. Ce qui permet de saisir la science intuitive est de posséder de manière suffisante un certain nombre de connaissances appartenant au genre de connaissance. La science intuitive nous sert à conceptualiser le monde facilement à partir du bagage de connaissances accumulées. Ceci nous permet de comprendre le monde en étant capables de distinguer les différentes causes et effets d'un phénomène. La science intuitive voit les événements de la nature comme nécessaires et non comme contingents *a posteriori*. Pierre-François Moreau nous fait remarquer qu'il y a une rupture importante entre le premier et le deuxième genre de connaissance : c'est le passage de l'imagination à la raison. Il n'y a pas de rupture dans l'autre évolution de connaissance, car la science intuitive est le prolongement du deuxième genre de connaissance. On remarque donc que Spinoza fait presque un acte de foi en ce qui concerne les capacités cognitives, c'est-à-dire, la capacité que l'homme a à connaître. Selon Nadler, l'une des motivations principales qui poussent Spinoza est la conséquence éthique qu'un tel système porte :

« [...] il est essentiel pour lui de montrer comment l'être humain est une partie de la nature, existant dans les mêmes connexions causales que les autres êtres étendus et pensants. Cela a de sérieuses conséquences d'ordre éthique. Premièrement, cela implique qu'un être humain n'est pas doué de liberté, tout au moins au sens ordinaire du terme. Comme notre âme [esprit] et les événements dans notre âme ne sont que des idées qui existent au sein de la série causale des idées qui découlent de l'attribut de la pensée propre à Dieu, nos actes et nos volontés sont nécessairement déterminés comme tout autre événement naturel. »⁶⁵

La troisième partie de l'éthique se nomme *De l'origine et de la nature des sentiments*. Cette partie est intimement liée à la quatrième et il s'agit de la partie la plus « concrète » de l'ouvrage. Spinoza débute en dénonçant une pratique largement faite dans la littérature philosophique : la tendance à placer l'homme au-dessus de la nature. Spinoza formule sa critique ainsi : « Ceux qui ont écrit sur les Affects et la conduite de la vie humaine semblent, pour la plupart, traiter non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la Nature mais de choses qui sont hors de la Nature. En vérité, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire. Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la Nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination. »⁶⁶ Ce passage indique que Spinoza emprunte un

⁶⁵ NADLER, Steven., *op.cit.*

⁶⁶ NADLER, Steven. *Résumé de la partie III de l'Éthique*, page consultée le 23 décembre 2016 <http://spinoza.fr/resume-de-la-partie-iii-de-lethique-extrait-de-steven-nadler/>.

chemin différent en ce qui a trait à la description des sentiments humains. L'objectif de ce dernier étant de ramener l'homme à sa juste place dans la nature : « Je traiterai donc de la nature des Affections et de leurs forces, du pouvoir de l'Âme sur elles, suivant la même Méthode que dans les parties précédentes de Dieu et de l'Âme, et je considérerai les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et

en deux grandes classes distinctes. Il y a, d'un côté, les passions qui proviennent des idées inadéquates que l'esprit a sur le monde. Les passions ont comme conséquence de diminuer la puissance d'agir de l'homme. Il est actif lorsque la cause d'un événement découle de ses idées adéquates (de sa connaissance). Quant à elles, les actions ont pour effet d'augmenter la puissance d'agir. Ces deux affects effectuent des changements au niveau des

LA PROGRESSION DANS LA CONNAISSANCE PERMET DONC DE PROGRESSER DANS L'ACTION. IL S'AGIT ICI D'UN POINT IMPORTANT POUR LE CONCEPT DE LIBERTÉ CHEZ SPINOZA. CE DERNIER STIPULE QUE NOUS DEVONS NOUS ÉLOIGNER DES PASSIONS AUTANT QUE POSSIBLE POUR ÊTRE LIBRES.

de solides. »⁶⁷ Il faut d'abord mentionner que Spinoza considère que la totalité des êtres vivants est animée de la même force : le *conatus*. Ce concept de Spinoza est expliqué de cette façon par Nadler: « Tous les êtres sont naturellement doués d'une telle puissance ou d'une telle propension. Ce *conatus*, sorte d'inertie existentielle, constitue " l'essence " de tout être. " Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. " (III, 6). Un affect est tout simplement un changement dans cette puissance, pour le meilleur ou pour le pire. »⁶⁸ Dans sa description des affects, ou des sentiments humains, Spinoza divise ceux-ci

capacités physiques et mentales de l'homme⁶⁹. Mentionnons aussi qu'il est possible de transformer les passions en actions. Pour effectuer ce procédé, l'homme doit transformer les idées inadéquates (passions) et idées adéquates (actions) au moyen de sa raison. La progression dans la connaissance permet donc de progresser dans l'action. Il s'agit ici d'un point important pour le concept de liberté chez Spinoza. Ce dernier stipule que nous devons nous éloigner des passions autant que possible pour être libres.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

La quatrième partie de l'*Éthique* de Spinoza s'intitule *De la servitude humaine*. Elle traite de la puissance des affects et de la puissance limitée de la raison⁷⁰. Les premières propositions de Spinoza montrent toute la puissance que possèdent les passions, qui évoluent de manière autonome. L'homme, étant constamment en contact avec le monde extérieur, est nécessairement affecté des passions, qu'importe la puissance de sa raison. L'homme le plus raisonnable peut se départir d'un bon nombre de passions, sans toutefois le faire de manière absolue. Nous pouvons donc constater le réalisme de la philosophie de Spinoza. Moreau illustre d'ailleurs que l'ouvrage ouvre une voie nouvelle dans notre manière de penser l'éthique : « L'éthique spinoziste n'est pas un portrait du sage, car alors elle partagerait l'illusion de la tradition éthique suivant laquelle l'homme exerce une souveraineté absolue sur ses passions. »⁷¹ Malgré la grande force que possèdent les passions sur les sentiments humains, Spinoza plaide tout de même que l'homme voulant devenir libre doit se concentrer sur la raison. En effet, c'est le meilleur outil à la disposition de l'homme pour que ce dernier progresse dans la connaissance.

EXPLICATION DE LA CINQUIÈME PARTIE DE L'ÉTHIQUE

Cette partie de l'ouvrage se nomme *De la puissance de l'entendement*. Le but de ce chapitre est de montrer quelle force peut posséder la raison sur les sentiments humains. Ce chapitre ne nous donne pas la façon dont nous pouvons atteindre la liberté de manière absolue, mais il traite de la façon dont l'humain peut devenir plus libre. Il est important de mentionner que Spinoza pense son système dans une logique où la liberté s'évalue en degré. L'homme sage est plus libre que l'ignorant, néanmoins l'homme sage n'est pas absolument libre, il l'est seulement plus que l'ignorant. L'argumentaire de Spinoza se fonde sur la force qu'il accorde à la puissance cognitive de l'homme, c'est-à-dire à sa capacité à comprendre la nature. Une connaissance adéquate de la nature suppose que nous pouvons y joindre une connaissance adéquate de nous-mêmes, car l'homme n'échappe pas aux lois de la nature. Spinoza indique de manière exhaustive pourquoi l'esprit peut avoir un pouvoir sur les sentiments : d'abord, la connaissance adéquate de la cause des sentiments permet de transformer les passions en action. Ceci s'effectue dans la mesure où, au moyen de la connaissance, l'esprit réussit à mieux cerner la cause extérieure d'un sentiment qui nous était

⁷⁰ MOREAU, Pierre-François. *Résumé de la partie IV de l'Éthique*, page consultée le 23 décembre 2016

<http://spinoza.fr/resume-de-la-partie-iv-de-lethique-extrait-de-pierre-francois-moreau/>.

⁷¹ *Ibid.*

jusqu' alors confuse. Ensuite, les affections se rapportant aux choses que nous comprenons sont supérieures à ceux que nous concevons de manière partielle et relative. Puis, dans la capacité que l'esprit peut placer de façon ordonnée les sentiments et ce qui les relie entre eux⁷². Si nous résumons ce passage un peu nébuleux, la puissance de l'esprit (ou entendement) réside dans sa capacité à comprendre la complexité du monde de façon causale. Par cette capacité, elle peut effectuer une chaîne logique qui montre de quelle façon les sentiments surviennent et comment ils évoluent. Pour Spinoza, les hommes les plus libres sont ceux qui possèdent la compréhension de la réalité la plus adéquate. La proposition XV nous donne d'ailleurs un bon indice de la façon de procéder afin de mieux nous connaître : « Celui qui se comprend lui-même et comprend ses sentiments, clairement et distinctement, aime Dieu, et d'autant plus qu'il se comprend mieux lui-même et comprend mieux ses sentiments. »⁷³ Nous pouvons déduire que Spinoza propose ici un amour de la connaissance. Nous ramenons ici le principe de *science intuitive* que nous avons abordé dans le résumé de la deuxième partie de l'*Éthique*. Spinoza plaide que c'est ce genre de connaissance qui est le fondement même de la connaissance de Dieu. En effet, Dieu, c'est la réalité et la science intuitive, et cela nous donne une vision globale adéquate de la réalité. C'est ainsi que

Spinoza présente l'amour pour la science intuitive comme étant le meilleur moyen d'accroître notre liberté : « Cette connaissance, en effet, si elle ne supprime pas absolument les sentiments en tant qu'ils sont des passions, du moins fait qu'ils constituent la moindre partie de l'esprit. »⁷⁴ Par cette citation, nous comprenons mieux à quel point la liberté pour l'homme n'est pas la solution à tous les maux, mais elle demeure néanmoins la meilleure manière d'atténuer les passions tristes dans l'existence humaine.

En conclusion, la liberté chez Spinoza permet de repenser celle-ci en dehors de la perspective du libre arbitre et de l'insérer dans celle du déterminisme. La façon dont l'*Éthique* est construite permet d'ailleurs de poser logiquement ce que la liberté est en réalité. Il part d'abord de deux grands principes : la nature est totalement intelligible dans son principe et elle obéit à des lois. Il pose aussi que l'humain parvient à connaître à partir de la compréhension des causes, puisque le monde évolue selon une perspective de cause à effet infinie. Ensuite, Spinoza poursuit son raisonnement en affirmant que, puisque l'homme fait partie de la nature et que la nature est dirigée par des lois, nécessairement les sentiments humains sont aussi dirigés par des lois. Les deux principales chez l'humain sont : les passions et les actions. Les

⁷² SPINOZA, Baruch., *op.cit.*

⁷³ *Ibid.*, pp.365-366.

⁷⁴ *Ibid.*, p.370.

actions sont ce qui fait augmenter notre puissance d’agir, car elles proviennent de notre compréhension adéquate des causes extérieures. Chez Spinoza, la liberté correspond justement à la réduction des passions à partir des actions. La façon de procéder est de comprendre le monde au moyen de la science intuitive. Pour ce faire, nous devons accumuler, autant que possible, un grand bagage de connaissances du deuxième genre. Ainsi, Spinoza affirme que la liberté réside dans la compréhension du monde. De façon plus précise, elle réside surtout dans notre meilleure compréhension de nos sentiments. Si nous revenons à la question centrale de notre travail, soit : de quelle manière Spinoza envisage la liberté dans sa perspective déterministe? Nous répondons d’abord que Spinoza envisage la liberté de façon relative à chacun. En effet, il considère que l’homme ne peut pas avoir une souveraineté absolue sur ses passions, ce qui fait en sorte que la liberté absolue est impossible. Pour accéder à un maximum de liberté, Spinoza pose que l’on doit chercher à comprendre adéquatement le monde au moyen de la science intuitive. Pour faire cela de manière efficace, l’homme doit être capable de comprendre ses sentiments, afin de ne pas être affecté par les passions provenant du monde extérieur. Ainsi, la liberté comme Spinoza l’entend n’évolue pas dans un libre décret, mais dans une libre nécessité.

BIBLIOGRAPHIE

- MOREAU, Pierre-François. *Résumé de la partie I de l'Éthique*, page consultée le 14 novembre 2016, <http://spinoza.fr/resume-de-la-partie-i-de-lethique-extrait-de-pierre-francois-moreau/>.
- MOREAU, Pierre-François. *Résumé de la partie IV de l'Éthique*, page consultée le 23 décembre 2016, <http://spinoza.fr/resume-de-la-partie-iv-de-lethique-extrait-de-pierre-francois-moreau/>
- NADLER, Steven. *Résumé de la partie II de l'Éthique*, page consultée le 23 décembre 2016 <http://spinoza.fr/resume-de-la-partie-ii-de-lethique-extrait-de-steven-nadler/>.
- NADLER, Steven. *Résumé de la partie III de l'Éthique*, page consultée le 23 décembre 2016 <http://spinoza.fr/resume-de-la-partie-iii-de-lethique-extrait-de-steven-nadler/>.

CONNAISSANCE ET VÉRITÉ CHEZ NIETZSCHE

par Jacinthe Ducharme

Friedrich Nietzsche, philosophe allemand, naquit lors d'une période de grands tournants historiques. Suivant la grande tradition des penseurs, celui-ci se tourna vers une philosophie plus martelante. Il critiquait beaucoup ses prédécesseurs philosophes, les valeurs véhiculées au sein de sa nation, la religion, le principe même de la création et entre autres, le concept de la volonté. Une des raisons qui explique son attitude philosophique très frondeuse, c'était sa perception fondamentale de la philosophie. Il croyait que les autres penseurs avaient pour la plupart utiliser ce domaine de réflexion comme un travail de recherche de la vérité. Pour sa part, il la voyait plutôt comme une médecine qui aurait pour but de rendre la société saine. Parmi les nombreux livres qu'il écrivit, malgré la maladie qui l'accompagnait, il y eut le pamphlet intitulé *Généalogie de la morale*. Il fallut une vingtaine de jours pour que le philosophe allemand rédige cet écrit. C'était plus exactement un pamphlet qui était très critique sur l'origine de la morale. Ce texte suivait de très près le livre *Par-delà bien et mal* qu'il écrivit un an plus tôt, soit en

1886, mais qui se voulait moins argumentaire. Le pamphlet, venait quant à lui compléter et éclaircir les thèmes que l'auteur aborda dans sa publication de 1886. Ce qui est également très intéressant dans ces écrits, c'est que Nietzsche procéda avec la technique de généalogie. C'est-à-dire qu'il venait déconstruire l'histoire pour mieux en analyser le contenu.

Puisque je me pencherai aujourd'hui sur le thème de la connaissance et de la vérité selon Nietzsche, il me semble plus pertinent de considérer son approche philologique de l'origine de la morale, en utilisant les aphorismes de la *Généalogie de la morale*. C'est d'ailleurs en respectant son style que je procéderai. D'une part, je définirai les concepts de vérité et de connaissance, ainsi que leurs effets sur l'être humain. Par la suite, j'aborderai la question de l'utilité du mensonge, qui selon Nietzsche fut la base choisie pour notre conservation. C'est ainsi que je développerai la conception de la morale ascétique qui en suivit, pour enfin conclure avec un compte-rendu de ses idées.

LA VÉRITÉ COMME CERTITUDE

La conception de Nietzsche à l'égard de la vérité est assez révélatrice sur la suite de sa philosophie. Je débiterais tout de suite avec sa définition de ce qu'est la vérité. En fait, celui-ci croyait qu'il ne s'agissait que d'une somme d'illusions. Les individus, par désir de conventions sociales, auraient choisi de se plier à une « vérité », pour ainsi dire, s'accorder sur une réponse pour en former la certitude. Il serait possible de dire que c'est en choisissant certaines connaissances qu'ils ont consenti à l'établissement des vérités. C'est d'ailleurs de cette façon, selon Nietzsche, que l'espèce humaine a pu poursuivre son développement. Afin d'arriver à une telle conclusion, le philosophe procéda avec une méthode de travail différente de celles de son époque : il choisit d'établir la généalogie. Il remonta aux origines des civilisations pour identifier ce qui fonda les préjugés moraux. C'est par ailleurs dans son pamphlet *Généalogie de la morale*, qu'il indique d'où proviennent ces jugements de valeur et ces créations de vérités. Contrairement aux psychologues anglais, comme le disait Nietzsche, « ce sont plutôt les "bons" eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, les supérieurs en position et en pensée qui ont éprouvé et posé leur façon de faire et eux-mêmes comme bons, c'est-à-dire excellents, par

contraste avec tout ce qui est bas, bas d'esprit, vulgaire et populacier⁷⁵ ». En fait, Nietzsche croit que ce n'est pas la vérité elle-même qui a fait son œuvre, c'est plutôt un certain groupe en régence qui s'est lui-même accordé le symbole de vérité, d'exactitude.

En ce sens, Nietzsche croyait justement que le problème de la vérité se situait dans ces autorisations collectives à nommer les certitudes. Les connaissances, ou les vérités ne seraient que des interprétations. Elles proviendraient de la volonté à désigner les choses par des mots, aveuglant ainsi les gens d'illusions. Étant philologue, Nietzsche percevait directement ces erreurs dans le langage. « Ce droit de maître en vertu de quoi on donne des noms va si loin que l'on peut considérer l'origine même du langage comme un acte d'autorité émanant de ceux qui dominant. Ils ont dit : « ceci est telle et elle chose », ils ont attaché à un objet et à un fait tel vocable, et par là ils se les sont pour ainsi dire appropriés⁷⁶ ». Bien que ce soit par le langage que les faussetés germeraient, Nietzsche dira que c'est là où se retrouverait la seule vérité. En fait, la vérité serait liée à la vie elle-même puisque nos pensées seraient générées par notre corps. Cependant, leur fondement dépasserait la rationalité. Nietzsche croyait que nos pensées

⁷⁵ *Ibid.*, page 37.

⁷⁶ *Ibid.*, page 38.

étaient assujetties à des choses qui nous échappaient. Elles étaient donc par le fait même pulsionnelles et impossibles à toujours contrôler. D'où le fait que de croire à des certitudes était absurde selon Nietzsche. Il dira en effet que c'était une attitude naïve que d'y croire. Parallèlement, bien que de penser arriver à trouver une vérité fixe était un acte crédule, le fait

fixes, c'était précisément là le mensonge. « Mais assez! Suffit! Je ne le supporte plus [...] Cette officine où l'on fabrique des idéaux, il me semble qu'elle pue le mensonge⁷⁷ ». Par l'accord collectif, les gens réussirent à obtenir un réconfort dans l'atteinte d'un but commun. Or, cela entraîna le dogmatisme, plus exactement le dogmatisme religieux. Les citoyens devenaient aveuglés par la

**LES CITOYENS DEVENAIENT AVEUGLÉS PAR LA FAIBLESSE DE LEURS
ACTIONS. EN SE LAISSANT PORTER DANS LA PROSCRIPTION DU PÊCHER,
ILS ABANDONNÈRENT L'ÉCOUTE DE LEURS PULSIONS.**

de chercher à s'en rapprocher était une attitude tout à fait normale. Le risque était surtout présent, selon Nietzsche, dans la création dogmatique des vérités par les connaissances.

LE RISQUE DU DOGME

Nietzsche écrivit dans une autre de ses œuvres, *Le Crépuscule des Idoles* que la raison trompait, car elle fixait des vérités, alors qu'il s'agissait en fait de mensonges. Pourquoi pensait-il cela? Comme mentionné plus haut, c'est la généalogie qui permit à l'auteur d'établir cette théorie. L'utilisation des connaissances comme vérités

faiblesse de leurs actions. En se laissant porter dans la proscription du pécher, ils abandonnèrent l'écoute de leurs pulsions. Nietzsche considérait cela de très nocif, de décadent aurait-il dit. Je tiens maintenant à apporter une petite précision. Friedrich Nietzsche, bien qu'il soit contre l'idée de vérité fixe, croit toutefois qu'il est pertinent pour le progrès de s'accorder sur des connaissances. C'est principalement le fait de les croire, avec une certitude absolue, surtout au niveau de la morale, qu'il juge de mauvais. Il voit la vérité comme une chose vitale, elle est donc possible, mais inconnue, et moins importante que l'effet qu'elle aura sur l'être humain lui-même.

⁷⁷ *Ibid.*, page 59.

Il distingue deux types de personnes qui créer la vérité. D'un côté, il y aurait ceux qui par leur raison, leur intellect, prétendraient à la vérité. Ces premiers types d'hommes sont pour Nietzsche les pires cas, car en faisant cela, ils s'autodétruisent par leur propre turpitude mensongère ; une aliénation de l'idée fixe. De l'autre côté, il y aurait ceux qui par l'imagination établiraient la certitude. Ce serait des hommes qui intellectuellement, cacheraient les attributs du réel par le rêve⁷⁸. Nietzsche ne les voyait pas comme puissants, mais tout de même moins décadents que les premiers. Ils souffriraient d'une répétition d'erreur, mais seraient heureux. Dans leur cas, ce serait l'accord sur des vérités qui s'assumeraient comme mensonges, des idéaux qui ne prétendraient pas nécessairement à être fixes. Bien que ces faussetés soient nocives, Nietzsche ne niait pas leur utilité. Il remarqua qu'elles servirent à la conservation humaine.

L'UTILITÉ DU MENSONGE

La plus grande erreur d'illusion de vérité selon Nietzsche, c'est celle qui caractérisa les choses par la notion de « bon » et « mauvais ». « Il s'agissa[ait] de rendre quelques idées indélébiles,

omniprésentes, inoubliables, "fixes", afin d'hypnotiser tout le système nerveux et intellectuel par ces "idées fixes"— et les procédures et mode de vie ascétique [étaient] autant de[s] moyens de soustraire ces idées à la concurrence de toutes les autres idées, de les rendre inoubliables⁷⁹ ». Voici la conséquence historique de ces constructions de vérités absolues par les connaissances. Bien avant, dans la philosophie antique par exemple, la vérité était la construction d'un discours sur les rapports intersubjectifs avec l'extérieur, c'était la vérité en rapport avec le réel. À l'époque de Nietzsche, c'était le rapport des hommes eux-mêmes avec la réalité, leur conception. « Ce n'est que vers l'époque de la guerre de Trente Ans, assez tardivement comme on voit, que ce sens, détourné de sa source, est devenu celui qui est aujourd'hui en usage⁸⁰ ». D'un point de vue étymologique, le concept de bon était auparavant relié aux nobles, à l'idée de distinction, de supérieur, alors que par la suite, ce terme était associé aux notions de vulgaires, de plébéien, de bas. C'est le renversement des préjugés moraux qui s'établit.

Les citoyens en avaient assez de se sentir rabaissés et ils dédièrent leurs vies misérables aux

⁷⁸ THÉRIAULT, Mélissa. « Valeurs, vie, volonté, vérité », cours 5, *Nietzsche*, Université du Québec à Trois-Rivières, 7 octobre 2016 (Notes prises par Jacinthe Ducharme, étudiante).

⁷⁹ *Id.*, *Généalogie de la morale*, Présentation par CHOLET, Philippe, Paris, GF Flammarion, 2002, page 71.

⁸⁰ *Ibid.*, page 73.

nobles. Ils décidèrent de transmuter toutes les valeurs en réagissant à l'inverse des vérités jusqu'alors consenties. Ce phénomène historique se fie qualifier par Nietzsche de morale ascétique. « C'est le peuple qui l'a emporté — ou bien "les esclaves", ou bien "la populace", ou bien "le troupeau", nommez-les comme vous voudrez [...] la morale de l'homme du commun a triomphé⁸¹ ». C'est ainsi que le ressentiment devint générateur. Ce que les Hommes préconisaient désormais, c'était d'être le contraire des « méchants », de ceux qui étaient plus forts qui étaient parfois guidés de violence, de pulsions. Nietzsche les critiqua, car selon lui, le message caché était : « nous les faibles, nous sommes décidément faibles ; nous ferons donc bien de ne rien faire de tout ce pour quoi nous ne sommes pas assez forts⁸² ». À travers ces valeurs, c'était là précisément où se trouvait la pire erreur de langage, celle qui par illusion, par la raison, fixa la certitude. Je poursuis maintenant avec une brève description de la conséquence majeure de ces faussetés langagières que Nietzsche caractérisait de décadentes : la morale ascétique.

LA MORALE ASCÉTIQUE

Cette morale, bien que renversante, ne fie que nuire à l'Homme durant des décennies.

Nietzsche élaborera cette théorie principalement dans son livre *Par-delà bien et mal*, mais poursuivit l'idée dans son pamphlet *Généalogie de la morale*. Cette morale est selon lui décadente, c'est en fait une contradiction fondamentale avec la volonté de vie. De plus, si elle devient trop restrictive, elle aura pour conséquence de nier l'existence des besoins, par le fait même de la vie. Il y aurait selon le philosophe deux types de personnes affectées par cette morale. Ceux qui ont une surabondance, qui nieraient la puissance, qui en viendraient à s'autodétruire en freinant leur élan de façon consciente. Puis ceux qui auraient un appauvrissement, qui ne pourraient donc pas se consoler et qui du coup resteraient faibles. Lorsque Nietzsche aborde l'aspect de négation de vie, c'est qu'il veut dire que par la création de vérités, les Hommes se créent un idéal, l'idéal ascétique. Ils chercheraient à cacher la conception chaotique du monde qu'ils ne pourraient expliquer ; quelque chose de tout à fait normal selon Nietzsche que de ne pas maîtriser l'ensemble des connaissances. En fait, il ira même jusqu'à dire que sans cet idéal ascétique, l'Homme ne pouvait pratiquement arriver à rien. Il vivait avec un vide de sens qui menait à la souffrance. Ce que l'ascétisme apporta, c'est la volonté du néant. Ainsi, l'Homme désirait. Il se

⁸¹ *Ibid.*, page 82.

⁸² *Ibid.*, page 92.

basait sur un sens de la vie mensonger et nuisible, mais c'était faute de mieux.

En poursuivant l'idée, les valeurs de ces hommes en vinrent à reposer sur la foi, ainsi il y avait une espèce de dévalorisation des mœurs supérieures. La foi est selon Nietzsche, une diversion que l'homme ne peut s'avouer à lui-même, puisqu'il ne connaît pas tout sur le monde. Ce sont les prêtres qui se sont appropriés ce renversement de morale. Ils inculquèrent donc leurs conceptions du monde : la conception religieuse. Une morale où le ressentiment prime. La succession peut sembler illustrer une pente fatale, mais en fait, c'est une suite de causes et de conséquences que Nietzsche observa suite à son étude généalogique de la morale. La conséquence de cette morale dogmatique religieuse mena vers le nihilisme. La définition que Nietzsche en fait, c'est l'idéalisation du monde en oubliant le réel, qui par l'accumulation d'erreurs langagières, entraîne la négation de la vie.

En conclusion, c'est par son travail minutieux de philologue que Nietzsche réussit à proposer l'idée que nos conceptions se basaient sur une accumulation d'illusions de vérités. Ce fut toutefois très utile à l'Homme de désigner le vrai par convention collective. Ainsi, malgré le fait qu'ils se mentirent à eux-mêmes pour présenter le monde, ils purent croire que leurs

représentations illustraient vraiment le réel. Ils réussirent à progresser dans les connaissances par cet accord commun. Cependant, c'est principalement leur abus de langage qui les mena dans ce mirage de la vie. Ils ont créé des mots, des concepts, pour plaquer quelque chose de réel comme vérité et en sont arrivés à une conception commune qui permit le vivre ensemble. Cet instinct n'avait pas pour but de maîtriser le monde nécessairement, c'était en sachant bien qu'ils ne pouvaient pas le faire qu'ils ont voulu cacher cela par l'apparence. Inévitablement, selon Nietzsche, cela condamna l'être à sa propre faiblesse de l'erreur. Ce qui fut problématique, ce fut l'usage de la désignation pour rendre les choses vraies. Les individus se réconfortèrent dans ces mensonges et vécurent longtemps dans une illusion qui niait la vie. Ils n'avaient plus la puissance de protéger leurs pulsions, leur élan vital, ils devaient se conformer à ce que les nouvelles vérités leur demandaient. C'est du côté de la religion que Nietzsche perçut la pire des erreurs. Avec la religion, le monde devenait abasourdi par le refus de l'instinct vital. Le péché originel primait sur les pulsions, et empêchait les gens de créer. Ils devaient enfouir sous un monde de répressions et de réactions, leurs passions, pulsions les plus profondes. Perdant ainsi le développement sain de l'être humain.

BIBLIOGRAPHIE

NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale*,
Présentation par CHOULET, Philippe, Paris, GF
Flammarion, 2002, 278 pages.

NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*,
Traduction par COLLI, Giorgio et Mazzino
MONTINARI, Paris, Gallimard, 1990, 248 pages.

JOURNEL, Guillaume. « La vérité chez Nietzsche et
Foucault », cours 5, *Nietzsche*, Université du
Québec à Trois-Rivières, 7 octobre 2016 (Notes
prises par Jacinthe Ducharme, étudiante).

THÉRIAULT, Mélissa. « Valeurs, vie, volonté, vérité
», cours 5, *Nietzsche*, Université du Québec à
Trois-Rivières, 7 octobre 2016 (Notes prises par
Jacinthe Ducharme, étudiant).

CARNAP ET LA DISTINCTION ENTRE LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE

par Félix Milette

La question de savoir si la philosophie est un genre littéraire parmi d'autres ou si, au contraire, elle possède une spécificité suffisante pour tracer une frontière entre elle et la littérature, en est une qui a profondément divisé les philosophes du siècle dernier. Elle est d'une importance capitale, puisque selon la réponse qu'on y donne, les exigences méthodologiques relatives au travail philosophique peuvent grandement varier. Avant de nous pencher sur la problématique, il nous apparaît nécessaire, afin d'éviter toute confusion, de préciser ce que nous entendons par « littérature », comme le terme englobe diverses significations. L'une des acceptions, très large, définit la littérature comme l'« ensemble des productions intellectuelles qui se lisent, qui s'écoutent.⁸³ » Évidemment, ce n'est pas dans ce sens que nous prenons le terme, puisque si c'était le cas, il n'y aurait aucun débat possible : la philosophie tombe incontestablement sous la définition. C'est plutôt dans un autre sens, plus restreint, que nous comprenons ici « littérature » : celle-ci comme l'« usage esthétique

du langage écrit⁸⁴ » ou, en d'autres termes, la forme d'expression artistique qui utilise le langage comme médium.

Dans ce texte, nous nous pencherons sur la position radicale de Rudolf Carnap (1891-1970) sur la question (en faveur d'une distinction claire entre les deux pratiques), à partir de son célèbre article « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage ». L'article, comme l'indique son titre, ne concerne pas directement la distinction entre philosophie et littérature, mais il nous semble présenter suffisamment d'éléments pour nous permettre de déceler son avis et ses arguments sur le sujet. Nous aborderons en premier lieu la notion centrale du sens, qui nous apparaît essentielle pour fonder sa distinction, puis nous nous pencherons sur sa conception de la philosophie d'abord, de la littérature ensuite, et de leurs rôles respectifs dans la vie humaine et la culture. Nous terminerons en jugeant de la solidité de sa thèse.

⁸³ Littérature. Dans *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*. Repéré à <http://www.cnrtl.fr/definition/litt%C3%A9rature>

⁸⁴ *Ibid.*

LA NOTION DE SENS ET LA THÉORIE VÉRIFICATIONNISTE DE LA CONNAISSANCE

Pour comprendre la position carnapienne sur la distinction entre philosophie et littérature, il est nécessaire de bien saisir les bases de la théorie de la connaissance du positivisme logique, dite « théorie vérificationniste »; nous ferons donc un détour par là avant de toucher directement à notre question principale.

Chez Carnap et les autres positivistes logiques, tout comme pour une large part des philosophes analytiques, pour qu'un énoncé puisse être dit vrai ou faux, il doit tout d'abord *avoir un sens*, sans quoi il serait absolument impossible de déterminer sa fausseté ou sa vérité.⁸⁵ Par exemple, si nous disons (a) « juste là Hébert parce que jaune agrafer », l'absence complète de syntaxe nous empêche de comprendre quoi que ce soit de l'énoncé, et ainsi on ne peut dire ni qu'il est vrai, ni qu'il est faux. Le respect de la syntaxe de la langue dans laquelle on s'exprime est l'une des conditions nécessaires pour qu'un énoncé ait du sens chez Carnap, mais elle n'est pas la seule : également, chaque mot composant l'énoncé doit lui-même pouvoir composer un énoncé sensé et être

correctement utilisé, ce que nous allons expliciter à l'instant.⁸⁶

Pour qu'un *mot* soit utilisé correctement, il doit répondre à deux conditions. Tout d'abord, on doit pouvoir indiquer ce que Carnap appelle son « énoncé élémentaire », c'est-à-dire la « forme propositionnelle la plus simple⁸⁷ » dans laquelle on peut placer le terme – autrement dit, dans quels types d'énoncés il doit être utilisé. Les concepts n'ont pas tous la même fonction et ne peuvent pas tous être utilisés de la même façon (par exemple, nous ne pourrions pas utiliser « causalité » ou « libre » aux mêmes occurrences auxquelles nous utilisons « arbre » ou « neige »); c'est pourquoi il importe de préciser les cas où on peut s'en servir légitimement.

Ensuite, pour qu'un terme puisse faire partie d'un énoncé sensé, Carnap ajoute qu'il doit remplir une dernière condition : que soit claire la manière par laquelle il est possible de vérifier l'énoncé élémentaire qui lui est associé. C'est seulement si ces conditions sont remplies que le terme peut être utilisé dans un énoncé sensé, car si le critère de vérité de l'énoncé n'est pas connu, il nous sera impossible de déterminer par quelque manière s'il est vrai ou faux. Prenons par exemple

⁸⁵ Rudolf CARNAP. « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, 1985, p. 156.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 157.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 157.

l'énoncé : « Il y a des coustraques dans la rue d'en face. » Si nous ne spécifions pas la manière de vérifier s'il y a ou non des coustraques, alors on ne pourra dire s'il y en a ou non dans la rue d'en face, même si nous nous trouvons sur place (« coustraque » pourrait tout aussi bien désigner un type de passants qui s'y trouvent qu'une race extra-terrestre qui ne s'y trouve pas).⁸⁸ C'est ici qu'on remarque l'empirisme de Carnap, car sa théorie implique que les seuls mots pouvant composer un énoncé sensé sont ceux qui réfèrent ultimement à des données vérifiables, donc empiriques.

Avant de passer à la prochaine section, revenons rapidement sur la notion de syntaxe, car celle-ci sera plus tard particulièrement importante pour nous. Nous avons dit plus haut qu'il est nécessaire, pour un énoncé sensé, de respecter la syntaxe de sa langue. Cependant, cela n'est pas suffisant pour Carnap, qui fait remarquer que la syntaxe grammaticale ne correspond pas exactement à la syntaxe logique; la première permet des combinaisons qui sont proscrites par l'autre. Pour avoir de la signification, un énoncé doit se conformer aux deux. L'énoncé (a) est un exemple de faute au niveau de la grammaire; un exemple d'énoncé grammaticalement correct, mais logiquement fautif pourrait être celui-ci : « Le nombre trois est de couleur verte. » Malgré son

français impeccable, cette proposition est dénuée de sens selon Carnap, étant donné qu'on ne peut attribuer une couleur qu'à des choses, et non à des nombres.⁸⁹

LA PHILOSOPHIE ET SA TÂCHE

À partir de ce que nous avons dit plus haut, voyons maintenant quelle est la conception carnapienne de la philosophie, avec ses spécificités propres qui pourront nous servir plus tard à la distinguer de la littérature. En premier lieu, une caractéristique fondamentale se dégage clairement du texte : la philosophie doit impérativement formuler des énoncés sensés. L'objet de l'article est la question de la métaphysique, et ce que défend Carnap, c'est que cette dernière devrait être exclue du champ de la philosophie (ainsi que de tous les domaines du savoir) précisément parce que ses énoncés, par nature, seraient voués au non-sens. Comme la métaphysique cherche à dire quelque chose sur ce qui dépasse le champ de l'expérience et que pour avoir une signification, un énoncé doit pouvoir être vérifié empiriquement, alors elle ne peut qu'être entièrement dénuée de sens pour les positivistes logiques. Elle ne peut ainsi produire aucune connaissance, puisque comme nous l'avons vu plus haut, un énoncé sans signification n'est même pas susceptible de vérité ou de fausseté.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 163.

Selon Carnap, la philosophie est une discipline *théorique*, ce qui signifie qu'elle participe à l'édifice de la connaissance, et vise l'atteinte de la vérité; par conséquent, toutes les propositions qu'elle formule doivent être sensées, et elle ne doit porter que sur des questions ultimement empiriques (ou encore sur la logique). Cela fait en sorte que non seulement la métaphysique est évacuée de la philosophie, mais également l'éthique, l'esthétique ou la politique, qui sont de nature normative, étant donné qu'il est impossible de vérifier une norme par l'expérience. Également, répétons qu'il n'est pas suffisant que ses énoncés soient grammaticalement bien formés; tel que vu plus haut, ils doivent aussi être logiquement bien formés.

Cependant, comme les sciences s'occupent déjà des questions empiriques, et que la philosophie ne peut avoir de sens en dehors de ces dernières, nous sommes en droit de nous demander quel rôle Carnap peut bien lui réserver. Celui-ci est énoncé avec précision dans le texte, et comporte une double fonction, positive et négative :

Ce qui reste, ce n'est ni des énoncés, ni une théorie, ni un système, mais seulement une *méthode* : la méthode de l'analyse logique. Nous avons montré dans ce qui précède comment appliquer cette méthode dans son usage négatif : elle sert en ce cas à éradiquer les mots dépourvus de signification, les simili-énoncés dépourvus de sens. Dans son usage positif, elle sert à clarifier les concepts et les énoncés doués de sens, pour fonder logiquement la science du réel et la mathématique.⁹⁰

Pour résumer, la conception carnapienne de la philosophie attribuée à cette dernière la tâche de contribuer à la connaissance (ce qui implique l'impératif de formuler des énoncés sensés) en clarifiant le champ conceptuel des sciences, pures ou non, et de se restreindre à cette tâche sans en transgresser les limites. Allons maintenant voir si cela a quelque chose en commun avec la littérature, selon ce que Carnap dit de celle-ci dans le même article.

LA LITTÉRATURE, SON RÔLE ET LA FRONTIÈRE ENTRE ELLE ET LA PHILOSOPHIE

Carnap n'emploie pas directement le terme de « littérature », mais utilise plusieurs termes comme « poésie » ou « art » qui rejoignent la définition que nous avons adoptée lors de l'introduction, celle d'« usage esthétique du langage écrit ». Commençons par exposer comment le philosophe en arrive, dans son article, à passer du sujet de la métaphysique à celui-ci. Étant arrivé à la conclusion que toute métaphysique n'est que pur non-sens, il est pris d'une interrogation : comment, alors, autant de savants ont-ils pu passer tant de temps et écrire tant d'ouvrages, depuis l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui, sur un domaine qui est complètement vide de sens? Qu'est-ce qui, en

⁹⁰ *Ibid.*, p. 174.

d'autres termes, pousse continuellement l'être humain à s'interroger sur des pseudo-questions, quel est l'attrait particulier que possède malgré toute la métaphysique?

Pour esquisser une réponse, Carnap émet l'hypothèse que la métaphysique et la littérature ont des racines communes dans le mythe. L'être humain a tendance à personnifier les faits naturels qui l'assaillent ou qui l'émerveillent, à chercher un sens à son existence par-delà toute expérience réelle, à vouloir témoigner de certains phénomènes intuitifs qui, bien qu'ils ne soient pas fondés comme des connaissances, lui apparaissent comme hautement importants dans sa vie. Carnap désigne cela par le nom de « sentiment de la vie », qui correspond aux « relations émotionnelles des hommes avec le monde qui les entoure.⁹¹ » Ce sentiment de la vie se serait principalement incarné dans la construction de mythes à l'époque antique, tandis qu'à la Modernité, il se serait manifesté surtout de deux manières : par la métaphysique et l'art (ce qui inclut la littérature, mais également toutes les autres formes artistiques, comme la musique ou la peinture).

Ensuite, le philosophe explique en quoi la métaphysique est fautive dans sa démarche, puisqu'elle cherche à témoigner à travers un cadre théorique de quelque chose qui ne devrait être véhiculé qu'en dehors de la sphère théorique, comme il est impossible d'en faire de la connaissance. Mais ce qui s'avère intéressant pour nous ici, c'est que nous pouvons en déduire la définition de Carnap de la littérature. Il y aurait littérature si et seulement si nous sommes en présence d'une expression adéquate du sentiment de la vie par le langage, qui ne prétend pas être théorique, et qui n'est ainsi pas soumise à l'impératif de formuler des énoncés sensés. La distinction entre littérature et philosophie correspond donc à celle qu'il y a entre l'art et la théorie. Carnap illustre bien la différence entre les deux, par l'attitude des littéraires et des philosophes envers leurs pairs respectifs : « le [théoricien] cherche à alléguer des arguments en faveur de ses thèses, [...] à polémiquer contre le [théoricien] d'un autre courant dont il cherche à réfuter les énoncés [...]. Le poète au contraire ne s'efforce pas de réfuter dans ses poèmes les phrases tirées d'un poème d'un autre poète.⁹² »

⁹¹ *Ibid.*, p. 175.

⁹² *Ibid.*, p. 177. Dans le texte, le terme employé au lieu de « théoricien » est « métaphysicien », mais cette nuance n'est pas d'une grande importance, comme ce qui est dit là du métaphysicien (outre l'aspect polémique de son travail)

s'applique aussi à tout théoricien, et ce qui est illustré est la différence de posture entre celle du théoricien et celle de l'artiste.

Les énoncés de la littérature, contrairement à ceux de la philosophie, ne doivent pas toujours être logiquement corrects, mais seulement, *généralement*, grammaticalement corrects. Nous disons «généralement», parce qu'on trouve beaucoup d'exemples dans la littérature, surtout dans la poésie, où même la syntaxe grammaticale n'est pas respectée à des fins esthétiques (un exemple typique de cela serait le célèbre «Je est un autre» de Rimbaud). C'est véritablement sur l'impératif de sens que littérature et philosophie diffèrent; on le voit avec la question de la syntaxe, mais ça ne se limite pas à ça. Dans le champ théorique, lorsque «la signification d'un mot est déterminée par son critère [...], on n'a plus la liberté, une fois le critère établi, de décider encore ce que l'on "veut dire" avec ce mot.⁹³» En littérature, au contraire, les différents jeux qu'on peut faire avec la signification d'un mot sont très présents et souvent féconds. Par exemple, il est fréquent de voir un auteur utiliser volontairement un terme ou une suite de mots dont la signification est ambiguë, pour pousser le lecteur à réfléchir aux différents sens possibles et ainsi lui proposer plusieurs pistes d'interprétation, parfois contradictoires, parfois complémentaires. Là où l'ambiguïté dans le langage ne peut qu'être néfaste en philosophie, elle s'avère parfois être une richesse et un atout en littérature.

On voit ainsi que la séparation des activités littéraires et philosophiques ne vient pas avec une hiérarchie entre les deux, du moins pas une qui serait *absolue*. Évidemment, si nous parlons de valeur épistémique, la philosophie se place pour Carnap bien au-dessus de toute littérature, puisqu'elle seule se trouve en mesure de participer à la connaissance. Mais là où la philosophie et la science ont pour tâche de présenter des connaissances, la littérature et les arts ont tout simplement un autre rôle, celui d'exprimer le sentiment de la vie – ce que ne peuvent faire les disciplines théoriques, à cause de la rigueur qui leur est imposée par leur recherche du savoir et la méthode qui doit accompagner cette dernière. Le philosophe ne précise pas ce qu'il y a, dans l'art, qui lui permette d'être un outil privilégié pour exprimer certains contenus, mais soutient tout de même que « [l]e sentiment harmonique de la vie [...] s'exprime avec plus de clarté dans la musique de Mozart [que dans un système théorique].⁹⁴ »

Ajoutons, pour terminer, que Carnap souligne également qu'il est néfaste sous tous les rapports de combiner les deux pratiques, en s'essayant à exprimer le sentiment de la vie dans une forme présentée comme théorique, argumentée et réfutable : « le métaphysicien mélange les deux [l'art et la théorie], et engendre une forme qui, pour la

⁹³ *Ibid.*, p. 159.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 177.

connaissance n'est d'aucun profit et pour le sentiment de la vie, reste inadéquate.⁹⁵ » Cela renforce l'idée d'une frontière importante entre les deux disciplines, qui produisent un résultat stérile si mises ensemble.

CONCLUSION ET CRITIQUES

On voit maintenant que bien qu'il n'aborde pas directement la question dans « Le dépassement de la métaphysique », Carnap y présente néanmoins suffisamment d'éléments pour qu'on puisse en dégager une théorie assez développée de la distinction entre philosophie et littérature. La première doit énoncer des propositions sensées, car elle a pour tâche de clarifier le champ conceptuel scientifique afin de construire la connaissance la plus précise possible; la seconde existe pour exprimer le « sentiment de la vie », et ainsi ne doit se plier à la rigueur des conditions de signification vérificationnistes.

Cette théorie a l'avantage de répartir les tâches de manière à ce qu'il n'y ait aucune confusion qui subsiste quant à la frontière entre les deux pratiques, et sa radicalité permet de cerner clairement ce qui est de la philosophie et ce qui n'en est pas – quitte à classer dans la littérature une bonne partie de ce qui est normalement perçu

comme de la philosophie. Les zones d'ombre de la position de Carnap se trouvent à notre avis surtout du côté de la littérature, là où il passe moins de temps à développer ses idées, comme ce n'est pas le sujet central de son texte.

D'abord, la notion même de « sentiment de la vie » peut poser quelques problèmes, par manque de clarification. Tel que dit plus haut, Carnap le définit comme « les relations émotionnelles des hommes avec le monde qui les entoure⁹⁶ », ce qui peut sembler, au premier abord, une définition satisfaisante. Cependant, il faut se souvenir que Carnap affirme que toutes les questions métaphysiques sont des tentatives (ratées) d'expression du sentiment de la vie. Parmi la multitude des questions qui ont composé la métaphysique à travers le temps, il y en a au moins quelques-unes qui sont difficiles à faire cadrer dans la définition carnapienne du sentiment de la vie : pensons à la querelle des universaux au Moyen Âge, par exemple. Cette zone d'imprécision ne constitue pas une faille majeure, mais il nous semble bon de la soulever.

Un autre problème nous paraît cependant plus considérable : dans la littérature, comment des énoncés peuvent-ils *à la fois* être dénués de sens et néanmoins véhiculer quelque chose? Du côté de la

⁹⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 175.

philosophie, Carnap explique clairement comment les énoncés sensés aboutissent à de la connaissance, mais il ne nous indique pas comment des énoncés non sensés peuvent satisfaire un besoin d'expression du sentiment de la vie. Si un poète écrit des vers au contenu invérifiable, qu'un lecteur les lit et sent qu'ils lui apportent *quelque chose*, alors quel phénomène s'est-il produit si aucun sens n'a été véhiculé? Carnap dit explicitement que «la métaphysique possède bien un contenu, quoique nullement théorique⁹⁷», mais qu'est-ce qu'un *contenu*, si on en retire toute la signification? Pour que la théorie carnapienne soit solide, il faudrait une réponse à cette question. Des éclaircissements sur ce point seraient nécessaires non seulement pour la question qui fait l'objet du présent texte, mais également pour sa théorie générale de la signification : car Carnap a déjà admis qu'il existe

des contenus non théoriques; s'il ne peut clarifier leur nature et fonctionnement, alors peut-être est-ce sa conception du sens qui s'avère trop restreinte.

BIBLIOGRAPHIE

Rudolf CARNAP. « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, 1985.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 175.

LE PROJET FALSIFICATIONNISTE EST-IL IMPOSSIBLE?

par Jimmy Thibodeau

Le falsificationnisme est une philosophie des sciences voulant se distancier de « l'inductivisme large » du Cercle de Vienne. La nouvelle doctrine attira sensiblement l'attention des philosophes, alors que certains croyaient que ce courant de pensée pouvait « enfin » rendre la méthode scientifique complètement rationnelle en évacuant le raisonnement inductif, jugé insuffisamment fiable. Or, de nombreuses critiques finirent par être formulées, et d'autres approches ont vu le jour, incluant celles de Kuhn, Lakatos ou Feyerabend. Ces critiques sont-elles fondées? Il n'est pas du ressort de cet article de trancher la question. Plutôt, je ne porterai mon attention que sur un argument qui, s'il était fondé, porterait vraisemblablement un coup fatal à la thèse falsificationniste.

Il ne fait aucun doute que la caractéristique la plus essentielle du falsificationnisme constitue son refus d'inclure l'induction dans la méthode scientifique. Pensons à Karl Popper qui allait jusqu'à affirmer que la généralisation inductive constitue une « foi irrationnelle », et ce, en vertu

des arguments sceptiques formulés par Hume, selon lesquels l'induction n'est qu'un phénomène psychologique basé sur la répétition et l'habitude (Popper, 1934). Or, la répétition et l'habitude ne sauraient permettre la production d'inférences certaines et temporellement stables. Ainsi, selon les critiques proches de Hume, toute conclusion basée sur une induction perd de sa fiabilité et, par suite, de sa valeur. Par exemple, nos jugements fondés sur des observations répétées (ex : « Tous les corbeaux sont noirs. », « Tous les humains sont mortels. », « Le Soleil se lèvera demain. », etc.) ne mériteraient pas notre confiance absolue, si bien que certains vont jusqu'à nier que nos jugements inductifs puissent constituer de la connaissance véritable. En effet, si nous prenons le cas des corbeaux, il est concevable que nous observions un jour des corbeaux blancs, et cette possibilité suffit, selon les critiques, à dire que « Tous les corbeaux sont noirs » ne constitue pas une connaissance. Et il faudrait en arriver à la même conclusion en ce qui concerne le Soleil, car la prédiction de son retour le lendemain matin se base aussi sur l'observation répétée et l'habitude,

ainsi sa disparition demeure possible et concevable.

L'induction se base-t-elle vraiment sur une foi irrationnelle? Il existe pourtant de nombreuses variantes de raisonnements inductifs plus subtils qui, plutôt que de *confirmer* catégoriquement des généralisations, vont plutôt tenter de les *corroborer* ou d'en augmenter la *probabilité*. D'autre part, ce ne serait sans doute pas rendre justice aux inductivismes contemporains que de dire que leur méthode consiste uniquement en des séries d'observations à partir desquelles des conclusions sont inférées. En ce sens, l'inductivisme du Cercle de Vienne intègre l'induction dans un processus complexe de réfutation ou de corroboration d'hypothèses caractérisé par plusieurs principes scientifiques toujours influents aujourd'hui, incluant le rasoir d'Ockham, mais aussi la testabilité et le pouvoir explicatif, tous deux théorisés par le Cercle de Vienne lui-même.

Cela dit, le caractère rationnel ou irrationnel de l'induction ne fera pas l'objet d'une étude plus approfondie ici. Plutôt, pour les besoins de l'analyse, je tiendrai pour acquise la thèse poppérienne de l'irrationalité de l'induction. L'argument avancé dans ce travail sera donc le suivant : que le falsificationnisme ne parvient pas à évacuer l'induction de sa méthode. Dans la mesure où le falsificationnisme a été spécifiquement conçu pour éviter tout recours aux

raisonnements inductifs, l'argument serait donc « fatal » en vertu du fait qu'il implique que la doctrine falsificationniste échouerait à satisfaire sa finalité première. En effet, si nous reprenons les dires de Popper, recourir à l'induction en science est inacceptable, car la connaissance qui en résulterait serait au moins partiellement fondée sur des jugements superstitieux, ce qui compromet l'esprit d'objectivité et de rigueur associé à la science.

Afin de défendre la thèse du texte, j'avancerai trois points : qu'il est impossible d'échapper à l'induction *dans la pratique des sciences, au sein du falsificationnisme dit « sophistiqué »* et enfin *dans le processus même de falsification*.

IMPOSSIBLE EN PRATIQUE?

Prima facie, vouloir une méthode scientifique sans induction peut paraître très ambitieux et ardu. De fait, l'induction est l'un des deux raisonnements logiques de base, avec la déduction. Alors que la déduction peut inférer des cas particuliers à partir de propositions générales, l'induction accomplit un travail de contrepartie, en inférant une proposition générale à partir d'énoncés particuliers. Comment parvenir, dans ce cas, à éliminer tout raisonnement inductif, qu'il soit implicite ou explicite?

En premier lieu, on voit mal comment un scientifique peut formuler une hypothèse précise et pertinente sans passer par l'induction, même s'il ne cherche qu'à la falsifier. En effet, l'hypothèse elle-même est généralement justifiée par une série

d'observations personnelles ou provenant du reste de la littérature scientifique. Autrement, les hypothèses de départ seraient créées de manière aléatoire et aveugle. Pour profiter d'une démarche scientifique efficace, il faut bien commencer sa recherche en ayant déjà « sa petite idée » sur la question, faute de quoi le processus de falsification s'enliserait dans la réfutation d'une quantité incommensurable d'hypothèses farfelues.

De plus, au sein même de la pratique, un scientifique ne peut pas se passer de l'induction. D'une part, il doit se fier notamment à de précédentes avancées (ex. : les trajectoires déjà prédites des astres afin d'étudier certains phénomènes astronomiques) ou sur ses instruments de mesure, auxquels le scientifique fait confiance par habitude. Et d'autre part, toute découverte scientifique, même si elle ne cherche que la falsification pure et simple d'énoncés, sera toujours fondée sur des présomptions tirées de l'induction. Imaginons un astronome voulant réfuter l'idée selon laquelle il y aurait de l'eau sur Mars. Pour parvenir à ses fins, sa réfutation devra inéluctablement se baser sur certains énoncés implicites. Ainsi, la réfutation suivante : « Il n'y a pas d'eau sur Mars. » est vraie seulement si ces énoncés sont aussi vrais, à savoir : « Mon télescope me fournit une représentation visuelle adéquate des astres. », « La composition moléculaire de l'eau est toujours H_2O », « La planète tellurique

d'apparence rouge observée à la position X au temps T correspond à Mars », etc. Autrement dit, les falsifications dépendent d'hypothèses auxiliaires qui, elles, sont de nature inductive. Voilà une première raison de douter du fait qu'en pratique, le falsificationnisme scientifique parvient à ne pas fonder ses preuves sur de l'induction.

On pourrait soumettre l'objection suivante : même si les réfutations se basent sur des hypothèses auxiliaires, alors celles-ci ne sont que des *conjectures* réfutables, elles aussi, donc il n'y a pas besoin de recourir formellement à l'induction. Par contre, cette idée est très problématique. S'il fallait admettre ce point, alors aucune réfutation ne serait vraiment définitive : une théorie ne serait falsifiée que dans un certain cadre de conjectures non confirmées, voire non corroborées. Or, le falsificationnisme ne prétend pas tomber dans ce relativisme extrême. Plutôt, il croit en un réel progrès de la science qui s'appuie sur des réfutations définitives.

Peut-on trouver de l'induction dans le langage lui-même? Il apparaît notamment que les concepts que nous utilisons dépendent de définitions justifiées inductivement. Par exemple, ma compréhension du concept d'électron dépend de la généralisation selon laquelle les particules ainsi nommées ont une charge électrique négative. Pour illustrer ce fait, supposons que nous trouvions une particule élémentaire ayant toutes

les caractéristiques de l'électron (sauf sa charge négative). En effet, on peut imaginer l'existence d'une particule neutre gravitant autour du noyau atomique et présentant notamment la même masse que l'électron. Dans ce cas, ou bien il est établi qu'il s'agit d'une particule différente, ou bien on admet que ce soit une variante de l'électron, *réfutant* ainsi la définition première de l'électron, prouvant dès lors que le sens « d'électron » est bien révisable et créé *a posteriori*. Il est évident que de tels cas de figure sont déjà survenus en sciences. Par exemple, la définition de la lumière a grandement changé lorsque nous lui avons découvert une nature à la fois corpusculaire et ondulatoire.

Même si l'on admet un tel processus inductif dans le langage, en quoi cela est-il problématique pour le falsificationnisme? En réalité, la justification inductive des concepts scientifiques ne montre qu'une variante d'un problème déjà présenté, soit que la falsification dépend d'hypothèses auxiliaires inductives. Si l'on réfute l'idée selon laquelle l'hydrogène aurait deux électrons de valence⁹⁸, alors cette falsification dépend de notre définition de l'électron, qui inclut la notion de charge électrique négative. Si en effet nous décidons de réviser la définition de cette

particule pour inclure des électrons neutres et qu'il se trouvait que l'hydrogène a en fait un électron de valence négatif et un électron de valence neutre, alors la falsification ne tiendrait plus. Tout dépend donc de nos présomptions à propos de la nature des électrons. Or, ces présomptions sont ou bien des conjectures toutes relatives, ou bien des thèses appuyées inductivement. Je n'oserais prétendre que toutes les définitions du langage sont ainsi supportées par l'induction et non par d'autres règles telles que l'usage ou la postulation, mais il semble à tout le moins raisonnable de croire que certaines le sont, et particulièrement en ce qui concerne les définitions de concepts utilisés dans les sciences empiriques.

Nous pouvons pousser cette réflexion encore plus loin en nous interrogeant sur les fondements de la logique. Bien sûr, le falsificationnisme, rejetant l'induction, ne peut se passer de la logique déductive. Mais comment se justifie la logique déductive? Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la science?*, le philosophe Alan F. Chalmers affirme que l'induction serait circulaire, car son efficacité serait démontrée par l'induction elle-même. Qu'en est-il de la déduction? On pourrait penser que la déduction se base aussi sur l'induction. Alors, les raisonnements déductifs

⁹⁸ Un électron de valence se caractérise par son positionnement sur la dernière couche externe d'un atome. Chaque élément a un nombre initial défini d'électrons de valence, ce qui permet de prédire le résultat de diverses

réactions chimiques. Par exemple, l'hydrogène est très réactif chimiquement, puisqu'il n'aurait qu'un électron de valence, au contraire des gaz nobles qui en ont huit (sauf l'hélium), soit le nombre théorique maximal.

fonctionneraient parce qu'ils ont toujours fonctionné : aucun contre-exemple ne vient réfuter cette généralisation.

On pourrait s'opposer à ce point de vue, en affirmant que le raisonnement déductif est justifié, non pas grâce à une généralisation, mais car son non-respect viole les axiomes fondamentaux de la logique, qu'il s'agisse des principes d'identité, de non-contradiction ou du tiers exclu. Mais comment se justifient ces principes? Les fondements de ces axiomes représentent un sujet très débattu, et tenter de justifier ces principes par un raisonnement inductif et expérimental constitue une voie très peu populaire en philosophie à l'heure actuelle. Pourtant, certains ont suivi ce chemin, incluant entre autres Willard Van Orman Quine. Celui-ci a même avancé que la logique ne serait qu'une branche extrêmement générale des sciences empiriques, et que par conséquent tout principe logique serait révisable. Si cette thèse était vraie, l'applicabilité du falsificationnisme serait encore plus manifestement impossible, car dans ce cas le raisonnement logique lui-même serait fondé sur des suppositions inductives.

IMPOSSIBLE POUR LE FALSIFICATIONNISME SOPHISTIQUE?

Depuis l'élaboration du premier falsificationnisme de Popper, plusieurs philosophes se sont opposés à ce qu'ils considèrent être des lacunes au sein de cette doctrine. Pour pallier ces lacunes, Popper et d'autres épistémologues ont créé un falsificationnisme dit « sophistiqué », qui se distingue par l'ajout de certaines lignes directrices à la méthode falsificationniste. En revanche, il est possible que ces ajouts impliquent le recours implicite à certains raisonnements inductifs, et nous explorerons dès maintenant cette possibilité. L'un de ces ajouts mérite particulièrement notre attention, il s'agit du principe de « confirmation » qui, pourtant, est associé traditionnellement à l'inductivisme. Pour un falsificationniste de la variante « sophistiquée », une observation peut véritablement confirmer une hypothèse, une théorie ou une observation (comme l'observation de Neptune confirme l'hypothèse d'une autre planète près d'Uranus). En effet, on peut entre autres citer Popper à ce sujet, lorsqu'il affirmera tardivement que les confirmations d'hypothèses « risquées » sont utiles au progrès scientifique (Popper, 1963).

Mais en vertu de quoi peut-on « confirmer » une hypothèse? D'une part, l'hypothèse est un énoncé général censé expliquer tel ou tel phénomène. Et d'autre part, une



confirmation nécessite une observation suffisante. En effet, la présence de Neptune ne peut être confirmée par la seule observation d'un astronome : il faut alors passer par un certain processus de vérification qui implique, notamment, la répétition de l'observation de Neptune. Dans ce cas, nous nous retrouvons avec un énoncé général (l'hypothèse) inféré à partir d'observations particulières (processus de confirmation). Selon toute vraisemblance, la confirmation est une démarche intrinsèquement inductive, et son inclusion dans le falsificationnisme sophistiqué est pour le moins intrigante.

LA FALSIFICATION PROCÈDE-T-ELLE PAR « INDUCTION NÉGATIVE »?

Nous avons vu qu'en pratique la méthode falsificationniste se base nécessairement sur des présupposés inductifs. Cela dit, est-ce que la *falsification elle-même* relève de l'induction? Traditionnellement, la falsification est plutôt vue comme un processus déductif de type *modus tollens* : Si p , alors q ; q est faux ; donc p est faux. Concrètement, il s'agirait de trouver des implications (q) à l'hypothèse (p) et de les réfuter, falsifiant du même souffle l'hypothèse elle-même.

Toutefois, je ne partage pas ce point de vue traditionnel de la falsification, car selon moi ce

processus prouve davantage que ce que la déduction de type *modus tollens* peut démontrer à elle seule. Supposons que l'on ait une théorie contre laquelle nous trouvons un contre-exemple. Pouvons-nous conclure d'office que la théorie est fautive? La logique déductive ne nous force pourtant pas à la rejeter. D'une part, on peut dire de manière très cohérente et conséquente : « la théorie est vraie, sauf au temps t et dans l'espace x ». Sinon, on peut simplement déclarer : « la théorie n'est pas *toujours* vraie », et ce, sans pour autant affirmer que « la théorie est fautive ». Pour bien illustrer cette situation, prenons un exemple. Si je dis « Les humains sont mortels », mais que l'on découvre que Socrate est en fait immortel, je ne suis pas obligé de conclure que les humains ne sont finalement pas mortels. Bien sûr, je ne pourrai pas dire que *tous* les humains sont mortels, mais je peux tout de même dire que tous le sont sauf Socrate, et je peux même appuyer ma thèse selon laquelle les humains sont mortels en tentant d'expliquer pourquoi Socrate constituerait ici une simple exception (j'opterais alors pour une hypothèse dite *ad hoc*).

Or, les falsificationnistes prêtent à la falsification une portée beaucoup plus grande, puisqu'ils se permettent de conclure que certaines théories sont carrément *fautes*, en vertu d'un ou plusieurs contre-exemples. Or, comme nous l'avons vu, la déduction seule ne permet pas le rejet

d'une théorie entière sur la seule base d'un contre-exemple, voire de plusieurs. Pour contredire complètement un énoncé général tel qu'une théorie, il faut lui opposer un autre énoncé général (par exemple, en déclarant que « les humains ne sont pas mortels » pour contredire la thèse selon laquelle « les humains sont mortels »).

Il y a un écart très important entre le rejet de l'universalité d'une théorie et le rejet de la théorie elle-même. Entre les deux, il y a quelque chose comme la *généralisation*. D'où l'idée « d'induction négative » : les falsificationnistes créent des généralisations négatives (« il ne peut être le cas que » ou « il n'est jamais le cas que ») en se basant sur des cas particuliers (notamment des contre-exemples).

Si les falsificationnistes ne procédaient pas par généralisation comme je le prétends, ils commettraient une erreur logique. En effet, prenons l'énoncé général du genre « tout x est F » ($\forall x Fx$). Par ailleurs, la plupart, voire l'ensemble des théories scientifiques peuvent être reformulées au moins partiellement en énoncés de ce type, puisqu'elles prétendent normalement à l'universalité. Cela dit, la simple présentation d'un cas où x n'est pas F ($\exists x \neg Fx$) suffit à contredire l'énoncé « $\forall x Fx$ ». Par contre, peu importe le nombre de contre-exemples présentés, la déduction seule ne peut arriver à déterminer que « tout x n'est pas F » (« $\neg \exists x Fx$ » ou, plus

éloquemment, « $\forall x \neg Fx$ »), et pourtant la falsification classique prétend parvenir parfois à ce résultat. Par exemple, en « falsifiant » la théorie selon laquelle le corps contient quatre humeurs, il est impliqué que tous les corps humains sont de façon telle qu'ils n'ont pas quatre humeurs. Pour arriver de « $\exists x \neg Fx$ » à « $\forall x \neg Fx$ », il faut donc un quelconque procédé inductif, notamment grâce à l'accumulation d'observations. Et si le falsificationnisme se bornait à réfuter des énoncés du genre « $\forall x Fx$ » sans parvenir à des conclusions de type « $\forall x \neg Fx$ », alors cette doctrine prônerait une méthode scientifique sans réel progrès, du fait qu'aucune théorie ne pourrait être entièrement écartée.

La falsification serait donc en fait partiellement inductive. Cette situation se constate très facilement en pratique. En chimie, par exemple, la vieille théorie du phlogistique proposait l'existence d'un élément à la base du phénomène de combustion : le phlogiston, qui serait alors contenu dans toute substance inflammable. Or, il n'aurait pas suffi d'observer un seul matériau inflammable et dont on sait qu'il ne contient pas de phlogiston afin de prouver que la théorie du phlogistique est fautive. Pour véritablement contredire la théorie, il fallait une certaine *accumulation* de preuves. Justement, Antoine Lavoisier, qui a eu raison de la théorie, a dû démontrer qu'en réalité c'est l'oxygène dans

l'air qui permet la combustion de certains matériaux.

Ainsi, pour démontrer complètement une théorie, il faut une accumulation de preuves, ou bien une démonstration logique suffisamment probante (mais dans ce dernier cas, nous sortons de la démarche scientifique expérimentale). Autrement, le rejet de la théorie est purement arbitraire et ne se base pas sur des jugements définitifs et rationnellement contraignants (la raison ne nous oblige pas à rejeter la théorie). Ainsi, l'usage de la méthode inductive est nécessaire afin de prouver le bien-fondé de sa critique et juger du caractère suffisant ou non des preuves compromettantes pour la théorie remise en cause.

Récapitulons l'argumentaire principal de cet article. Le falsificationnisme prétend que l'induction est irrationnelle et, pour cette raison, il prétend que sa méthode n'en comporte pas (telles sont sa visée première et sa raison d'être). Or, pour qu'une falsification soit généralisée et utile au progrès de la science, il est nécessaire de procéder par induction à partir de cas particuliers (généralement les contre-exemples d'une théorie). De plus, pour qu'un énoncé falsificateur soit admissible, celui-ci doit se baser sur certaines suppositions, elles-mêmes obtenues par induction. Donc, le falsificationnisme est une méthode scientifique qui fait usage de l'induction, et ainsi

son but premier n'est pas atteint. Pour ces raisons, je conclus que le projet falsificationniste est impossible et qu'il succombe à sa propre critique, qui devait s'en prendre uniquement à l'inductivisme. De plus, si le falsificationnisme renonce à sa critique de l'inductivisme pour éviter ce problème, alors il faudrait trouver une nouvelle utilité à la doctrine ainsi qu'une nouvelle raison de l'adopter, elle, plutôt que l'inductivisme.

BIBLIOGRAPHIE

- POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*, London/New York, Routledge, Routledge Classics, 2005 [1934], 513 pages.
- POPPER, Karl. *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 2006 [1965], 610 pages.
- CHALMERS, Alan F. *Qu'est-ce que la science? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Paris, La Découverte, Le Livre de Poche, 2015, 287 pages.

LA MUSIQUE MÉTAL ET LA PHILOSOPHIE, UNE RENCONTRE INESPÉRÉE

par Jean-François Veilleux

La littérature philosophique attire également l'attention des métalleux-artistes. D'après Culat, le groupe norvégien de black métal Mayhem se serait même inspiré des œuvres philosophiques de Wittgenstein!⁹⁹ Pour notre part, nous avons su relever plusieurs références directes (voir l'annexe R) à l'auteur de la philosophie existentialiste du surhumain, Nietzsche. Une très grande part de cette vingtaine d'occurrences récentes — que ce soit dans le nom du groupe, le thème d'un album, le titre ou les paroles d'une chanson — laisse entrevoir que plusieurs groupes de musique métal connaissent, s'inspirent et aiment exploiter des concepts philosophiques spécifiquement nietzschéens : volonté de puissance, *amor fati*, dépassement de soi, surhomme et surhumain, primauté au corps, esprit libre, marginalité et non-conventionalité, culpabilité issue de la mauvaise conscience, nihilisme, décadence, importance de la force et de l'instinct/pulsion, art, plaisir, jouissance, dyonysisme, fin de la morale, brutalité comme véritable courage, réévaluation de toutes

les valeurs, mort de Dieu, éternel-retour, élitisme, culture supérieure, absence de la peur de la mort, démesure.

Quoique nous y reviendrons davantage au prochain et dernier chapitre, afin de mieux comprendre comment s'articule le discours des métalleux à l'égard de la croyance et de la foi, prenons le temps de résumer les points communs entre la philosophie de Nietzsche et l'esprit de la musique métal, particulièrement dans le black métal. Tout ce qu'implique cette musique semble nietzschéen, du dépassement de soi à la recherche du surhomme. Le *dionysiaque* (transe, démesure, ivresse, excès, fusion des identités) est intimement lié au métal qui est avant tout, tel que nous l'avons vu plus haut, un art à propos de la vie. Par exemple, en étant actifs dans les concerts, les métalleux démontrent leur surcroît d'être. Que l'existence soit *volonté de puissance*, comme le pense Nietzsche, tout est en place pour aborder de front les valeurs défendues par la plupart des métalleux

⁹⁹ Robert CULAT. *L'Âge du métal*. France, Éditions Camion Blanc, 2007, p.81.

Nietzsche est valorisé dans le milieu métal parce qu'il incarne un modèle à suivre. Penseur radical plutôt que suiveur, ni guide ni disciple (anarchiste?), contre la faiblesse de la foi aveugle dans la religion, il misait plutôt sur l'espoir d'une nouvelle vie par le renouvellement des valeurs (rejetant l'hypocrisie, le parasitisme, les illusions comme la morale, le contrôle). Il savait affirmer haut et fort ses idées pour révolutionner la pensée, lui qui a voulu « nettoyer » la philosophie, la culture et la mentalité de son époque. Ce philosophe allemand, qui s'est autoproclamé dans *Ecce Homo* « le premier immoraliste », est vu, selon l'artiste Tom Findlay, comme un véritable « héros » parmi les métalleux.¹⁰⁰ Certains blogueurs considèrent également Nietzsche comme le « Saint-Patron du Heavy Métal »¹⁰¹! Black Sabbath, les grands-pères de la musique métal (Lemmy en est le parrain), l'a même récemment utilisé pour la promotion de leur nouvel album¹⁰² en juin 2013 :

Par contre, il faut se dissocier de l'interprétation que certains métalleux peuvent faire de Nietzsche, comme le métal national-socialiste (nazi). Quelques groupes extrêmes, tels

que Beherit, Burzum, Emperor, Limbonic Art, notamment dans le black métal puriste (*true black*), le *doom* ou encore dans le NSMB (National Socialiste Black Métal), furent influencés directement par le nihilisme décrit par Nietzsche, dans une ambiance de ténèbres et de *misanthropie* (haine de son semblable, dégoût de sa propre espèce)¹⁰³. Toutefois, quoiqu'il soit possible d'admettre la misanthropie chez quelques métalleux en particulier, elle ne reflète pas du tout l'esprit général du mouvement métal et ses multiples manifestations matérielles pragmatiques (disque, concert, affiche, vidéo-clip, instrument, code vestimentaire, accessoire). Le mouvement métal n'est pas du tout un courant dont les membres montrent une *disposition d'esprit qui les pousse à fuir la société*, mais bien à l'affronter, la critiquer et même la dépasser. Le développement des notions de *rejet* et de *marginalité* pourrait éventuellement être très important.

Il faut se tourner vers le sociologue français Nicolas Walzer, qui a consacré une bonne partie de ses études à démontrer ces liens intimes

¹⁰⁰ « Nietzsche in Heavy Metal », article rédigé par Tom Findlay, 25 mars 2013, deux pages. Lu en 2014, le site n'est malheureusement plus disponible : <http://suite101.com/article/nietzsche-in-heavy-metal-a66286>

¹⁰¹ <http://penetrate.blogspot.ca/2007/08/nietzsche-patron-saint-of-black-metal.html>

¹⁰² Image publicitaire téléchargée du site du groupe en juin 2013 — référence : www.blacksabbath.com

¹⁰³ Plus encore, la « misanthropie » caractérise une personne *qui aime la solitude, qui fuit ses semblables ; qui est d'humeur constamment maussade* (Dictionnaire *Le Petit Larousse Illustré*, 1997, p.661). Par souci de bien définir cette notion, on pourrait également l'associer au pessimisme, au négativisme, au nihilisme, à l'isolationnisme, bref à des sentiments disons antisociaux, inhumains ou antihumains, presque sauvages.

entre la pensée de Nietzsche et l'expression musicale moderne qu'est le métal, qui va naître un siècle après le philosophe allemand. Outre, son *Anthropologie du Metal extrême* (Camion Blanc, 2007), son ouvrage *Du paganisme à Nietzsche – se construire dans le métal* (Camion Blanc, 2010) et son récent article « Si Nietzsche vivait aujourd'hui il écouterait du metal » (mai 2011¹⁰⁴) sont très éclairants pour comprendre à quel point les métalleux et les métalleuses forment, à leur façon, un groupe de néo-païens.

Par exemple, l'antinationnalisme de Nietzsche, en phase avec l'internationalisation du mouvement métal, promeut la libération à l'égard des appartenances. À l'instar du philosophe, nous croyons que les métalleux opèrent aussi cette conception où l'individu retrouve son essence en se comparant à une échelle mondiale, au travers une multitude de groupes de divers genres. C'est l'image du « bon Européen » qui a « désappris d'aimer son peuple, parce qu'il aime plusieurs peuples » (*Fragments posthumes* XI, 31 [10]).¹⁰⁵ En ce sens, le métalleux dépasse souvent le nationalisme de son pays pour embrasser tous les peuples, enfin, ceux qui savent créer de la bonne musique métallique accrocheuse...

Témoignant de la vitalité de notre puissance créatrice et artistique, que certains ont pu à tort associer simplement au « vitalisme », Nietzsche savait miser sur le mieux, le toujours plus, au-delà des limites, le plus que soi, *ce que l'on peut devenir*. Il n'est pas étonnant que Nietzsche, obstiné, têtu et rebelle à sa manière, crût sincèrement que, par ses écrits et sa musique, *l'art peut élargir notre vision du réel*. De son vivant, à l'instar du mouvement métal, il a aussi fait controverse lors de la publication de ses œuvres, une polémique qui s'étend encore de nos jours dans certains cercles de penseurs lorsqu'on aborde l'antisémitisme notoire de sa sœur et la proximité de cette dernière avec le NSDAP de 1930 à sa mort en 1935. La passion du philosophe pour l'éclaircissement et la purification des idées, dans la suite et l'esprit des Lumières, semble trouver écho dans le monde du métal.

Quelques-uns de ces leaders charismatiques ou énigmatiques incarnent la volonté nietzschéenne de certains musiciens « d'artistiser » chaque centimètre vivant, d'incarner le plus possible sa vie, quoique le processus est souvent inconscient et spontané.¹⁰⁶ Ce « vouloir artiste », défendu et valorisé par Nietzsche notamment dans sa *métaphysique de l'artiste*, est au

¹⁰⁴ <http://www.revuc-emulations.net/enligne/Walzer>

¹⁰⁵ Patrick WOTLING. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris, Éditions Ellipses, 2013, p.37.

¹⁰⁶ Nicolas WALZER. *Op.cit.*, p.239.

centre de la conception métal du monde où règnent la persévérance et l'aptitude à s'étonner soi-même. Cette volonté artistique et créatrice supérieure est ancrée dans des valeurs nietzschéennes d'authenticité et de gratitude, dans un combat perpétuel et une résistance acharnée à tout ce qui menace leur intégrité ou bien leur liberté.

Nietzsche croyait aussi que seul un *esprit libre*, capable de faire de l'espoir avec du désespoir, pouvait redonner du sens à l'existence humaine en créant des valeurs nouvelles. Spinoza parlait du « conatus », l'énergie qui fait que l'homme cherche à persévérer, à se conserver. Mais Nietzsche trouve l'instinct de conservation insuffisant. Pour lui, se conserver c'est s'affaiblir dans le nihilisme : seul le dépassement de soi donne du sens à la vie. Cela se traduit aussi par l'expression *Dionysos contre le crucifié* : la première attitude consiste à percevoir la souffrance comme un stimulant pour la vie ; la tragédie grecque par exemple (*amor fati* : accepter le monde tel qu'il est). La seconde attitude, celle de la chrétienté, consiste à se replier sur soi, de sorte que l'on ne puisse plus agir. Ainsi, pour le surhomme, la souffrance est donc une bénédiction, à célébrer.

Finalement, le tragique devient la valeur suprême, car le but de la vie n'est pas de rechercher le bonheur. Nietzsche valorise ainsi la légèreté, la danse, l'allégresse et prône l'affirmation de la vie, donc l'affirmation du plaisir et de la souffrance, c'est-à-dire les deux composantes de la tragédie. Si le plaisir et la douleur vont ensemble, comme les métaux en font l'expérience, ne peut-on pas dire que, pour Nietzsche, le but de la vie est l'acceptation du tragique par la volonté de puissance et la recherche du surhomme? « Être nietzschéen, c'est avant tout : oser être soi-même, assumer le degré de puissance qui nous habite, dire oui aux forces qui sont en nous, se créer liberté, consentir à la force du destin, aimer la nécessité, rire et danser, vivre et jubiler. » — Michel Onfray.

Si l'on pousse plus loin les racines historiques de « Dionysos-Bacchus », ce Dieu qui parle peu, près du satyre, on s'aperçoit rapidement que le bouc (du grec *tragos*), également un animal fétiche cher au monde métallique, est doublement « dionysiaque » : parce qu'il est le pire destructeur de la vigne et parce que son nom est à l'origine de la « tragédie »¹⁰⁷. La tragédie s'efforce d'atteindre à l'essentiel du tragique — c'est-à-dire à la « tristesse majestueuse » d'après Racine — et donne à voir le malheur des grands pour assumer plus lucidement

¹⁰⁷ Jean-Marie PAILLER. *Les mots de Bacchus*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p.66.

la condition humaine. Étant donné la grande place réservée à la mort ou à l'héroïsme dans sa mise en scène, il serait pertinent de procéder à une analyse du mouvement métal en tant que manifestation tragique, impliquant la transcendance. Par sa dramaturgie exubérante et son registre très tragique, le métal serait donc une tragédie contemporaine, là où domine un temps de révolte et de « démesure » contre la norme.

Par l'expression d'une parole fatale, dévoilant la vérité sur l'existence, la tragédie et le spectacle tragique déclenchent une crise ainsi qu'une réflexion sur le pouvoir. Espace du sacrifice, la tragédie correspond d'une part au concept purgatif de catharsis aristotélicienne, qui peut mener au sublime, d'autre part à un moyen de sentir la structure du monde permettant de reconnaître et d'accepter la condition humaine¹⁰⁸. En ce sens, la musique métal répond aux attentes de Nietzsche pour son modèle d'artiste-surhomme.

LE MÉTAL EST-IL UN ART ROMANTIQUE?

S'il est grandement possible de faire des liens sur les fondements du métal et la philosophie de

Nietzsche, il est tout autant pertinent de l'inscrire dans un contexte culturel plus large, qui s'est développé en force au début du XIX^e siècle. Déjà présente chez Rousseau (1712-1778) — fondateur du romantisme allemand selon Kant (1724-1804) — la promotion de valeurs comme la défense de la nature, l'amour, la simplicité volontaire, l'importance de l'éducation, la puissance du collectif et de la volonté générale, la création artistique... Pour certains auteurs, c'est presque tout le contraire de l'idéal philosophique des Lumières. Or, ces valeurs artistiques primordiales vont engendrer le romantisme.

Le romantisme, né d'un mouvement littéraire vers la fin du XVIII^e siècle, fait prévaloir le sentiment sur la raison et l'imagination sur l'analyse critique. En musique, toutes les manifestations du romantisme font ressortir la domination apparente de l'émotion sur la raison, du sentiment et de l'impulsion sur la forme et l'ordre. L'époque classique privilégiait un ordre préétabli nécessaire au bien collectif où l'harmonie, l'équilibre, la discipline et la modération étaient à l'honneur. Le romantisme est quant à lui indiscipliné, car ce sont les passions les plus sauvages qui triomphent. L'individualisme [positif] remplace ici la recherche d'un idéal collectif. Expression par excellence du moi intérieur, l'œuvre romantique porte la marque de son compositeur. Elle devient un moment de la vie de l'artiste ; une confession de ce qu'il a de plus intime en lui.¹⁰⁹

Parmi les éléments principaux de ce mouvement, il y a d'abord une nouvelle relation

¹⁰⁸ Paul ARON (dir.). *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p.603-607.

¹⁰⁹ D'après un texte du cours collégial sur *l'histoire de la musique* donné par Jean-Pierre Joyal, violoniste professionnel et

professeur au Cégep de Drummondville, lors de notre DEC en musique à l'automne 2003.

symbiotique entre le texte et la musique plutôt que la subordination de l'un à l'autre. Ensuite, il est impossible de négliger l'influence prédominante de la littérature sur la musique : *lieder* et poèmes symphoniques (*lied* au singulier signifie poème en allemand). Plusieurs thèmes en particulier sont alors mis en musique : le sentiment de la nature (vénération de sa grandeur), le goût du surnaturel et du rêve (mythologie ancienne comme chez Wagner). En plus de mettre en avant-plan la recherche sonore (nouveaux effets, nouveaux timbres : Liszt, Berlioz), on privilégie également l'influence de la musique populaire et des mélodies folkloriques. Bref, c'est l'instinct plutôt que la raison.

En ce qui concerne l'individualité des compositeurs du courant romantique, il faut remarquer que le musicien n'est plus un membre de la cour, il gagne la liberté de composition, d'où un ego très développé chez le compositeur. Le public, doué lui aussi de sensibilité, devient également critique de l'œuvre artistique, manifestant sa joie ou sa colère pendant l'exécution des représentations. Artistiquement, nous assistons à la naissance de concepts qui peuvent eux aussi traduire les caractéristiques du métal : *génie*, *inspiration*, *sublime*, *chef-d'œuvre*. À cette époque, l'artiste est vu comme un critique de la société plutôt que le simple serviteur d'un riche mécène (Beethoven se voyait comme un phare

pour guider les autres, Victor Hugo croyait au « rôle civilisateur de l'art »).

Une autre preuve permet de saisir la culture métal comme étant centrée sur l'idéologie romantique, du moins son esthétique vestimentaire : cheveux longs, vêtements nobles, une approche unique et innovatrice qui accompagne ce mouvement dès le XVIIIe siècle. Par l'extériorisation du soi, les romantiques réussissent un approfondissement de leurs sentiments et une profondeur intime avec la création qui devient un état d'esprit. Enfin, par l'intermédiaire du mouvement romantique, il y a rupture totale entre la réception classique (attitude contemplative) et la réception métallique (corporalité active).

Qui dit culture dit histoire, donc mémoire, et selon le vocabulaire lié à Fernand Dumont, forcément un « héritage culturel ». En ce sens, il est possible de dresser une liste des compositeurs classiques, de peintures, de romans ou plus récemment de films d'horreur qui marquèrent le genre romantique au fil des siècles, et ce, dans un cycle infini, mais fécond où s'entremêlent les principaux thèmes présents dans l'art musical/théâtral métal.

Ces thèmes, principalement issus de la pénombre de la culture chrétienne, socle de l'Occident qui a vu naître ce mouvement du

romantisme, abordent notamment le mythe du vampire, les goules, les succubes, les esprits frappeurs, le surnaturel, les monstres mythiques comme ceux de Lovecraft, les malédictions, la magie noire, la sorcellerie, le sadisme, les histoires de zombies nées sur l'île d'Hawaï, et tout ce qui touche à la sphère de la culture chrétienne : existence de Satan – l'adversaire de Dieu, l'incarnation du mal, les sept péchés capitaux, l'enfer, les démons (Lucifer, Belzébuth, Méphistophélès), la damnation éternelle, le purgatoire, les limbes, l'exorcisme et la possession, etc. Ainsi, la fascination pour la mort (squelettes et le personnage mythique lui-même, dit « la grande faucheuse ») va devenir un puissant moteur pour les écrivains tels les poètes maudits.

Ces racines essentielles au romantisme (mythologie, littérature fantastique, occultisme) illustrent bien une partie majeure de l'iconographie métal contemporaine, particulièrement la figure du *Baphomet* (1854), souvent utilisée sur les pochettes dans le black métal, du groupe Dimmu Borgir à Belphegor en passant entre autres par Behemoth, Venom (sur l'album *Kissing the beast*), Morbidus Vacuum, H.E.W.D.A.T., Heretical, Madrigal, Gilgamosh, Calvarium Funestus, Infidel, Ringworm, Sadistic 666, Ebola, etc.

Les thèses du sociologue québécois Fernand Dumont (1927-1997) confirment d'ailleurs nos propres postulats. En effet, la conscience historique issue de l'ère chrétienne sous la domination de la figure christique, qui a traversé le Moyen-âge puis la Renaissance, s'est transformée selon lui en une quatrième période qui nous est toujours contemporaine : il s'agit du « romantisme, un quatrième âge dont nous ne sommes pas vraiment sortis. [...] Le romantisme sera avant tout une forme de sensibilité ; au-delà, il se vouera à la recherche d'une communication avec le monde comme totalité. »¹¹⁰ Par essence révolutionnaire, le romantisme va permettre l'émergence de l'individu en tant que sujet historique et la prise de conscience que l'homme d'aujourd'hui vient de loin.

En s'opposant au classicisme, et en cherchant davantage à valoriser l'individu à travers sa fragilité, le romantisme fait aussi la promotion de la notion de sensibilité comme meilleure manière d'approcher l'art, tout en misant sur sa popularisation. Le monde métallique appartient sans équivoque au courant romantique, là où l'on assiste à la recherche de perfection, ainsi qu'à la libération totale de la forme et du contenu dans l'explosion du modèle traditionnel. Le métal est précisément cette manière de jouir de la forme

¹¹⁰ Fernand DUMONT. *Le lieu de l'homme, la culture comme distance et mémoire* [1968]. Montréal, BQ, 2005, p.135.

indépendamment du contenu. En ce sens, parce qu'elle touche d'abord aux sentiments et à l'intellect, la musique aura toujours davantage de valeur que les paroles.

À l'invitation de l'ethnologue Denis Laborde de l'EHESS, il serait également pertinent de fouiller dans le dictionnaire européen des Lumières, les concepts *d'énergie*, puis de *sublime*, qui commencent à être théorisés au XVIII^e siècle, des sentiments intimement liés au métal. En effet, outre le concept de « catharsis », la dynamique *artiste/public* peut aussi s'expliquer par d'autres concepts philosophiques. Par exemple, il existe cette notion du sentiment positif dans le terrible qui a notamment été développé par le philosophe anglais Edmund Burke (1729-1797). Cette idée se précise dans le *sublime*, une expérience inusitée de sentiments mêlés ou mixtes (exemple : plaisir et douleur), que ce soit face à la grandeur (Addison), face à un aspect terrible ou à la mort (Burke), ou même face à Dieu (Mendelsohn).¹¹¹ Cela se traduit par divers sentiments ou états qui peuvent surgir lors d'un concert : subjugation, se sentir absorbé malgré la peur ou l'étonnement, vénération de la grandeur du cosmos ou de la nature, perte de soi dans ce qui est plus grand, sentiment d'être envahi, possédé, englouti, donne un sentiment de

puissance face au plus grand que soi, face à la matière, et peut pousser à certaines réactions telles que figer ou être saisi, être bouche bée, ébahi devant la sensation de l'infini, d'où un potentiel de pouvoir ressentir la présence de Dieu ou du divin. Le lecteur averti pourra d'ailleurs consulter notre définition plus poussée du « sublime » en diverses catégories (annexe S).

Concrètement, il faut dire qu'il y a eu différentes écoles nationales ancrées dans le courant historique du romantisme : Pologne, Scandinavie (Norvège, Suède et au sens plus large le Danemark, la Finlande, l'Islande et les Îles Féroé), Russie, Tchécoslovaquie (Bohème, Slovaquie). Soulignons avec un intérêt grandiose et tout à fait pertinent que les deux premiers sont actuellement des leaders mondiaux dans le métal! Comme quoi les lieux d'origine de l'émergence du romantisme sont, encore aujourd'hui, des espaces de prédilection pour sa diffusion dans les nouveaux types d'art, aussi marginaux soient-ils.

LE MÉTAL DANS LA CULTURE POPULAIRE

En dernier lieu, il est possible de mieux appréhender le rayonnement culturel de la musique métal, et de son univers à la fois libertaire et cataclysmique, lorsqu'on relève dans la culture

¹¹¹ Suzanne FOISY. UQTR, Cours PHI-1125 « Esthétique et philosophie de l'art », Hiver 2013.

populaire les bribes ou les clins d'œil dédiés à cette musique controversée. Ici, dès la fin des années 1990, la musique métal entrainait de plain-pied dans la culture populaire au Québec. Par exemple, selon Dominic Arsenault, Radio-énergie (CHIK FM) dans la ville de Québec, en 1995, passait *Enter Sandman* de Metallica matin, midi et soir. De nos jours, il ne se passe pas une seule partie de hockey des Canadiens à Montréal sans qu'une chanson de Metallica vienne résonner dans le Centre Bell et ses 20 000 places.

En réalité, plusieurs occurrences de la musique métal, notamment des groupes dits violents, se font remarquer dans plusieurs films, téléseries, dessins animés, jeux vidéo et ce, autant aux États-Unis qu'en terre québécoise (annexe T). Alors que des groupes métal font des apparitions chez les Simpson, South Park, quelques films d'Ace Ventura aux aventures de Disney en passant par Iron Man de *Marvel*, la télévision québécoise représente aussi bien des icônes du métal de chez nous. Le groupe Slayer étonne à divers égards et l'annexe U démontre qu'il s'agit d'un groupe esthétiquement très polyvalent.

Alissa White-Gluz, la jeune chanteuse du groupe montréalais The Agonist depuis 2004, qui

est allée remplacer récemment, en 2014, à l'âge de 29 ans, Angela Gossow, l'impressionnante leadeuse du groupe de death métal mélodique suédois Arch Enemy, avait bien raison d'affirmer à un journaliste que le métal est «un art sans frontières»¹¹².

ESQUISSE DE CONCLUSION DU CHAPITRE CINQ

Quoique certains auteurs, politiciens ou médias croient toujours que la musique métal est vouée à rester encore dans l'ombre malgré qu'elle continue partout à rassembler les foules de tout âge et de toute origine (sociale, ethnique, religieuse), il est clair que beaucoup de travail reste encore à faire pour dédramatiser et expliquer les thématiques morbides utilisées par certains artistes du milieu et faire cesser la diabolisation du métal.

Par sincérité et sans doute au travers une profonde sensibilité, les métalleux sont des inconditionnels qui aiment «cultiver leur différence». Et c'est par l'image projetée qu'ils y arrivent. En d'autres mots, le heavy métal n'est pas que musique ou parole, mais il est également, sinon davantage, *image* et *représentation*. C'est d'ailleurs ce qui choque autant que ce qui met en évidence la supériorité du métal. Comme disait le

¹¹² <http://www.lapresse.ca/le-soleil/arts-et-spectacles/sur-scene/201410/25/01-4812644-alissa-white-gluz-nouvelle-reine-du-metal.php> + Documentaire sur l'Abitibi :

<http://www.lafabriqueculturelle.tv/capsules/104/le-repaire-du-metal>

groupe The Dillinger Espace Plan, à l'*ADN du métal*, « Le confort n'inspire jamais l'art de qualité »!

Ainsi, et comme nous pourrions le mettre en évidence dans le prochain et dernier chapitre, l'*ontologie artistique* de la musique métal est avant tout théâtralité puis, au sens de Nietzsche, parole contre l'idée de morale religieuse, mais surtout tragédie dionysiaque où l'extase prime sur tout et où l'esprit collectif est priorisé sur l'individualité. Cette manière nouvelle de modeler l'Homme repose, selon Dumont, sur sa capacité, voire sa responsabilité, « de refaire sa place dans la durée et la signification du quotidien, cela doit venir de lui, de ses héritages et de ses intentions. »¹¹³ Finalement, par l'entremise de la musique métal, il s'agit d'une vision esthétique contemporaine orientée particulièrement par une culture héritée de la période romantique dans laquelle nous baignons toujours.

Le métal n'est pas « *iconoclaste* », il ne *cherche à détruire tout ce qui est attaché au passé, à la tradition*. Le monde du spectacle métal n'est pas non plus un synonyme de *tohu-bobu*¹¹⁴, mais bien un système organisé pour faire plaisir aux adeptes et s'assurer de donner un concert cathartique autant pour les artistes que pour le public. Le monde métallique

opère plutôt un regard de soi à soi, notre place dans le monde, le regard critique qu'il faut avoir sur les idées reçues, la démonstration de nos instincts les plus forts, tantôt héroïques, tantôt barbares. Le désir profond des métalleux de détruire, ou du moins de questionner, les tabous sociaux et les préjugés, devient l'occasion de se questionner face à ceux-ci versus la censure dans l'art. D'ailleurs, il faudrait aussi réfléchir sur l'importance non seulement du dramatique et du tragique, mais surtout de l'horreur et de la place du gore dans la fiction. Faudrait-il établir une morale de l'art?

Le cas de Rémy «FX» Couture — trentenaire arrêté en 2009 pour son site web *Inner Depravity* et accusé par l'autorité royale du Canada pour corruption des mœurs et production de matériel obscène — est très préoccupant. Plutôt près du milieu métal, ce spécialiste en maquillage d'effets spéciaux, d'où le terme international FX (*effect*), a été accusé des mêmes crimes que le montréalais Rocco Magnotta, c'est-à-dire de corruption des mœurs et non de meurtre, alors qu'il ne fait que de l'art hyperréaliste qui repousse l'horreur humaine.¹¹⁵ Même s'il a été libéré entretemps puis heureusement acquitté le 22 décembre 2012, ce procès rappelle la mince limite

¹¹³ Fernand DUMONT. *Op.cit.*, p.262.

¹¹⁴ C'est-à-dire confusion ou grand désordre en hébreu dans la Torah. Or, le métal est loin d'être un bazar.

¹¹⁵ <https://voir.ca/arts-visuels/2011/08/18/remy-couture-horreur-humaine/>

entre la fiction et la réalité, le spectacle et la violence, la curiosité et le voyeurisme, et tout le débat qui relie le droit à la liberté d'expression et à la censure sociale et/ou politique.¹¹⁶

Autrement, une fois démystifié, le message du métal apparaît plus clairement. Cette musique proclame tout haut la toute puissance créatrice de l'homme, sa propension à s'assembler en communauté tribale, la revendication ferme du pouvoir d'affirmer sa personnalité et son identité personnelle, pacifiquement, jamais au détriment des autres.

La mentalité métal pourrait s'exprimer par cette phrase de Jean Cocteau, « *Ce que l'on te reproche, cultive-le, c'est toi-même.* » autant que cette citation de Pythagore : « *Repose-toi d'avoir bien fait, et laisse les autres dire de toi ce qu'ils veulent.* » Ces artistes autonomes affiliés au monde musical métallique revendiquent clairement leur indépendance tant culturelle, politique, religieuse qu'artistique. Chacun est libre de parler de sa vision de l'existence, que ce soit en critiquant le monde actuel ou en en créant un.

À l'instar d'Anne Benetollo, nous constatons que la musique rock/métal suscite toujours des passions entre haine et dévotion. Il

est bien plus facile de l'accuser et de l'interdire sous prétexte d'énoncer des propos malséants ou faire allusion à des réalités très choquantes. Tels que mentionnés plus haut, ces reproches ne sont pas fondés pour la plupart. Il serait absurde de continuer de croire que cette musique possède un risque de « dommages émotionnels », d'altération de la santé morale ou physique des jeunes, ou encore que le rock'n roll est un facteur important de délinquance et de déviance.

Au contraire, les images violentes et les textes outranciers des chansons dénoncées entre autres par le PMRC et le prêtre Régimbald démontrent plutôt que ceux-ci ne sont pas les instigateurs, mais bien, tel que décrit plus haut, le reflet d'une société malade, pleine de tabous et d'interdits, en perte de repères communs, et qui promeut notamment une culture de la violence. Surtout depuis le début des années 1990, les médias regorgent chaque jour d'exemples auxquels nous assistons, impuissants, de notre salon, à cette glorification sociale de la violence et de la brutalité humaine, tant par le sport que par la guerre. Il ne faut donc pas insister sur les choses mauvaises telles que les textes à propos de filles éventrées et les blagues de bébés morts, mais bien comprendre

¹¹⁶ À visionner : « Art/Crime », un documentaire de Frédérick Maheux sur l'article 163, 2011, 80 minutes.

ce qui motive les métalleux à se rassembler autour d'une musique puissante et libératrice.

D'autant plus que nous vivons dans une société bruyante, désensibilisée et surtout stressée par les nombreuses obligations du régime capitaliste qui caractérise l'Occident. Une étude internationale réalisée par des chercheurs de l'Institut Douglas à Montréal et de l'Université de Heidelberg en Allemagne, a d'ailleurs démontré « que la vie urbaine a une incidence sur deux régions distinctes du cerveau qui régulent les émotions et le stress. »¹¹⁷ Selon les chercheurs, non seulement la vie urbaine augmente de 21 % le risque de troubles anxieux et de 39 % les troubles de l'humeur, mais ce mode de vie est associé à une plus forte réaction de stress dans les amygdales du cervelet, zone cérébrale jouant un rôle dans la régulation des émotions et des humeurs. L'incidence de la schizophrénie est aussi presque doublée chez les personnes qui sont nées et ont grandi à la ville.

De son côté, « l'Organisation mondiale de la Santé considère le bruit comme “une menace grave” à la santé publique. Il cause des déficits auditifs, perturbe le sommeil, a des effets cardiovasculaires, génère du stress. En Europe, on a

estimé que le bruit chronique était lié à 3 % des décès dus aux maladies du cœur. Ce n'est rien, mais à l'échelle mondiale, cela représente tout de même 210 000 morts.»¹¹⁸ Bref, nous sommes définitivement et malgré nous le produit d'une époque, nous sommes traversés par des structures qui nous construisent sans que nous puissions même y adhérer.

En ce sens, l'homme a besoin d'activités cathartiques, d'exutoires efficaces permettant l'expression de sentiments refoulés, et le concert métal est une excellente manière d'y arriver. En général, le métal est contre la dégénérescence : les métalleux veulent éliminer les agents porteurs de la régression sociale ! Mais il faut savoir les identifier. Ainsi, le métal est un art marginal (devenu planétaire) qui permet d'emblée de nous purger d'une société hyperindividualiste et surconsommatrice, puis, comme nous le verrons au prochain chapitre, de nous libérer d'une certaine forme de retenue et aussi de la morale ascétique envahissante, mais bientôt moribonde, de l'Occident chrétien.

À l'heure où le *terrorisme* semble avoir remplacé le *communisme* comme menace pour l'Occident, où les pseudo-démocraties continuent

¹¹⁷ Kariane Bourassa, « Le prix à payer pour vivre en ville », *L'Hebdo Journal* de Trois-Rivières.

¹¹⁸ Steve PROULX. Journal *Voir*, 16 juillet 2009: <http://voir.ca/chroniques/angle-mort/2009/07/15/pin-pon/>

d'étendre le marché des armes au-delà des frontières, peu importe lesquelles, la philosophie doit prendre acte de ce constat. L'homme cache en lui de terribles pulsions que la société contemporaine n'a pas encore réussi à maîtriser. Face à un monde de plus en plus violent, barbare et désolidarisé, a quoi le métalleux peut-il se référer pour construire son futur ? À quoi doit-il s'attacher maintenant que les grandes idéologies ont toutes échoué à construire un avenir meilleur ? Quel espoir reste-t-il aux humains étant donné que la religion et la politique ont failli à leur tâche d'unir l'espèce humaine, d'ouvrir les esprits et de pacifier le monde ?

Extrait du cinquième des six chapitres de mon mémoire en philosophie réalisé sous la direction de Claude Thérien. Intitulé Dionysisme et catharsis dans l'esthétique du concert métal, apogée du moment musical, le mémoire est disponible intégralement depuis l'été 2016 sur le site de la bibliothèque de l'UQTR : depot-e.uqtr.ca/7730/

BIBLIOGRAPHIE

- BLONDEL, Éric. *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, P.U.F., coll. « La librairie des Humanités », 1986, 294 p.
- CHÂTEAU, Dominique. *L'expérience esthétique, intuition et expertise*, France, Éditions Presses universitaires de Rennes, coll. « Aesthetica » dirigée par Pierre-Henry Frangne, Gilles Mouëllic et Roger Pouivet, 2010, 127 p.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 232 p.
- ESCAL, Françoise, NICOLAS, François (dir). *Le concert : enjeux, fonctions, modalités*. Éditions L'Harmattan, Paris, coll. « Musique et champ social », 2000, 255 p.
- FOISY, Suzanne. Notes de cours en philosophie de l'art et en esthétique ainsi que des conférences du laboratoire d'esthétique à l'UQTR, Trois-Rivières, 2008 à 2013.
- GADAMER, Hans-Georg. *L'Actualité du beau*. Paris, Édition ALINEA, traduit de l'allemand par Elfie Poulain, 1993, 209 p.
- GENETTE, Gérard. *L'œuvre de l'art [Immanence et Transcendance, 1994, La relation esthétique, 1997]*. Paris, Éditions du Seuil, 2010, 806 p.
- JAUSS, Hans Robert. *Petite Apologie de l'expérience esthétique*, Paris, Allia, 2007, 78 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La naissance de la tragédie grecque*, Édition Gallimard, 1949, 240 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*, tome 1, texte établi par Friedrich Würzbach, tr.fr. G. Bianquis, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Tel», 1995, 436 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*, tome 2, texte établi par Friedrich Würzbach, tr.fr. G. Bianquis, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Tel», 1995, 499 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La vision dionysiaque du monde*, version établie et traduite par Lionel DUVOY, Éditions Allia, Paris, 2004, 79 p.
- ONFRAY, Michel. *Politique du rebelle – Traité de résistance et d'insoumission* [1997]. Paris, Éditions Grasset, 2010, 345 p.
- PERCY, Allan. *Nietzsche antistress, en 99 pilules philosophiques*, les Éditions de l'Opportun, traduit du castillan par Gérard Pina, Paris, 2009, 112 p.
- WOTLING, Patrick. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris, Éditions Ellipses, 2013, 87 p.

- BENARD, Nicolas, *La culture Hard-Rock : Histoire, pratiques et imaginaire*, Paris, Éditions Dilecta, coll. « Librairie de Montaigne », 2008, 192 p.
- BENETOLLO, Anne. *Rock et politique, censure, opposition, intégration*, série Musiques et champ social, collection logiques sociales dirigée par Bruno Péquignot et Anne-Marie Green, Éditions l'Harmattan, 1999, 278 p.
- BOBINEAU, Olivier, *Le satanisme : Quel danger pour la société ?*, France, Éditions Pygmalion, avec David Bisson, Alexis Mombelet et Nicolas Walzer, 2008, 330 p.
- CHRISTE, Ian. *Sound of the Beast : L'histoire définitive du heavy métal [2004]*, Paris, Flammarion, traduction d'Anne Guittou, 2007, 416 p.
- COLLECTIF, *Black métal satanique : Les seigneurs du chaos [1998]*, par Michael Moynihan et Didrik Soderlind, France, Camion Blanc Éditeur, 2005, 530 p.
- CULAT, Robert. *L'Âge du métal*, Camion Blanc – l'éditeur qui véhicule le rock, France, 2007, 520 p.
- DESFOSSÉS, Félix B. *L'évolution du métal québécois – no speed limit (1964-1989)*, Rouyn-Noranda, Éditions du Quartz, préface de Ian Campbell, 2014, 290 p.
- HEIN, Fabien. *Hard rock, heavy metal, métal – Histoire, cultures et pratiquants*, Paris, Irma Édition, coll. « Musique et Société », 2004, 319 p.
- MARTINEZ-GALIANA, Jota. *Satanisme et sorcellerie dans le rock*. Éditions Mascara/Tournon, coll. « Sur la musique », Espagne, 1998, 283 p.
- MOMBELET, Alexis et Nicolas WALZER. *La religion métal – Première sociologie de la musique métal*, De Boeck Université, coll. « Sociétés », 2005. (Auteurs des premiers travaux sociologiques sur la musique métal en France)
- WALZER, Nicolas. *Anthropologie du métal extrême*, France, Camion Blanc, 2007, 416 p.
- WALZER, Nicolas. *Satan profane : Portrait d'une jeunesse enténébrée*, Paris, Éditeur Desclée de Brouwer, coll. « Société », 2009, 196 p.
- WALZER, Nicolas. *Du paganisme à Nietzsche, se construire dans le métal*, Camion Blanc, postface de Christophe Pirenne, 2010, 236 p.
- BOBINEAU, Olivier. « La musique métal : sociologie d'un fait religieux », France, de Boeck Université, revue *Sociétés*, n° 88 - 2005/2, 155 p.
- BONNIN, Jérôme. « Comprendre le heavy metal par l'Histoire », article mis en ligne le 23 mars 2005 et consulté le 23 avril 2013.
- GUIBERT, Gêrôme et Jedediah SKLOWER. « Dancing with the Devil, panorama des *metal studies* », France, publié le 5 novembre 2013 sur *La vie des idées.fr*, 12 p.
- HEIN, Fabien et Gêrôme GUIBERT. « Les scènes metal : Sciences sociales et pratiques culturelles radicales », *Volume! – la revue des musiques populaires*, no.5-2, 2006, p.19-30.
- WALZER, Nicolas. « “Si Nietzsche vivait aujourd'hui il écouterait du métal”. La réception de Nietzsche dans la subculture black metal », France, Éditions Émulations, *En Ligne*, no.4, mai 2011, 14 pages.
- DUNN, Samuel et Scott McFADYEN, *MÉTAL : Voyage au cœur de la bête [Headbanger Journey]*, Banger Production, Warner Home Video, 2005, 95 min.
- DUNN, Samuel et Scott McFADYEN, *GLOBAL METAL*, Séville Pictures Films, Banger Production, Warner Home Video, 2008, 93 min.
- DUNN, Samuel. « L'ADN du MÉTAL » [*Metal Evolution*], traduction française au canal *Musique Plus*, 11 épisodes, rediffusion du 8 décembre 2012 au 24 février 2013.
- MAHEUX, Frédéric. *ART/CRIME*, *InnerDepravity.com*, FunFilm, 2011, 80 min.

REMERCIEMENTS

ÉDITEURS EN CHEF

Jacinthe Ducharme

Félix Milette

ÉDITEURS

William-Philippe Girard

Émilie Lambert

Émile Désaulniers

Nathanaël Guilbert

Jean-François Houle

Samuel Cloutier

GRAPHISME

Jacinthe Ducharme

