

Philosophie

Thierry Gontier

Les grandes
œuvres
de la
philosophie
moderne

OMÉMO

SEUIL

10

Les grandes œuvres de la philosophie moderne

Thierry Gontier

Ancien élève de l'École normale supérieure
Agrégé de philosophie

MÉMO

Seuil

MÉMO

COLLECTION DIRIGÉE PAR JACQUES GÉNÉREUX ET EDMOND BLANC

1. *Chronologie de l'économie mondiale.* Frédéric Teulon
2. *Chronologie de l'économie française.* Frédéric Teulon
3. *L'Économie française depuis 1945.* Frédéric Teulon
4. *Le Système monétaire international.* Frédéric Teulon
5. *Le Commerce international.* Frédéric Teulon
6. *Les Politiques économiques.* Jacques Généreux

7. *Les Grands Courants de la philosophie ancienne.* Alain Graf
8. *Les Grands Courants de la philosophie moderne.* Alain Graf
9. *Les Grandes Œuvres de la philosophie ancienne.* Thierry Gontier
10. *Les Grandes Œuvres de la philosophie moderne.* Thierry Gontier
11. *Lexique de philosophie.* Alain Graf et Christine Le Bihan

12. *La Révolution française.* Jean-Clément Martin
13. *Bilan de la Seconde Guerre mondiale.* Marc Nouschi
14. *La IV^e République.* Jacques Dalloz
15. *Les Relations internationales depuis 1945.* Philippe Moreau Defarges
16. *La Construction européenne de 1945 à nos jours.* Pascal Fontaine
17. *Le Commentaire de documents en histoire médiévale.* Jacques Berlioz

18. *Aborder la linguistique.* Dominique Maingueneau
19. *Les Grands Courants de la critique littéraire.* Gérard Gengembre
20. *Les Termes clés de l'analyse du discours.* Dominique Maingueneau
21. *Les Termes clés de l'analyse du théâtre.* Anne Ubersfeld
22. *L'Analyse des récits.* Jean-Michel Adam et Françoise Revaz
23. *L'Argumentation.* Christian Plantin
24. *Le Comique.* Jean-Marc Defays

ISBN 2-02-028178-3

© Éditions du Seuil, février 1996

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

SOMMAIRE

PRÉSENTATION	4
1. MACHIAVEL, <i>LE PRINCE</i>	5
2. MONTAIGNE, <i>APOLOGIE DE RAIMOND SEBOND</i>	9
3. DESCARTES, <i>DISCOURS DE LA MÉTHODE</i>	14
4. DESCARTES, <i>MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES</i>	18
5. HOBBS, <i>DU CITOYEN</i>	23
6. SPINOZA, <i>TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT</i>	28
7. PASCAL, <i>PENSÉES</i>	32
8. LEIBNIZ, <i>DISCOURS DE MÉTAPHYSIQUE</i>	36
9. MONTESQUIEU, <i>DE L'ESPRIT DES LOIS</i>	41
10. ROUSSEAU, <i>DISCOURS SUR L'ORIGINE DE L'INÉGALITÉ</i>	46
11. ROUSSEAU, <i>LE CONTRAT SOCIAL</i>	51
12. KANT, <i>CRITIQUE DE LA RAISON PURE</i>	56
13. KANT, <i>FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS</i>	61
14. HEGEL, <i>LA RAISON DANS L'HISTOIRE</i>	66
15. MARX, <i>L'IDÉOLOGIE ALLEMANDE</i>	70
16. NIETZSCHE, <i>LA GÉNÉALOGIE DE LA MORALE</i>	75
17. BERGSON, <i>L'ÉVOLUTION CRÉATRICE</i>	79
18. HUSSERL, <i>L'ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE</i>	84
19. HEIDEGGER, <i>LETTRE SUR L'HUMANISME</i>	89
ANNEXE : INDEX DES NOTIONS DU PROGRAMME DE TERMINALE	94

PRÉSENTATION

Il n'est pas inutile de répéter l'importance de la réflexion sur les grandes pensées philosophiques, telles qu'elles nous ont été transmises dans les œuvres depuis le IV^e siècle av. J.-C. à nos jours. Il ne s'agit certes pas de penser *comme* les auteurs passés, mais de penser *avec* eux. La lecture de simples extraits isolés de leur contexte, telle qu'elle est proposée par les manuels scolaires, est à ce titre insuffisante pour engager un véritable dialogue philosophique.

L'étudiant, ou tout simplement le non-spécialiste en philosophie, est souvent rebuté par la difficulté de la lecture des grandes œuvres, soit à cause d'un vocabulaire ésotérique, soit à cause de la longueur du livre. Cet ouvrage devrait leur permettre une première approche et leur rendre la lecture plus aisée.

Le choix de trente-deux œuvres sur plus de deux millénaires de philosophie (treize pour l'Antiquité et le Moyen Âge, dix-neuf pour une période qui va de la Renaissance à notre siècle) a nécessairement une part d'arbitraire. Il a cependant été guidé par quelques règles :

- la plupart des auteurs fait partie du programme de terminale ;
- les œuvres peuvent être achetées en librairie dans une édition récente, et la grande majorité peut l'être à bon marché en format de poche ;
- les œuvres sont à la portée de lecture d'un élève de terminale ou de première année d'université ;
- les principales périodes de la philosophie, ainsi que les principaux courants et les principaux thèmes, sont représentés.

Je me suis limité à une étude descriptive de l'œuvre, sacrifiant quelquefois la précision de la pensée, afin d'éviter d'utiliser un vocabulaire trop ardu pour une première approche du texte, ou encore d'engager le texte dans des interprétations trop contestables.

Un bref plan-résumé de l'ouvrage permettra de se faire une rapide idée des articulations essentielles de l'œuvre : les repères utilisés sont les divisions du texte s'il y en a, ou, à défaut, la pagination de l'édition « de référence » (qui peut, selon les cas, être l'édition actuelle conseillée, ou une édition ancienne dont la pagination est notée dans les marges des bonnes éditions actuelles).

La très succincte bibliographie jointe à chaque fiche se limite le plus souvent à des ouvrages généraux et relativement aisés à lire, sur l'auteur ou sur l'œuvre : ceux qui désirent s'initier à des lectures plus « pointues » des œuvres pourront se référer aux bibliographies de ces ouvrages généraux.

Date : 1513, publication posthume en 1531.

Titre original (italien) : *Il Principe*.

Éditions recommandées :

- Universitaire bilingue : trad. C. Bec, Garnier, coll. « Classiques », 1987.
- Poche : trad. C. Bec, Presses Pocket, 1990.

Conseil de lecture :

L. Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Payot, 1982.

1. THÈME

Par sa forme, *Le Prince* se rattache à un genre d'écrits traditionnels : les « miroirs des princes », traités destinés à parfaire l'éducation du souverain, en lui fournissant des conseils d'équité et de réalisme, généralement illustrés par des exemples empruntés à l'histoire antique et contemporaine. En dédiant son écrit à Laurent de Médicis, Machiavel (alors mis à l'écart de la vie politique) espère revenir en grâce auprès du nouveau souverain de Florence : l'œuvre est donc celle d'un courtisan. Mais le but de Machiavel est plus ambitieux : il s'agit d'exhorter le souverain tant à faire régner l'ordre dans la cité qu'il vient d'acquérir qu'à pacifier et unir (par la conquête) l'ensemble de l'Italie, alors déchirée par les invasions étrangères et les querelles intestines. Si *Le Prince* nous apparaît aujourd'hui comme un traité de théorie politique, il est donc aussi un libelle et un texte de combat.

CONSTRUCTION

I. Problèmes posés par les différentes principautés quant à leur gouvernement.

Introduction. Les différents types de principautés (ch. 1).

A. Les principautés héréditaires : elles sont faciles à gouverner (ch. 2).

B. Les principautés acquises :

1. par ses propres armes ou par la fortune (ch. 3 – ch. 6);
2. par d'autres moyens (ch. 7 – ch. 11).

II. Moyens de conserver une cité acquise.

- A. La défense de l'État (ch. 12 – ch. 14).
 B. Les relations du prince avec ses sujets et ses alliés (ch. 15 – ch. 24).

III. Conclusions.

- A. Conclusion générale : le Prince et la fortune (ch. 25).
 B. Périoration : nécessité de libérer et pacifier l'Italie (ch. 26).

2. COMMENTAIRES

A. LE PESSIMISME ANTHROPOLOGIQUE ET HISTORIQUE

● **La fortune** – La philosophie politique de Machiavel repose sur une conception radicalement pessimiste de l'histoire, due pour une large part à l'instabilité politique de l'Italie au XVI^e siècle. Machiavel ne voit pas dans la succession des empires, dans leur naissance et dans leur chute, la main d'un Dieu bien-faisant; il y voit plutôt l'inévitable échec de toute entreprise humaine, et la difficulté pour les hommes d'accéder à ce à quoi ils aspirent naturellement : la paix et la sécurité. L'histoire n'est pas l'œuvre d'une Providence, mais d'une fortune aveugle (la *fortuna*) et indifférente aux hommes.

● **Le champ de la politique** – Le champ propre de la politique réside dans la construction et le maintien d'un ordre social pacifique et sûr. Cet ordre doit être véritablement « arraché » à la fortune; il ne saurait être définitif, la fortune ayant toujours finalement le dessus. Le pessimisme historique se prolonge par un pessimisme anthropologique : les citoyens que le Prince a pour tâche de gouverner ne sont pas des hommes idéaux (êtres de raison), mais des êtres bien concrets, mi-bêtes mi-hommes, mus par leurs passions et leurs ambitions, sensibles à la crainte plus qu'à la douceur, et à la contrainte plus qu'à la raison.

B. LA DÉSACRALISATION DU POUVOIR POLITIQUE

● **La *virtù* du Prince** – Le traditionnel « miroir des princes », s'adresse à l'héritier légitime de la couronne. A l'inverse, le Prince paraît peu soucieux de la légalité du mode d'acquisition de la principauté, qui distingue classiquement la république de la tyrannie. Ce qui intéresse avant tout Machiavel, c'est l'art de se maintenir au pouvoir en maintenant l'ordre social : or cet art n'est véritablement remarquable que dans les principautés acquises par conquête, là où l'ordre est à créer entièrement, et où le Prince doit faire preuve de talents exceptionnels (la *virtù*) pour réussir là où les autres échoueraient. Dans les régimes politiques légaux, l'ordre fait par avance l'objet d'un consensus, et le souverain n'a guère besoin de talent pour le maintenir.

● **L'amoralisme politique** – La *virtù* du Prince a chez Machiavel un sens proprement politique : elle signifie la capacité à maintenir un ordre social stable. Étant donné la nature des hommes, la duplicité, la violence, la cruauté même seront nécessaires pour y parvenir. Si Machiavel blâme la scélératesse, c'est surtout à cause de son inefficacité politique : pour faire régner l'ordre, le Prince doit savoir gagner la confiance des citoyens. Pour cela, il lui faudra tout du moins affecter la justice, la magnanimité, la douceur et la bonté. L'art politique consiste à savoir allier générosité et parcimonie, honnêteté et duplicité, douceur et cruauté : le Prince est ainsi à la fois lion (par l'usage de la force) et renard (par sa capacité à garder une « bonne » réputation).

C. LA « MORALE » DE MACHIAVEL

● **La place de la morale** – Est-ce à dire que Machiavel se fait le champion d'un véritable immoralisme politique ? En politique, la morale a sa place là où l'ordre est déjà une chose acquise, non lorsque manquent les conditions essentielles qui permettent de l'assurer, à savoir la sécurité et la stabilité (dans l'Italie du XVI^e siècle par exemple). La justice est du domaine de l'achèvement de la cité, non de sa fondation : étant donné la nature humaine et l'hostilité de la fortune, la fondation d'un ordre politique ne peut se faire sans violence. Le grand Prince sait user de cette violence de la façon la plus « économique », c'est-à-dire avec une efficacité suffisante pour ne pas être obligé d'y recourir constamment.

● **L'ambition du Prince** – Machiavel est sans illusion sur la nature du Prince. Ce que le Prince cherche dans le gouvernement, c'est à garder le pouvoir pour lui-même. Mais l'ambition personnelle n'est pas incompatible avec l'intérêt commun : les guerres extérieures, les luttes intestines, les divisions en factions sont à la fois nuisibles à l'ordre public et dangereuses pour le Prince. La réussite personnelle du souverain requiert donc la sécurité et la paix publiques : le grand Prince est celui qui sait, par sa *virtù*, utiliser la fortune à son avantage et faire correspondre son propre intérêt à l'intérêt commun.

MONTAIGNE : APOLOGIE DE RAIMOND SEBOND (Essais, livre II, 12)

2

Date : première édition en 1580; ajouts et remaniements lors des éditions de 1588 et 1595 (posthume).

Édition recommandée :

Les Essais, livre II, Quadrige, PUF (éd. de P. Villey), 1988^r.

Conseils de lecture :

– Ouvrages généraux :

H. Friedrich, *Montaigne*, Gallimard, 1968.

P. Villey : *Les sources et l'évolution des idées de Montaigne*, Hachette, 1933^r.

– Ouvrages spécialisés :

M. Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Toulouse, 1968.

A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Éd. du Seuil, 1980.

M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Mégare, 1992^r.

1. THÈME

De loin le plus long chapitre des *Essais*, l'*Apologie de Raimond Sebond* constitue la défense d'un théologien du XV^e siècle, dont Montaigne avait traduit le volumineux *Livre des Créatures*. Cet ouvrage, très à la mode au XVI^e siècle, tentait de construire une théologie fondée non sur des arguments abstraits mais sur l'expérience et l'observation : l'homme, s'observant lui-même et observant le monde, découvre sa place privilégiée dans la Création, et en déduit l'amour qu'il doit à son Créateur. Montaigne entreprend de faire une réfutation des nombreuses critiques faites à l'ouvrage; mais, au lieu de répondre aux diverses objections des adversaires, il démontre l'impuissance de la raison en général à prouver quoi que ce soit, et donc à fournir des arguments valables contre Sebond. Stratégie ambiguë, car, détruisant toute entreprise rationnelle, elle se retourne contre Sebond lui-même. Débordant le propos apologétique et théologique fixé au départ, l'*Apologie de Raimond Sebond* est une réflexion générale sur le pouvoir de la raison et la place de l'homme parmi les êtres.

CONSTRUCTION

(Repère : la pagination de l'édition Villey aux PUF)

Introduction. Circonstances qui amènent Montaigne à défendre Sebond (438 – 440).

I. La raison est nécessaire pour soutenir la foi en l'homme (440 – 448).

II. La raison ne peut rien si elle n'est pas guidée par la foi (449 – 604).

A. Présomption de l'homme, qui se croit supérieur à tous les êtres.

1. L'homme n'est pas supérieur aux êtres célestes (449 – 452).
2. L'homme n'est pas supérieur aux animaux (452 – 486).

B. Vanité des sciences, qui n'ont jamais abouti à ce qu'elles prétendent.

1. Les sciences sont inutiles au bien de l'homme (486 – 500).
2. Les plus grands philosophes ont confessé leur ignorance (500 – 512).
3. La raison est incapable de connaître Dieu (512 – 536).
4. La raison est incapable de connaître la nature de l'homme (536 – 557).

C. Relativité de la raison humaine.

1. Il est nécessaire de faire une critique radicale de la connaissance (557 – 562).
2. Notre jugement n'est pas stable (562 – 576).
3. Nous sommes incapables d'apprécier notre propre bien (576 – 587).
4. La sensation elle-même est relative (587 – 600).

Conclusion. Vanité de la condition de l'homme (601 – 604).

2. COMMENTAIRES

A. L'ÉQUILIBRE ENTRE LA RAISON ET LA FOI

● **Les adversaires de Sebond** – Montaigne défend successivement Sebond contre deux types d'adversaires : ceux qui sous-estiment l'importance de la raison, et ceux qui sous-estiment l'importance de la foi. Si la réfutation des arguments de la deuxième classe d'adversaires prend beaucoup plus de place c'est parce que, pour Montaigne, ceux-ci sont plus dangereux et plus difficiles à convaincre.

● **La nécessité de la raison** – Les premiers adversaires sont ceux que l'on pourrait appeler des « fidéistes », c'est-à-dire des personnes qui pensent que la raison n'a pas à intervenir dans les affaires de la foi. Selon Montaigne, une telle conception est belle et pieuse, mais irréaliste étant donné la condition réelle de l'homme : l'expérience montre que la foi est bien trop fragile en l'homme, trop éphémère et soumise aux passions pour que le concours de toutes les forces humaines ne soit pas nécessaire afin de la soutenir. La raison doit donc s'efforcer de participer à l'effort de la foi, pour la consolider et l'implanter profondément en l'homme.

● **La nécessité de la foi** – Bien plus dure est la critique de Montaigne à l'égard des rationalistes, qui croient que la raison humaine est en elle-même suffisante à tout connaître, et méprisent la foi comme inutile au savant. Pour Montaigne, la raison a un rôle à jouer dans la connaissance de Dieu, mais ce n'est que celui d'un auxiliaire ou d'un renfort : en aucun cas elle ne peut remplacer la foi ou la grâce divine. Les deux composantes – foi et raison – sont donc nécessaires ; la foi guide la raison dans la connaissance de Dieu, mais la raison, si elle reste au service de la foi, a un rôle non négligeable.

B. UN TRAITÉ DE PHILOSOPHIE SCEPTIQUE

● **L'impuissance de la raison** – Montaigne pourrait en rester à cet équilibre entre la raison et la foi. Mais, afin de mieux « désarmer » l'adversaire, il s'attache à démontrer que la raison est incapable de connaître quoi que ce soit, non seulement en ce qui

concerne les vérités élevées et difficiles de la théologie, mais aussi dans le domaine qui semble lui être le plus naturellement accessible : la connaissance du monde et de l'homme. Ne pouvant connaître ce qui lui est le plus proche (lui-même et le monde sensible), l'homme ne peut *a fortiori* tenir un discours sur l'être infiniment lointain qu'est Dieu. Ne pouvant rien connaître de la théologie, il ne peut non plus prétendre juger les raisons de Sebond.

● **L'impossibilité de toute certitude** – Montaigne reprend à son compte les principaux arguments des sceptiques antiques (Pyrrhon, Sextus Empiricus). La fausseté des sciences est prouvée par le désaccord des savants, leurs variations, leurs contradictions, ou encore par les absurdités auxquelles leurs recherches ont abouti. Mais Montaigne va plus loin et s'attaque à la notion de certitude, montrant que celle-ci n'est pas un critère de vérité : la vérité est stable et universelle, alors que notre certitude est toujours changeante. Notre sensation elle-même est relative à notre constitution physique, et incapable de nous assurer de la vérité de son objet. Il y a ainsi un abîme infranchissable entre la permanence et l'universalité de la vérité, et la volubilité de l'esprit humain.

C. LA CONDITION DE L'HOMME

● **L'homme n'est pas l'égal des dieux** – Le radicalisme exagéré de la critique de Montaigne a sans doute un but polémique, visant à désarmer totalement l'adversaire. Mais il a aussi un rôle positif, permettant de comprendre la place de l'homme parmi les êtres. Les rationalistes croient que, par sa raison, l'homme se distingue des animaux, s'élève au-dessus de la Création entière et s'égale aux dieux : c'est cet orgueil que Montaigne veut abattre en humiliant la raison humaine et en lui montrant son infirmité. Dieu seul *est* au sens propre du terme : l'homme, soumis au changement et aux vicissitudes du temps, *n'est pas*, mais devient toujours autre. A l'inverse, la comparaison de l'homme et des animaux montre que ceux-ci participent à la même communauté de nature, et que l'homme n'est pas radicalement différent du reste des créatures.

● **La solidarité entre l'homme et les créatures** – En même temps que se trouve soulignée la distance entre l'homme et Dieu, se trouve renforcée la solidarité entre l'homme et l'ensemble des

créatures. La toute première de ces solidarités est celle de l'homme à son corps : si l'homme n'échappe pas à la condition animale, c'est parce qu'il n'échappe pas à son corps. S'il ne peut atteindre la vérité en elle-même, c'est parce qu'il ne la connaît que par rapport à son être individuel, c'est-à-dire son corps. Par son corps, l'homme est lié au monde et soumis à la fuite du temps.

● **L'unité de l'homme** – La sagesse traditionnelle, et en particulier la sagesse stoïcienne, proclame que l'homme, pour atteindre le bonheur, doit se détacher de son corps et échapper ainsi à la fragilité du temps. Montaigne, au contraire, recherche une sagesse à la mesure de l'homme (et non des dieux) : l'homme doit donc apprendre à accepter de vivre avec son corps et dans l'éphémère. D'ailleurs, il n'est pas vrai que le corps soit cet élément de désordre que nous ont dépeint Platon ou les stoïciens. Comme Lucrèce, Montaigne pense que le corps a des désirs réglés et limités : c'est l'âme qui présente au désir des objets illusoire et illimités. Le bonheur humain ne consiste que dans la jouissance temporelle et éphémère des plaisirs corporels : le scepticisme de l'*Apologie de Raimond Sebond* est aussi un exercice spirituel d'humilité, nécessaire à l'acquisition d'une sagesse humaine.

Date : 1637.

Titre original : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.*

Éditions :

– Universitaires :

Œuvres complètes, tome VI, éd. Adam et Tannery, Vrin, 1973^r.

Éd. J. R. Armogathe, M. Authier, V. Carraud, Fayard, coll. « Corpus », 1987.

– Poche : éd. F. de Buzon, Gallimard, coll. « Folio », 1991

Conseils de lecture :

– Ouvrage général :

G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Vrin (2 volumes), 1971.

– Ouvrages spécialisés :

E. Gilson, « *Discours de la méthode* », *texte et commentaire*, Vrin, 1987^r.

H. Gouhier, *Essai sur le « Discours de la méthode »*, Vrin, 1973^r.

1. THÈME

Ayant renoncé à publier son ouvrage de physique – suite à la condamnation par l'Église (1633) des thèses de Galilée sur le mouvement de la terre –, Descartes répond à l'insistance de ses amis en livrant un aperçu de sa philosophie. Publié anonymement, l'ouvrage comprend trois « essais » qui donnent un échantillon des résultats auxquels Descartes est parvenu dans différents domaines scientifiques. Ces travaux spécialisés sont précédés d'une introduction générale sur la méthode de l'auteur : c'est cette introduction que l'on a pris l'habitude de publier séparément. Sous la forme d'un récit autobiographique, Descartes y vante les succès obtenus grâce à sa méthode, et évoque ceux qu'il est en droit d'espérer pour l'avenir. Cette

méthode met la science à la portée de tous et ne demande aucune érudition : aussi l'ouvrage est-il publié en langue vulgaire (le français), et non dans la langue scientifique de l'époque (le latin).

CONSTRUCTION

(Repère : pagination et numéro de ligne de l'édition Adam et Tannery, en marge de la plupart des éditions actuelles)

I. La méthode nouvelle face à la méthode traditionnelle.

A. Évaluation de l'état des sciences (première partie).

1. Importance de la méthode par laquelle on conduit sa raison (1, 17 - 4, 20).
2. Aucune science n'a atteint une certitude satisfaisante (4, 21 - 9, 16).
3. Supériorité du « livre du monde » sur les livres des Anciens (9, 17-11, 2).

B. Exposé de la nouvelle méthode (deuxième partie).

1. Nécessité de reconstruire les fondements de la science (11, 3 - 17, 10).
2. Exposé des règles de la méthode, empruntées à la logique, la géométrie et l'algèbre (17, 11 - 20, 24).
3. Les avantages de cette méthode : les espoirs qu'elle suscite (20, 25 - 22, 15).

C. Les limites de cette méthode : la morale provisoire (troisième partie).

1. Les règles provisoires de morale (22, 16 - 28, 14).
2. Elles permettent de poursuivre la réforme de sciences (28, 15 - 31, 13).

II. Arguments en faveur de la nouvelle méthode.

A. Ses succès en métaphysique (quatrième partie).

1. Connaissance de mon être et de ma nature (31, 14 - 33, 24).
2. Preuves de l'existence de Dieu (33, 25 - 36, 3).
3. Vérité des idées claires et distinctes, et vérité du monde matériel (36, 4 - 40, 20).

B. Ses succès en physique : exposition sommaire du contenu du livre de physique (cinquième partie).

1. Explication de la formation du monde inanimé (40, 21 – 45, 23).
2. Explication mécaniste de l'organisme humain (45, 24 – 56, 9).
3. Description de l'âme, propre à l'homme, absente des bêtes (56, 10 – 60, 3).

III. Conclusion. Raisons de la publication de ce livre (sixième partie).

- A. Raisons de l'abandon du projet de publication d'une physique (60, 4 – 74, 2).
- B. Raisons de la publication de ce livre et conseils de lecture (74, 3 – 78, 25).

2. COMMENTAIRES

A. L'EXTENSION DU MODÈLE

MATHÉMATIQUE À L'ÉTUDE DU MONDE

● **La physique mathématique** – A l'époque de Descartes, la théorie de la science héritée d'Aristote fait une nette distinction entre les sciences mathématiques, qui offrent une certitude totale sur un objet idéal mais seulement mental (les nombres), et les sciences physiques, qui traitent du monde matériel et ne peuvent prétendre à une exactitude semblable. L'idée fondamentale de Descartes est de donner à la physique (c'est-à-dire à la connaissance du monde en général) une certitude égale à celle des mathématiques. La géométrie euclidienne offre le modèle d'une telle certitude : elle résout les problèmes les plus complexes en les décomposant en équations simples, enchaînées rigoureusement entre elles. Descartes veut élargir à l'ensemble des sciences cette méthode jusque-là réservée à la logique, la géométrie et l'algèbre.

● **Les succès de la méthode** – Mais cette méthode reste-t-elle valable lorsqu'il ne s'agit plus d'êtres idéaux et mentaux, mais d'êtres concrets et réels ? Descartes répond à cette question de deux façons. La première réponse consiste à démontrer que les notions qui se présentent de façon évidente à notre esprit sont nécessairement vraies : la quatrième partie tente une approche de ce type, qui sera achevée dans les *Méditations métaphysiques*.

L'autre voie, sur laquelle le *Discours de la méthode* insiste plus, consiste à montrer les succès de la méthode dans la résolution de problèmes de physique jusque-là irrésolus. La cinquième partie est ainsi une sorte de résumé « publicitaire » d'un livre non publié, dans lequel Descartes affirme avoir fourni l'explication des principaux phénomènes naturels : nature des corps, lois du mouvement, fonctionnement des organismes vivants, etc.

B. LES PERSPECTIVES DE LA NOUVELLE SCIENCE

● **La maîtrise de la nature** – Les résultats déjà atteints permettent, selon Descartes, de fonder de grands espoirs sur la méthode. Aussi complexe soit-il, n'importe quel problème de géométrie peut être résolu si l'on arrive à le décomposer en équations simples : il doit en être de même pour la physique. En liant entre elles des notions simples et claires à notre esprit, on doit pouvoir « reconstruire » rationnellement tous les phénomènes concrets du monde. L'homme, mettant ainsi le monde à la portée de son entendement, pourra devenir « comme maître et possesseur de la nature », dominer les choses matérielles pour sa propre utilité, vaincre la maladie et la vieillesse. Plus important encore, il pourra se dominer lui-même en conduisant sa vie de façon conforme à la raison : dans l'attente d'une telle morale qui constituera l'achèvement de la science, Descartes se forge une morale « provisoire ».

● **La mécanisation du vivant** – A l'époque de Descartes, les mathématiques avaient déjà des applications concrètes dans la construction des machines. Descartes s'inspire de ces succès en utilisant le modèle mécanique pour l'explication des phénomènes naturels : chaque être naturel est ainsi assimilé à la machine fictive que l'homme pourrait rationnellement construire pour produire des effets identiques. Ainsi, lorsque Descartes explique le corps humain, il « reconstruit » intellectuellement un automate capable d'accomplir des mouvements semblables à ceux d'un homme réel, et dont les organes sont autant de tuyaux, de portes ou de pistons. Descartes est ainsi conduit à assimiler les animaux à des machines privées d'intelligence et de sensibilité : l'homme lui-même n'échappe à cette réduction mécaniste que par la présence évidente d'une âme raisonnable en lui.

DESCARTES : MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES

Date : 1641.

Titre original (latin) : *Meditationes de prima philosophia* (Méditations de philosophie première).

Éditions (trad. du duc de Luynes, supervisée par l'auteur) :

– Universitaire : *Œuvres complètes*, tome IX-1 (tome VII pour le texte latin), éd. Adam et Tannery, Vrin, 1973^r.

– Poche : éd. J. M. et M. Beyssade, Garnier-Flammarion, 1979.

Conseils de lecture :

– Ouvrage général :

G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Vrin (2 volumes), 1971.

– Ouvrages spécialisés :

J. M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1978.

M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1968^r.

H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, 1978^r.

1. THÈME

Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes veut établir la validité d'une physique fondée sur les mathématiques, et sa supériorité sur la physique traditionnelle, fondée sur l'expérience sensible. Les mathématiques offrent le modèle d'une science certaine parce qu'il nous est absolument impossible de douter des vérités qu'elles nous proposent : mais la raison en est justement que ces vérités sont relatives à la nature de notre esprit. Or la physique traite du monde réel, qui se présente à nos sens comme extérieur à nous. Est-il possible d'établir d'une façon générale que les essences des choses sont conformes aux idées de notre intelligence ? Ce n'est pas en sortant de nous-mêmes que nous pourrons répondre à la question : aussi le che-

min emprunté par Descartes est-il celui d'une inspection de l'esprit. Cette recherche est « métaphysique » parce qu'elle traite des conditions premières de la science physique, et, plus généralement, des fondements de notre connaissance.

CONSTRUCTION

(Repères : numéro des paragraphes à l'intérieur de chaque méditation)

I. Rejet provisoire et méthodique de toutes les opinions dont il est possible de douter (première méditation).

- A. Rejet des opinions fondées sur la sensation (1 – 6).
- B. Rejet des opinions fondées sur la certitude de l'esprit (7 – 13).

II. Démonstration de la vérité des connaissances fondées sur la certitude de l'esprit.

- A. La première vérité : certitude de mon existence en tant que pensée (deuxième méditation).
 - 1. « Je pense » (1 – 4).
 - 2. Je suis essentiellement une « chose qui pense » (5 – 9).
 - 3. Je connais mieux par mon esprit que par mes sens (10 – 18).
- B. Démonstration de l'existence de Dieu (troisième méditation).
 - 1. En tant qu'origine de l'idée d'infini dans mon esprit (1 – 29).
 - 2. En tant qu'auteur de mon être, porteur de cette idée d'infini (30 – 42).
- C. Démonstration de la vérité des idées certaines de mon esprit (quatrième méditation).
 - 1. Dieu ne pouvant tromper, toutes les idées claires et distinctes de mon esprit sont nécessairement vraies (1 – 3).
 - 2. Analyse de l'erreur : seule ma volonté en est la cause (4 – 17).

III. Démonstration de la vérité des connaissances des choses matérielles.

A. L'essence des choses matérielles est connue avec certitude (cinquième méditation).

1. Les notions de la géométrie sont les essences des choses (1 – 6).
2. Démonstration par la voie géométrique de l'existence de Dieu (7 – 15).

B. Ce que nous connaissons de l'existence des choses matérielles (sixième méditation).

1. Démonstration de leur existence (1 – 20).
2. Pourquoi elles ne sont pas telles que nous les représentent nos sens (21 – 43).

2. COMMENTAIRES

A. RECHERCHE DE LA CERTITUDE SCIENTIFIQUE

● **Le doute hyperbolique** – Descartes place très haut l'idéal de la science. Celle-ci ne doit comprendre que des connaissances absolument certaines : il faut donc en exclure les opinions admises par simple habitude ou par autorité. Le doute a une fonction d'épuration : contrairement au doute sceptique, il n'est mené que dans l'espérance d'une certitude plus haute, capable de soutenir l'édifice scientifique. Par rapport à cette exigence, le probable est rejeté au même titre que le faux : le doute est donc volontairement exagéré (« hyperbolique ») afin que les vérités qu'il laisse subsister soient absolument inébranlables.

● **Les étapes du doute** – Descartes ne rejette pas une à une toute vérité douteuse, mais considère les sources générales de nos connaissances, qui sont les sens et l'intelligence. Les connaissances acquises par nos sens sont rejetées par l'argument du rêve : s'il nous est impossible de distinguer sûrement veille et sommeil, nous ne pouvons savoir si notre imagination nous représente des réalités ou des fictions. Descartes remonte ensuite du sensible à sa structure intelligible : les vérités acquises par notre seul esprit ne tombent pas sous l'argument du rêve, et possèdent une solidité plus forte : pour les rejeter provisoirement, Descartes recourt à la fiction d'un Dieu, auteur de mon exis-

tence, qui exercerait sa toute-puissance en trompant mon esprit. Ce doute sera levé lorsque Descartes montrera que mon esprit tire son origine d'un être parfait, incapable de tromper : mais le doute attaché aux connaissances sensibles ne sera levé que plus tard, et seulement en partie.

● **Le *cogito*** – Le doute de Descartes laisse subsister la certitude absolument inébranlable de mon être. Mon existence est connue par une intuition tellement directe de mon esprit qu'aucun argument ne saurait m'en faire douter. J'ai cette connaissance de mon existence grâce à ma pensée, et seulement en tant que je pense ; dans le même temps que je connais mon existence, l'existence de mon corps (tirée des sens) est encore douteuse : je ne me connais donc que comme « chose qui pense ». L'idéalisme de Descartes prend sa source dans cette intuition de la vérité première et absolue de ma pensée : l'inspection des idées de mon esprit deviendra ainsi le moyen privilégié de toute connaissance.

B. LA RÉALITÉ DE NOS IDÉES

● **La réalité de nos idées** – Descartes considère les idées de l'esprit comme des réalités dont on recherche la cause. Cette enquête permet de connaître la valeur « objective » de mes idées, c'est-à-dire de savoir si elles correspondent à quelque réalité hors de mon esprit. Trois types d'idées feront l'objet de cette recherche : l'idée que j'ai d'un être infini (mon idée de Dieu), les idées attachées à la nature même de mon esprit (les notions mathématiques), et enfin les idées qui parviennent à mon esprit par la voie des sens (les idées sensibles).

● **L'idée de Dieu** – En établissant que l'idée positive que mon esprit a d'un être infini ne peut avoir d'autre origine qu'un être effectivement infini, Descartes démontre l'existence de Dieu. Dieu est à la fois l'auteur de mon être (en tant que je porte l'idée de l'infini) et le créateur des choses matérielles : sa perfection excluant toute tromperie, toutes les notions claires et distinctes de mon esprit sont nécessairement vraies. L'existence de Dieu permet donc d'établir que la certitude subjective est bien un critère de vérité objective : la vérité de la science est ainsi absolue, et non pas seulement relative à la nature de mon esprit.

● **Les idées mathématiques** – Dieu étant le garant de la vérité des idées de mon esprit, les choses matérielles ne sauraient avoir d'autre essence que les idées par lesquelles mon esprit se les

représente avec une certitude absolue. Les notions mathématiques ayant le privilège de cette évidence totale, on peut conclure qu'elles signifient parfaitement le monde. Ce monde, conçu par l'esprit seul, est essentiellement étendue, c'est-à-dire grandeur, figure et mouvement. L'argument selon lequel il arrive que je me trompe n'infirme pas la vérité des mathématiques : l'erreur n'est pas due à un défaut de mon entendement (qui supposerait quelque tromperie de la part de Dieu), mais au seul pouvoir de mon libre arbitre, qui me fait quelquefois faire un mauvais usage de mes facultés naturelles. Ma volonté est seule responsable de l'erreur : ni Dieu ni les notions évidentes des mathématiques ne sauraient me tromper.

● **Les idées sensibles** – Je connais par mon esprit l'essence des choses matérielles, mais je ne peux savoir par le seul esprit si elles existent. C'est la sensation qui me persuade de l'existence des choses matérielles : mais les idées que la sensation fournit à mon esprit sont obscures et confuses, à la différence des idées mathématiques. Il y a cependant une chose dont il m'est impossible de douter : c'est que les choses matérielles existent, car l'union de l'âme et du corps (et donc de l'esprit et des sens) est à ce point étroite que je ne puis naturellement douter de cette existence. Mais les choses n'existent pas forcément telles que nous les percevons par nos sens : nous avons souvent fait l'expérience de nos erreurs en ce domaine, et savons que les choses peuvent être autres que nous les voyons. C'est donc à notre esprit et non à nos sens qu'il faut confier la tâche de la construction de la science : les sens ont leur fonction propre, qui n'est pas celle de la connaissance, mais de la conservation de mon être, qui implique la sauvegarde de mon corps, lié substantiellement à mon âme.

● **La théologie** – Le projet des *Méditations métaphysiques* ne se limite pas à la seule réforme des sciences. Descartes fournit aussi la démonstration des deux fondements traditionnels de l'apologétique rationnelle : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. L'existence de Dieu est montrée par des voies radicalement opposées à celles de Thomas d'Aquin : le Dieu de Descartes échappe à toute analogie avec les créatures. Par son infinitude, il se situe au-delà de toute conception humaine (il est le « Dieu qui peut tout ») : aussi la raison ne peut-elle prouver les vérités de la foi, et seule l'autorité ecclésiastique doit nous porter à les admettre pour vraies. Quant à l'immortalité naturelle de l'âme, elle découle de sa séparation du corps qui lui confère une destinée autonome.

Date : 1642.

Titre original (latin) : *De cive*.

Éditions (trad. de Sorbière, supervisée par l'auteur):

– Universitaire : éd. R. Polin, Sirey, 1981.

– Poche : éd. S. Goyard-Fabre, Garnier-Flammarion, 1982.

Conseils de lecture :

R. Polin, *Politique et philosophie chez T. Hobbes*, PUF, 1977^r.

L. Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, Belin, 1991^r.

Y. C. Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*, Vrin, 1987.

1. THÈME

Le traité *Du citoyen* est le dernier volet d'un triptyque dont les deux premiers sont consacrés respectivement au monde matériel et à l'homme : l'étude des principes fondamentaux de la société politique prend donc ses racines dans la physique et l'anthropologie. Mais, si le traité *Du citoyen* se veut un traité scientifique et théorique, il n'en est pas moins aussi un écrit de combat : rédigé au moment des révolutions anglaises, Hobbes s'y fait le défenseur de la légitimité du pouvoir royal contre les ligues armées. Contrairement aux pamphlétaires de son époque, Hobbes évite les querelles doctrinales (et principalement religieuses) qui opposent les deux partis : il se contente de poser la question générale du droit des peuples à juger de la volonté de leur souverain. Partisan de l'absolutisme, Hobbes réfute toutes les doctrines qui posent des autorités supérieures à l'autorité souveraine, et attribuent au citoyen un « droit de regard » sur les actes du prince.

CONSTRUCTION

I. La loi de nature commande à l'homme de céder son droit naturel pour entrer en société (section I).

A. Hors de la société, l'homme est un danger pour ses semblables (ch. I).

1. La nature de l'homme le porte à nuire à ses semblables (1 – 6).
2. Le droit naturel laisse à chacun le soin de pourvoir à sa conservation comme il l'entend (7 – 11).
3. La guerre perpétuelle qui en résulte rend cet état invivable (12 – 16).

B. La raison recommande à l'homme de tout mettre en œuvre pour obtenir une paix durable (ch. II – IV).

1. La loi de nature commande la cessation de la liberté naturelle par un contrat (ch. II).
2. Les différentes lois de nature touchant le contrat social (ch. III).
3. L'autorité divine de la loi de nature (ch. IV).

II. Le pacte social commande l'obéissance absolue au souverain (section II).

A. Une union fondée sur l'obéissance totale des sujets à leur souverain est nécessaire (ch. V).

B. Le pouvoir du souverain est absolu (ch. VI).

1. La volonté du souverain est toute-puissante (1 – 11).
2. Le souverain est injusticiable (12 – 14).
3. Seul le souverain décide dans l'État (15 – 19).
4. Le souverain ne peut être révoqué (20).

C. Les gouvernements (ch. VII).

1. Description des différents gouvernements (ch. VII).
2. Supériorité du gouvernement monarchique sur les autres.
 - Légitimité des gouvernements d'un seul homme : du maître sur son esclave, du père sur sa famille (ch. VIII – IX).
 - Avantages du gouvernement monarchique (ch. X – XI).

3. Les causes internes de la destruction des gouvernements.
 - Les opinions séditieuses dans l'État (ch. XII).
 - Le droit du souverain à les prévenir (ch. XIII – XIV).

III. La loi divine ne contredit pas l'autorité suprême du souverain (section III).

- A. Par la raison naturelle, Dieu nous commande d'obéir aux souverains (ch. XV).
- B. Dieu a instauré les souverains comme maîtres temporels et interprètes de la loi divine.
 1. Par l'ancienne alliance entre Dieu et le peuple juif (ch. XVI).
 2. Par la nouvelle alliance entre Jésus-Christ et son Église (ch. XVII).
- C. Le salut ne commande rien qui soit contradictoire avec l'obéissance au souverain (ch. XVIII).

2. COMMENTAIRES

A. LA MÉTHODE GÉOMÉTRIQUE APPLIQUÉE À LA SCIENCE POLITIQUE

● **L'individualisme** – Hobbes se veut le véritable fondateur de la science politique. Selon lui, les philosophes antiques ont ignoré les causes réelles de l'union sociale entre les hommes : ils ont supposé dans les individus un instinct de sociabilité. Cette sociabilité naturelle est contredite par l'expérience la plus courante que nous ayons des hommes : ceux-ci sont naturellement portés à rechercher leur seul bien. C'est par intérêt personnel et par égoïsme qu'ils s'associent, non par altruisme : c'est donc l'utilité, et non la sociabilité, qui fonde la société politique.

● **L'automate politique** – La méthode que Hobbes met en œuvre est calquée sur la méthode géométrique cartésienne. De même que l'on explique une montre en la démontant, en montrant ses différents rouages et ce qui résulte mécaniquement de leur association (et non en supposant dans ces rouages une quelconque disposition naturelle à « montrer l'heure »), on explique la société politique en la décomposant en ses éléments premiers.

Descartes assimilait l'homme à une machine pour en comprendre l'anatomie : Hobbes assimile de la même façon la société à un automate, produit par le simple jeu de forces mécaniques et aveugles. Ce n'est donc pas une volonté originaire altruiste, mais la seule résultante des forces mises en jeu par les individus humains qui conduit à la formation des sociétés politiques.

● **Les passions** – La société est produite par le jeu de deux forces principales : les passions humaines et la raison. L'homme n'est mû que par son égoïsme : au désir naturel de conservation s'ajoutent en lui les passions produites par l'amour-propre (le désir de l'honneur, de la richesse...). Dans l'état de nature – c'est-à-dire l'état de l'homme conçu hors du lien social – rien ne vient limiter cet égoïsme, qui produit nécessairement une guerre universelle et perpétuelle.

● **La raison et la loi naturelle** – Hobbes a une conception purement utilitariste de la raison. La raison n'est pas une faculté de saisir les idées innées (en cela, Hobbes se distingue radicalement de Descartes), mais la faculté qu'a l'homme de mettre en balance les termes, de les comparer et de calculer où se trouve son avantage. L'avantage principal que recherche l'homme est sa conservation car tous les autres en dépendent. La raison dicte à l'homme ce qu'il faut mettre en œuvre pour se conserver : les « lois naturelles » ordonnent ainsi à l'homme de renoncer à la liberté illimitée qu'il a dans la nature pour vivre en sécurité dans la société.

B. L'APOLOGIE DE LA SOUVERAINETÉ ABSOLUE

● **Le contrat social** – Depuis plus d'un siècle, les penseurs politiques fondent l'autorité du prince sur le contrat originaire de l'association politique. Pour Hobbes, un tel contrat n'a pas plus d'existence réelle ou historique que n'en a l'état de nature : il s'agit là de fictions rationnelles qui permettent de comprendre l'essence du lien social. Cette « essence », c'est le désir de sécurité, bien suprême pour lequel les individus sont prêts à sacrifier tout autre bien, et en particulier leur liberté. Pour obtenir cette sécurité, il faut créer une force capable de contraindre la volonté de chaque citoyen : c'est cette force que Hobbes nomme « souverain ». Plus cette force sera grande, plus la sécurité de chacun sera assurée : c'est pourquoi le contrat social consiste en une

abdication collective par les citoyens de la totalité de leur liberté en faveur du souverain. La volonté du souverain devient ainsi volonté de l'État, ayant seule le pouvoir de décider de ce qu'il faut faire, du bon et du mauvais, du bien et du mal.

● **Le pouvoir du souverain** – Le souverain, institué par la volonté des membres de la société, a donc un pouvoir absolu sur les citoyens. Ce pouvoir ne saurait être limité ni par la loi naturelle (qui commande justement au citoyen d'abdiquer toute sa liberté), ni par le contrat social (qui consiste en un engagement d'obéissance inconditionnée au souverain), ni par l'autorité supérieure de la religion (dont Hobbes démontre qu'elle ordonne l'obéissance au prince).

● **La limite du pouvoir politique** – Mais ce pouvoir n'en reste pas moins défini par sa finalité qui est la sécurité individuelle. C'est en vue de cette sécurité que le citoyen promet une obéissance inconditionnée, sachant que le souverain le plus méchant ne peut accomplir autant de mal que la guerre universelle qui résulterait de la destruction du lien social. L'obéissance ne revêt donc aucun caractère sacré, mais elle est commandée par des motifs utilitaires : aussi ne peut-elle aller jusqu'au sacrifice volontaire de sa propre vie. Le serment est limité et conditionné par la volonté de conservation qui l'a fait naître : le souverain ne saurait compter sur lui pour commander à un sujet de se tuer, de porter atteinte à son intégrité personnelle ou à sa famille (auxquels cas le souverain ne peut compter que sur la force armée).

● **Le citoyen, fondement de l'État** – L'individualisme est le fondement de l'État, mais il en trace aussi les contours et en définit la limite : le souverain exerce un pouvoir absolu, mais seulement au nom des citoyens, et en vue de la défense de leurs intérêts fondamentaux. Quoique *Du citoyen* soit une plaidoirie en faveur de la monarchie, l'ouvrage ouvre donc la voie à la conception démocratique moderne du pouvoir politique.

SPINOZA : TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT

Date : vers 1661-1662 ; publication posthume en 1677.

Titre original (latin) : *Tractatus de intellectus emendatione*.

Éditions recommandées :

- Universitaire bilingue : trad. A. Koyré, Vrin, 1990^r.
- Poche : trad. A. Scala, Agora, Presses Pocket, 1990.

Conseils de lecture :

- Ouvrage général :
F. Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza*, PUF, 1981.
- Ouvrage spécialisé :
B. Rousset, « *Traité de la réforme de l'entendement* », traduction et commentaire, Vrin, 1992.

1. THÈME

Le *Traité de la réforme de l'entendement* est un petit écrit inachevé, publié après la mort de Spinoza : plus qu'un traité de méthode, il s'agit d'une réflexion sur la voie dans laquelle doit s'engager la recherche philosophique. Spinoza présente son texte sous une allure autobiographique, avançant petit à petit dans une recherche en gestation, examinant chaque difficulté, pour finalement s'assurer de la voie d'entrée dans la philosophie qui sera l'examen de la notion de Dieu.

CONSTRUCTION

I. L'objet de la philosophie est l'exercice de l'entendement pur.

- A. La béatitude suprême consiste dans la possession d'une connaissance parfaite (1 - 17).
- B. Seul l'entendement pur peut y parvenir (18 - 29).

II. Pour cela, il n'y a pas d'autre méthode que l'acquisition de l'idée vraie.

A. L'idée vraie est la règle suprême de vérité.

1. Elle manifeste d'elle-même sa propre vérité (30 – 38).
2. Elle permet d'acquérir toutes les connaissances (39 – 49).

B. Elle se distingue d'elle-même des idées forgées, fausses et douteuses (50 – 83).

Conclusion. L'idée vraie est la seule dont l'entendement ait une certitude parfaite (84 – 90).

III. Il faut commencer par la connaissance de Dieu.

A. La bonne définition est nécessaire à la connaissance (91 – 96).

B. Le bon ordre consiste à commencer par définir l'être incréé (97 – 101).

C. L'esprit humain est capable d'entreprendre une telle recherche (102 – 110).

2. COMMENTAIRES

A. LA BÉATITUDE SUPRÊME, FIN DE LA PHILOSOPHIE

● **La méthode cartésienne** – Par bien des aspects, le projet de Spinoza fait référence à celui de Descartes. Il s'agit d'acquérir une science inébranlable grâce à la méthode rigoureuse de la géométrie. Pour cela, il convient de se mettre à la recherche d'une idée absolument certaine, capable de fonder l'édifice scientifique : l'idée la plus certaine de toutes est celle de Dieu, être incréé, existant « par soi », et dont toute la nature dépend. Enfin, pour Spinoza comme pour Descartes, la réforme de la science doit déboucher sur une réforme de la médecine et des arts mécaniques, et finalement fonder une nouvelle morale.

● **Le bien éternel** – Cependant, le but que Spinoza se fixe est plus ambitieux. Pour Descartes, la médecine, la mécanique et la morale doivent permettre d'améliorer la condition de notre vie présente. Les premières lignes du *Traité de la réforme de l'entendement* définissent le projet philosophique de Spinoza

comme prise de possession du bien éternel, qui consiste dans l'union à Dieu. Il ne s'agit pas d'une union religieuse par la foi ou l'illumination mystique : c'est la seule puissance de l'esprit humain et de la connaissance rationnelle qui doit nous faire participer à la béatitude parfaite.

● **La purification de l'entendement** – Pour accéder à cette béatitude, nous devons purifier l'esprit de toutes les connaissances fondées sur des perceptions imparfaites, qui diminue sa puissance. Ces perceptions imparfaites sont celles acquises par « ouï-dire » (exemple : la connaissance que j'ai du jour de ma naissance), par expérience vague (exemple : je connais que « je mourrai un jour »), ou déduites d'une propriété générale (exemple : je connais que « le soleil est plus grand qu'il ne paraît ») : Spinoza leur oppose la perception de l'essence, directe ou à partir de ses seules causes prochaines (exemple : je connais que « l'essence de l'âme est d'être unie à un corps »). Seule est donc capable de nous faire accéder à la béatitude parfaite la connaissance rationnelle suivant un ordre géométrique, et purifiée de tout élément provenant de la sensation.

B. LE PROBLÈME PSYCHOLOGIQUE DE LA CERTITUDE

● **Le critère de vérité** – Comment s'assurer de la vérité des idées qui se présentent à mon intelligence ? Descartes avait répondu à cette question en démontrant l'existence d'un Dieu non trompeur, garant de la vérité objective de mes idées certaines. Spinoza ne fait pas ce détour métaphysique parce qu'il le juge inutile : il n'y a pas, pour Spinoza, d'opposition entre le sujet de la connaissance (l'esprit humain) et le monde ; il n'y a donc pas à chercher un critère de vérité extérieur à l'esprit humain. La question se pose au seul niveau psychologique : l'idée vraie manifeste d'elle-même sa propre vérité à l'esprit. La philosophie ne débute donc pas par des considérations d'ordre métaphysique, mais par l'acquisition de l'idée vraie. Il n'y a ainsi pour Spinoza aucune transcendance de la vérité sur l'esprit humain ; *l'Éthique* montrera que notre esprit est une partie de l'esprit divin lui-même.

● **L'idée vraie** – Mais ne risquons-nous pas d'être trompés par nos idées ? Tout l'examen des idées fictives, fausses et douteuses conduit à montrer que celles-ci manifestent intrinsèquement

leur fausseté par leur indétermination, due à leur origine sensible et non intellectuelle : l'intelligence est passive quand elle les pense. Seule l'idée véritablement produite par l'intelligence pure (par exemple l'idée de Dieu, de la substance ou de l'étendue) manifeste une certitude totale, et est donc exempte de tout risque d'erreur.

● **L'idée de Dieu** – La seule idée qui mérite pleinement le qualificatif de « vraie » est l'idée qui enveloppe non seulement l'essence de la chose, mais aussi son existence. Tous les êtres créés ont une existence contingente, qui ne peut être rationnellement déduite de leur seule essence : seul un être « cause de soi » (et donc incréé) a une essence qui enveloppe son existence. L'idée de Dieu est ainsi la première de toutes et la seule que nous connaissions directement : toutes les autres idées vraies sont déduites de celle-là comme des effets d'une cause première. L'ordre géométrique est l'ordre de la raison humaine comme celui du monde : le monde lui-même n'est que l'expression de l'essence divine, rattaché à Dieu de la même façon que les propriétés et phénomènes d'une chose se rattachent à sa substance.

● **Le commencement de la philosophie** – Il n'y a pas besoin d'une méthode générale pour débiter en philosophie, pas plus qu'il n'y a besoin d'une métaphysique. De l'examen de l'idée de Dieu, saisie intuitivement, découle la connaissance parfaite du monde. L'*Éthique* commence ainsi là où se termine le *Traité de la réforme de l'entendement*, à savoir par la définition de Dieu.

Date : 1656-1662, édition posthume en 1670.

Éditions recommandées :

– Universitaire : *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Éd. du Seuil, coll. « Intégrale », 1963.

– Poche :

Éd. Lafuma, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1978 (sans notes).

Éd. P. le Guern, Gallimard, coll. « Folio », 1977.

Conseils de lecture :

– Ouvrages généraux :

J. Mesnard, *Les « Pensées » de Pascal*, Sédès, 1993^r.

H. Gouhier, *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, Vrin, 1986.

– Ouvrages spécialisés :

P. Magnard, *Pascal. La clef du chiffre*, Éditions universitaires, 1991^r.

V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, 1992.

1. THÈME

La maladie et la mort de Pascal ont interrompu la rédaction de la vaste apologie de la religion chrétienne qu'il préparait; il ne restait à la mort de Pascal qu'un ensemble relativement éparpillé de notes, que les éditeurs se sont efforcés de mettre en ordre. Depuis les travaux récents de Lafuma, on sait qu'une partie de ces notes avait été organisée par Pascal en une série de liasses titrées et classées, ce qui permet de se faire une idée du plan global de l'ouvrage. Il s'agit de convertir au christianisme tant les incrédules rationalistes (les « libertins ») que les indifférents sceptiques : propos apologétique apparemment classique, mais dont Pascal renouvelle la portée, en visant moins la conviction intellectuelle de l'incroyant que sa conversion et son engagement véritable dans la foi.

CONSTRUCTION

(Plan des fragments classés dans l'édition de Lafuma)

Introduction. La méthode apologétique (liasse 1).

I. Le paradoxe de la nature humaine (liasse 2 – liasse 14).

A. Les termes extrêmes de la contradiction.

1. Aspects de la bassesse de l'homme : vanité, misère, ennui (liasse 2 – liasse 4).
2. Aspects de sa grandeur (liasse 5 – liasse 6).
Conclusion. Le mystère de la nature humaine (liasse 7).

B. Tentatives de résolution de la contradiction.

1. Tentatives vaines de conciliation : divertissement, philosophie (liasse 8 – liasse 10).
2. Tentative raisonnable de conciliation : la foi en Jésus-Christ (liasse 11 – liasse 14).

II. La religion chrétienne, clef de l'interprétation de la nature humaine (liasse 15 – liasse 27).

A. Nécessité de la religion : la réparation divine de la nature humaine (liasse 15).

B. Supériorité de la religion chrétienne sur les autres religions.

1. Fausseté des autres religions (liasse 16).
2. Preuves de la vérité de la religion chrétienne.
 - Comment interpréter l'Écriture (liasse 17 – liasse 20).
 - Preuves de la vérité de l'Écriture : perpétuité, miracles, prophéties (liasse 21 – liasse 25).
3. La morale chrétienne (liasse 26).
Conclusion. Conditions de la conversion (liasse 27).

2. COMMENTAIRES

A. PERSUADER LE CŒUR PLUTÔT QUE LA RAISON

● **Incliner la machine** – Pascal ne s'intéresse guère (au contraire de Descartes par exemple) à démontrer rationnellement les dogmes fondamentaux du christianisme (existence de Dieu, immortalité naturelle de l'âme...). Ces vérités ne sont guère utiles au salut car elles font abstraction de l'essentiel du christianisme, qui est la personne même du Christ, son incarnation et son œuvre rédemptrice. De plus, et c'est là le plus grave, ces démonstrations ne touchent l'homme que très superficiellement : c'est que l'homme n'est pas un être de pure raison, mais un être avant tout sensible et corporel ; c'est par ses passions, et non par des arguments abstraits, qu'on le persuade d'engager sa vie dans la foi chrétienne. L'apologie doit donc avant toute chose incliner la machine, c'est-à-dire ouvrir le cœur au christianisme en le rendant aimable.

● **Un exemple : l'argument du pari** – L'argument du pari, même s'il ne fait pas partie des fragments classés (et n'a donc pas dans les *Pensées* la place centrale qu'on lui attribue souvent), fournit une illustration de cette méthode. Il s'agit d'incliner l'incroyant, non en lui présentant une preuve de la vérité du christianisme, mais en lui montrant l'avantage qu'il retire de la conversion à la vie chrétienne. Le jeu de hasard fournit un élément de comparaison. Le joueur mise raisonnablement un enjeu certain pour un gain incertain : c'est le rapport mathématique entre le gain et le risque qui détermine son choix. Dans le cas présent, le risque peut être grand, mais il est toujours fini (il y a toujours une chance pour que Dieu existe), comme l'est aussi l'enjeu (notre vie présente finie) : or le gain est infini (une vie d'un éternel bonheur). Puisque l'on ne peut se dérober au choix, il faut miser pour la vie chrétienne, renoncer à cette vie (c'est-à-dire la retrouver dans son sens plein et véritable) pour celle à venir.

B. LA RELIGION CHRÉTIENNE, SEULE APTE À FOURNIR LE SENS DE LA VIE HUMAINE

● **L'opposition misère-grandeur** – La peinture que Pascal fait de l'homme met en valeur les extrêmes de sa nature. Le jugement humain est inconsistant dans son objet et instable dans son principe : l'homme est misérable et ridicule parce qu'il ne vit que pour un idéal de grandeur illusoire et vide, dont dépendent toutes les institutions qu'il a bâties (morale, politique, scientifique). Mais, à l'autre extrême, l'homme est grand parce qu'il sait donner une certaine solidité à ces ombres imaginaires en créant des institutions stables ; il est grand aussi par sa raison, qui le distingue des animaux. Épictète (celui qui met l'accent sur la grandeur de la raison humaine) et Montaigne (celui qui met l'accent sur la vanité de l'homme) ont tous deux en partie raison : l'homme est contradictoire, il est à la fois Dieu et bête.

● **La philosophie** – Le divertissement n'est qu'un moyen inefficace pour cacher le vide profond qui caractérise l'être de l'homme. La philosophie tente tout aussi vainement, à un autre niveau, de résoudre l'énigme de l'homme par les seules forces humaines et sans référence au divin. Les limites de la philosophie (dont Descartes est le représentant) signifient l'impossibilité pour la raison de comprendre l'homme en conciliant les extrêmes qui caractérisent son essence. C'est à la théologie, et non à la philosophie, de résoudre cette énigme : ce passage, essentiel pour Pascal, de la philosophie à la théologie est celui de l'ordre de l'esprit à l'ordre de la charité.

● **Le christianisme, clef de la compréhension de l'homme** – La résolution de la dualité humaine repose sur l'opposition entre un état perdu et un état présent. La grandeur divine de l'homme est celle de sa nature avant le péché (l'homme fait par Dieu), dont il ne nous reste que des traces ; la misère de l'homme est celle de la nature humaine après le péché (l'homme gouverné par la concupiscence). Mais il ne suffit pas de comprendre l'opposition, encore faut-il la résoudre : pour cela, un réparateur est nécessaire. Ce médiateur entre les deux natures, Pascal va s'efforcer de montrer qu'il ne peut être que Jésus-Christ, en utilisant à la fois des preuves positives (signes univoques de la vérité du christianisme) et des arguments propres à toucher le cœur (seule la religion chrétienne est digne d'être aimée).

Date : 1686, publication posthume en 1846.

Éditions recommandées :

- Universitaire : éd. Le Roy, Vrin, 1984^r.
- Poche : éd. Rauzy, Presses Pocket, 1993.

Conseils de lecture :

- Ouvrage général :
Y. Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, 1962.
- Ouvrages spécialisés :
Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, coll. « Tel », 1978^r.
- M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Aubier, 1967.
- M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968 (2 volumes).

1. THÈME

Le *Discours de métaphysique* est un court traité, dans lequel Leibniz expose pour la première fois l'ensemble de son système. L'ouvrage est adressé au théologien janséniste Antoine Arnauld – le plus illustre représentant du cartésianisme de cette époque – pour inaugurer un débat épistolaire : la philosophie de Descartes est donc l'enjeu central du texte. L'attitude de Leibniz vis-à-vis de la philosophie de Descartes est complexe : il admet que la philosophie « moderne » (c'est-à-dire cartésienne) est le préambule des sciences ; mais en même temps, il en refuse certains aspects fondamentaux, amendant constamment le système de Descartes pour le concilier avec les grandes intuitions de la philosophie traditionnelle (en particulier celles de Platon, Aristote et Thomas d'Aquin) et avec les exigences de la piété religieuse.

CONSTRUCTION

I. La bonté du monde, œuvre de la perfection divine (1 - 7).

- A. La Création divine est absolument parfaite (1 - 4).
- B. Conséquence : l'ordre universel de l'univers ne pourrait être meilleur (5 - 7).

II. L'autonomie des créatures (8 - 16).

- A. Les substances individuelles renferment tous leurs attributs (8 - 9).
- B. Il faut réhabiliter la notion traditionnelle de forme substantielle (10 - 12).
- C. Comment la notion de substance se concilie avec la liberté humaine (13).
- D. L'harmonie universelle règle le rapport des substances entre elles (14 - 16).

III. Les substances corporelles (17 - 22).

- A. Leur essence ne se limite pas à l'étendue, mais consiste dans la force (17 - 18).
- B. Conséquence : il faut réhabiliter les causes finales (19 - 22).

IV. Les substances spirituelles (23 - 31).

- A. Leur connaissance intellectuelle (23 - 29).
 - 1. Nature des idées : distinction du possible et du réel (23 - 28).
 - 2. Origine des idées : elles sont innées (26 - 29).
- B. Leur volonté (30 - 31).

V. L'union des esprits à Dieu (32 - 37).

- A. Chaque être ne dépend que du Créateur (32 - 33).
- B. La hiérarchie des degrés de l'union à Dieu (34 - 35).
- C. La réalisation achevée de l'union : la cité de Dieu (36 - 37).

2. COMMENTAIRES

A. LA SUBSTANCE NE SE RÉDUIT PAS À L'ÉTENDUE

● **La substance** – Le *Discours de métaphysique* décrit un système rationnel du monde. Chaque être, spirituel ou corporel, est défini comme une substance. En logique, la substance désigne le sujet d'une prédication ; en physique, le terme prend un sens particulier : la substance comprend dans sa notion l'ensemble de tous ses attributs, c'est-à-dire tout ce qui pourra la qualifier au cours de son existence. Chaque être du monde porte ainsi en lui la puissance de réaliser sa notion propre : la notion d'Alexandre, par exemple, comprend de tout temps celle de « vainqueur de Darius ». Leibniz refuse de réduire les substances à l'étendue inerte (grandeur, figure et mouvement), comme le faisait Descartes : il leur attribue une autonomie et un pouvoir d'action propre.

● **La force** – La critique de l'explication cartésienne du choc des corps donne une illustration de l'opposition entre Leibniz et Descartes. Pour Descartes, il y a une quantité de mouvement (« mv » : le produit de la masse du corps par sa vitesse) toujours égale dans le monde. Une simple expérience – celle du rebondissement d'un corps par terre – montre la fausseté de cette thèse : ce qui se conserve n'est pas le mouvement (mv) mais la force ($l'élasticité$, dans le cas présent) est une propriété bien réelle des choses. On ne peut alors faire, comme Descartes, de l'étendue une réalité absolue : les substances sont plus réelles que l'espace et ont une puissance propre de détermination.

● **Les formes substantielles** – Dans le domaine de la métaphysique, Leibniz se fait le défenseur de conceptions traditionnelles rejetées par Descartes. La force, qui détermine une activité propre de la substance est, d'une certaine façon, une « forme substantielle », au sens des scolastiques. Leibniz réunit ainsi le monde de l'esprit et celui de la matière, que Descartes avait voulu nettement séparer.

● **Les causes finales** – Si chaque substance a une activité propre, il faut alors réintroduire les causes finales, méprisées par les cartésiens. Leibniz traduit un passage du *Phédon* dans lequel Platon (qui représente ici Leibniz) s'oppose à la physique maté-

rialiste d'Anaxagore (qui représente Descartes). Leibniz ne veut certes pas dire que la science doit renoncer à l'explication matérielle et mécanique des phénomènes, mais que les processus mécaniques sont gouvernés par des raisons finales : la métaphysique est ainsi le support de la physique.

B. LA SUBSTANCE INDIVIDUELLE EST COMPRISE DANS L'ORDRE UNIVERSEL

● **L'ordre universel** – Le *Discours de métaphysique* part de Dieu, considère le monde qui en est la création, puis montre comment chaque créature retourne à Dieu. Le monde émane d'un Dieu absolument bon : il ne peut donc être que le meilleur des mondes possibles. Dieu en effet ne se détermine pas sans raison : sa liberté consiste à choisir, parmi l'infini des possibles qu'il présente à son entendement, l'ordre qui est le meilleur dans sa globalité. L'univers, vu dans son entier, est donc aussi bon que possible : conçue en fonction de l'ensemble de la Création, chaque substance particulière exprime de son point de vue la beauté du monde et la bonté de Dieu.

● **L'harmonie** – Si elle dépend de Dieu, chaque substance n'en reste pas moins un être autonome, qui ne dépend d'aucune autre substance dans son activité. Il est ainsi impossible qu'une substance agisse sur une autre : la correspondance réglée que nous remarquons entre les substances n'est qu'un effet de l'ordre universel préétabli par Dieu lors de la Création. Cette thèse permet à Leibniz de donner une réponse au problème redoutable de l'union entre l'âme et le corps : la correspondance que nous remarquons entre notre âme et notre corps ne saurait être l'effet d'une influence directe entre le spirituel et le matériel (comme le pensent les scolastiques) ; elle ne saurait non plus être l'effet d'une action extraordinaire de Dieu qui, par des miracles perpétuels, réglerait constamment les deux substances entre elles (comme le pense Malebranche). Cette correspondance provient de l'ordre préétabli par Dieu, qui a créé, dès le départ, l'âme et le corps en les réglant entre eux, tout comme chaque substance est réglée sur l'ensemble de la Création.

● **Le problème de la liberté** – Chaque substance porte en elle, dès sa création, tout ce qui lui arrivera au cours de son existence. César, franchissant le Rubicon, fait un choix crucial ; mais ce choix était inscrit de tout temps dans la notion de César. En

poussant plus loin cette idée, on peut même dire que dans la notion d'Adam (le premier homme) est inscrite toute l'histoire de sa descendance. Ne risque-t-on pas alors de tomber dans un fatalisme qui priverait l'homme de toute liberté ? Leibniz tente cette difficile conciliation entre la prescience divine et la liberté humaine. Il ne faut pas confondre prescience et contrainte. Dieu sait de tout temps que César franchira le Rubicon : mais à aucun moment César n'est contraint à franchir le Rubicon. La substance individuelle comprend ainsi en elle-même des attributs nécessaires et des attributs contingents : ces derniers, quoique prévus dès le départ par Dieu dans la notion de la substance, n'en restent pas moins contingents pour elle.

Date : 1748.

Titre original : *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, etc., à quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les lois romaines touchant les successions, sur les lois françaises, et sur les lois féodales.*

Éditions recommandées :

- Universitaire : éd. J. Brethe de la Gressaye, Les Belles Lettres, 1950-1961 (4 volumes).
- Poche : éd. V. Goldschmidt, Flammarion, 1979 (2 volumes).

Conseils de lecture :

- L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, 1959.
- S. Goyard-Fabre, *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, PUF, 1993.
- P. Vernière, *Montesquieu et l'« Esprit des lois » ou la raison impure*, Sedes, 1977.

1. THÈME

L'Esprit des lois part d'un projet ambitieux : expliquer les lois de toutes les sociétés existantes ou ayant existé, en les organisant autour des grands principes qui les déterminent. La diversité apparemment infinie des lois n'est pas pour Montesquieu le produit arbitraire de la fantaisie des hommes, mais le résultat de conditions spécifiques à chaque société qui sont tant d'ordre politique que géographique, démographique, économique, social, etc. Montesquieu ne se borne cependant pas à construire une encyclopédie des lois positives, mais tente aussi, en philosophe, de déterminer les « bonnes » lois : en effet, les lois civiles ne sont pas déterminées directement par leurs conditions, comme le sont les lois de la nature physique, mais elles sont produites par des hommes, qui doivent eux-mêmes les adapter aux conditions de leur pays.

CONSTRUCTION

I. Comment les lois sont adaptées aux facteurs politiques.

Introduction. Définition des lois en général (livre I).

A. Les lois sont déterminées par le gouvernement.

1. Par la nature du gouvernement (livre II).
2. Par son principe.
 - Le principe de gouvernements (livre III).
 - Comment s'y rapportent les lois particulières (éducation, lois particulières établies par le législateur, lois civiles et criminelles, lois somptuaires) (livre IV – livre VII).
 - Comment ces principes se corrompent (livre VIII).

B. Les lois sont déterminées par les rapports des gouvernements entre eux.

1. La force défensive (livre IX).
2. La force offensive (livre X).

C. Les lois déterminent la liberté politique du citoyen (livre XI – livre XIII).

II. Comment les lois sont adaptées à d'autres facteurs qui les conditionnent.

A. Les conditions physiques :

1. le climat (livre XIV – livre XVII),
2. le terrain (livre XVIII).

B. Les mœurs (livre XIX).

C. Les conditions économiques et démographiques :

1. le commerce (livre XX – livre XXI),
2. la monnaie (livre XXII),
3. la population (livre XXIII).

D. La religion (livre XXIV – livre XXV).

E. L'objet sur lequel elles statuent (livre XXVI)

III. Complément. Considérations historiques et techniques :

- histoire des lois romaines sur les successions (livre XXVII),
- histoire des lois civiles en France (livre XXVIII),
- technique pour bien rédiger les lois (livre XXIX),
- histoire des lois féodales chez les Francs (livre XXX – livre XXXI).

2. COMMENTAIRES

A. LES GOUVERNEMENTS ET LEUR PRINCIPE

● **La république** – Montesquieu construit une classification originale des gouvernements. La république comprend pour lui tant la démocratie que l'aristocratie, régimes traditionnellement distingués : c'est que la démocratie (régime où le pouvoir est exercé par l'ensemble des citoyens) est pour Montesquieu un régime du passé, dont la forme moderne acceptable est l'aristocratie (régime où le pouvoir est confié par les citoyens aux plus compétents).

● **Monarchie et despotisme** – La distinction entre la monarchie et le despotisme s'appuie non sur le nombre de gouvernants (une seule personne dans les deux cas), mais sur la façon de gouverner. Le despotisme est une monarchie sans lois, où seul règne le caprice du despote : il est la négation même du politique, les sujets se confondant avec des esclaves. Plus que le régime réel des grands pays orientaux, le despotisme représente pour Montesquieu un danger dont la monarchie – et surtout la monarchie « absolue » française – doit se préserver.

● **Le principe des gouvernements** – Montesquieu ne s'intéresse pas seulement à la « nature » des gouvernements (qui exerce le pouvoir, et comment), mais aussi à leur « principe », ou l'esprit général qui les anime. Le principe de la démocratie est la vertu, qui se traduit par un amour de l'égalité et suppose un renoncement de chaque citoyen à soi-même ; l'aristocratie a comme principe une forme affaiblie de vertu, sous la forme de la modération. La monarchie est mue par un tout autre principe qui est celui de l'honneur. L'honneur est une image illusoire que chaque individu se fait de lui-même ; mais chacun, tout en cherchant à se distinguer, œuvre sans le vouloir pour l'intérêt général : aussi, dans les faits, la monarchie n'est-elle pas inférieure à la république. Le despotisme par contre ne fonctionne que par la crainte et la terreur que le despote inspire à ses sujets.

● **Préserver son principe** – Lorsque les lois et les institutions s'écartent de leur principe propre, le gouvernement se corrompt, et risque de dégénérer en despotisme. La république y arrive par amour excessif de l'égalité : sous l'autorité du despote, tous les sujets se retrouvent égaux dans la servitude ; l'aristocratie a l'avantage d'éviter cet inconvénient, grâce à la dose modérée

d'inégalité qu'elle instaure. Plus que tout autre régime, la monarchie est sujette à se dégrader en despotisme, lorsque le monarque gouverne selon sa fantaisie personnelle, et prive de tout pouvoir et tout privilège les corps intermédiaires (noblesse, clergé) : la monarchie féodale a su éviter cet inconvénient, qui ne peut l'être facilement par la monarchie absolue.

B. LA LIBERTÉ POLITIQUE

● **La liberté sous les lois** – La liberté n'est pas comprise chez Montesquieu comme respect par le public d'une sphère privée et hors de l'atteinte des lois (les « droits de l'homme » de 1789 par exemple). Il n'y a de liberté politique que sous les lois : être libre pour Montesquieu, c'est ne pas être contraint de faire ce que les lois défendent, et ne pas être empêché de faire ce qu'elles prescrivent. Du point de vue politique, ce que redoute par-dessus tout Montesquieu, c'est le régime dans lequel le despote, se plaçant au-dessus de toutes les lois, a le pouvoir de condamner arbitrairement un citoyen. La sécurité juridique est aussi une condition essentielle de la liberté : c'est pourquoi Montesquieu s'intéresse particulièrement aux institutions judiciaires, à la proportion des peines aux délits et aux règles de la procédure.

● **La balance des pouvoirs** – Le but de l'*Esprit des lois* n'est pas de construire un ordre politique, économique et social novateur. Montesquieu s'intéresse à la liberté politique à travers l'étude d'un exemple concret : la constitution anglaise, ou, plus exactement, l'esprit qui anime cette constitution. La liberté politique se fonde sur la non-confusion des pouvoirs. Il ne s'agit pas à proprement parler de séparation, car chaque pouvoir dans l'État est dans un rapport organique et hiérarchique vis-à-vis des autres. Mais chaque fonction est confiée à des corps différents qui exercent entre eux une surveillance réciproque par des droits de veto. De ce système de contrepoids résulte une certaine modération politique, qui garantit au citoyen sa liberté.

● **La modération politique** – Que l'on soit dans une république ou une monarchie, la modération est la condition de la liberté du citoyen. Le meilleur garant de cette modération est la présence de corps intermédiaires entre le souverain et les sujets. La démocratie sans un corps de gens spécialisés devient un despotisme populaire ; la monarchie sans la noblesse tombe dans l'absolutisme, puis dans le despotisme personnel.

C. LA SOCIOLOGIE POLITIQUE

● **Les conditions physiques** – Une des grandes innovations de Montesquieu est d'avoir souligné la dépendance des lois vis-à-vis de données non politiques. Le climat, par exemple, modèle le caractère des individus et détermine le type de gouvernement qui leur convient : les régimes modérés sont adaptés aux pays froids, les régimes despotiques au tempérament passionné des hommes des pays chauds. La nature du terrain détermine aussi les lois : dans les pays agricoles, les citoyens n'ont guère le temps de s'occuper de politique, et la concentration du pouvoir en une monarchie est inévitable ; dans les pays arides comme l'Attique, la démocratie est favorisée par le loisir des citoyens.

● **Les caractères moraux** – La Constitution doit respecter les mœurs et coutumes des citoyens, qui forgent leur caractère. Montesquieu s'oppose à toute tentative trop radicale de réforme des mœurs : c'est alors une tyrannie d'opinion qui s'installe. Mais les lois forment aussi l'opinion : elles ont donné aux Anglais une passion pour la liberté ; les réformes sont donc possibles : il faut que le législateur tente de modifier les excès passionnels provoqués par les climats durs, mais il ne peut le faire qu'en s'adaptant tout-d'abord aux données du caractère.

ROUSSEAU : DISCOURS SUR L'ORIGINE DE L'INÉGALITÉ

Date : 1754.

Titre original : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Éditions recommandées :

- Universitaire : *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1964.
- Poche : éd. J. Starobinsky, Gallimard, coll. « Folio », 1990.

Conseils de lecture :

- Ouvrages généraux :
H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, 1984^r.
J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. la transparence et l'obstacle*, Gallimard, coll. « Tel », 1971^r.
- Ouvrage spécialisé :
V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique : les principes du système de J.-J. Rousseau*, Vrin, 1974.

1. THÈME

Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* est au départ une dissertation de concours : la question posée par l'académie de Dijon portait sur l'origine légale de l'inégalité. Mais elle devient vite avec Rousseau le prétexte à une réflexion bien plus large sur notre société et ses fondements. Comme dans le *Discours sur les sciences et les arts*, rédigé quelques années auparavant, Rousseau soutient une thèse inattendue du jury : rien, dans la nature, ne permet de fonder ni de justifier l'inégalité. Pour le prouver, Rousseau décrit longuement la nature primitive de l'homme, mettant au jour les causes de la socialisation et les modifications qu'elle fait subir à l'homme.

CONSTRUCTION

(Repère : pagination de l'édition La Pléiade)

I. L'homme sans la société: l'état de nature (première partie).

A. Sa constitution physique est suffisante à sa conservation (134 - 141).

B. Les facultés propres de son esprit ne sont que latentes (141 - 151).

1. La perfectibilité.

- Les progrès de l'esprit ne se font que sous l'impulsion de besoins inexistantes dans la nature (141 - 146).

- Illustration par un exemple : la difficulté de comprendre le progrès du langage (146 - 151).

2. La sociabilité.

- L'homme naturel n'est pas féroce envers ses semblables : la pitié (151 - 157).

- L'amour naturel ne détermine pas la formation des sociétés (157 - 159).

C. Conclusions.

1. Rien ne pousse l'homme à sortir de l'état de nature (159 - 160).

2. L'inégalité dans l'état de nature est nulle (160 - 163).

II. Les fondements des institutions sociales.

Introduction. La propriété n'apparaît que dans une société déjà évoluée (164).

A. Les premiers progrès de l'esprit humain.

1. Les nouveaux besoins naturels (164 - 165).

2. Les progrès de l'esprit humain qui en résultent (165 - 167).

3. La société primitive qui découle des premiers progrès (167 - 171).

B. La naissance de la propriété.

1. Naissance de la métallurgie et de l'agriculture (171 - 173).

2. Le résultat : naissance de la propriété et de l'inégalité (174 - 175).

3. L'état de violence qui en résulte (175-176).

C. L'inégalité institutionnalisée : le contrat social.

1. Naissance de la société politique : la légalisation de l'inégalité des biens (176-178).

2. Naissance et corruption des gouvernements : l'inégalité dans les charges civiles (178 - 194).

Conclusion générale. Comparaison de l'état social avec l'état de nature (191 - 194).

2. COMMENTAIRES

A. LA CONDITION HEUREUSE DE L'HOMME NATUREL

● **L'état de nature** – Pour Rousseau, comme pour Hobbes, l'état de nature est une fiction rationnelle; celui-ci n'a probablement jamais existé, mais il permet de fournir un modèle pour comprendre et évaluer notre état présent (l'état social). La conception de Rousseau diffère cependant profondément de celle de Hobbes. Pour ce dernier, l'état de nature est l'état dans lequel serait l'homme s'il était privé de l'ordre social. Pour Rousseau, il faut tenir compte de la transformation que cet ordre a provoquée en l'homme : l'état de nature est ainsi premièrement l'état originaire de l'homme, celui dans lequel il se trouverait si la société ne l'avait pas transformé. C'est parce qu'il a négligé cette action de la société sur l'homme que Hobbes a vu dans l'homme naturel un « loup pour l'homme » : avant que la société ne le transforme, l'homme est un être doux, isolé et asocial, dont les besoins sont identiques à ceux des autres animaux.

● **Un état clos sur lui-même** – Rousseau tourne le dos à l'utilisation classique du thème de l'état de nature par les théoriciens du droit. Pour ces derniers, ce sont les inconvénients de l'état de nature qui contraignent l'homme à créer des sociétés ; c'est parce que l'homme est incapable de vivre seul et sans lois qu'il lui faut s'associer avec ses semblables : l'état de nature porte donc en germe la société. Au contraire, l'état de nature décrit par Rousseau est clos sur lui-même, échappant à l'histoire et au devenir. Chacun des développements de la première partie du *Discours* aboutit à la même conclusion : l'état de nature ne recèle

aucune cause interne qui contraigne l'homme à créer des sociétés. Les inconvénients imaginés par les philosophes ne sont que des constructions fausses, fondées sur l'observation de l'homme social, et qui ne tiennent pas compte de la transformation profonde que l'homme subit à cause de la socialisation.

● **La perfectibilité** – L'homme naturel ne diffère guère de l'animal. Il est certes un être capable de raison, de comparaison, de langage, de moralité, etc., mais toutes ces facultés n'existent en lui qu'à l'état latent, et ne peuvent se développer que sous l'impulsion du besoin. Il y a ainsi un cercle : les facultés ne se développent que grâce aux besoins, et ces besoins n'existent pas tant que l'homme est réduit à une vie quasi animale. Il faudra poser l'apparition de « nouveaux besoins » (rareté soudaine des aliments, évolution des climats...) pour expliquer la première impulsion donnée au développement de l'esprit humain et à la socialisation.

● **La bonté naturelle** – Les philosophes du droit dépeignent l'homme soit naturellement hostile à ses semblables (Hobbes), soit naturellement sociable (Locke). Pour Rousseau, il n'est ni l'un ni l'autre. Les rapports entre les hommes sont réglés par les deux impulsions fondamentales de l'état de nature : l'instinct de conservation (qui peut à l'occasion mettre un individu en concurrence avec ses semblables) et l'instinct de pitié. La pitié n'est pas fondée sur la raison, qui n'existe pas encore dans l'état de nature : elle n'est donc pas une qualité morale. Elle est fondée sur la sensibilité, qui nous fait naturellement répugner à voir souffrir notre semblable, et à lui causer un mal inutile. L'abondance des biens, la frugalité des besoins des hommes et leur douceur naturelle font ainsi de l'état de nature un état de paix.

B. L'ÉVALUATION DE L'ÉTAT PRÉSENT DE L'HOMME

● **La socialisation** – Pour Rousseau, le passage de l'état de nature à la société civile ne peut avoir lieu qu'au terme d'une lente évolution. Les nouveaux besoins contraignent l'homme à devoir trouver de nouvelles solutions et à perfectionner les facultés latentes de son esprit : l'homme apprend petit à petit à comparer, à se considérer lui-même par rapport aux autres ; il développe ainsi son amour-propre, tout en acquérant dans le même temps les premières notions de moralité. L'homme ne vit

plus alors isolé mais dans une société qui se transforme petit à petit de la famille à la tribu et à la société civile moderne. Ces trois plans (besoins, facultés mentales, structure sociale) interfèrent les uns sur les autres : les nouvelles facultés et le nouvel ordre social créent de nouveaux besoins, source de nouveaux progrès, etc. Une fois l'évolution commencée, son accélération est inéluctable.

● **Le contrat de dupe** – La naissance de l'agriculture et de l'industrie est la source de l'inégalité économique. Mais l'inégalité n'est rendue effective que lorsqu'elle est légalisée : sans un consensus, en effet, la propriété est toujours contestée et reste éphémère. Le contrat social institutionnalise l'inégalité économique, et c'est en quoi il est un « contrat de dupe », une tromperie proposée par les riches qui ne veulent plus avoir à craindre pour leur propriété. Mais le contrat social n'est pas que tromperie : il instaure en effet la sécurité, profitable à tous (riches comme pauvres) ; quant à l'inégalité, elle résulte plus de l'évolution inéluctable de l'homme et de ses besoins que du contrat lui-même. Dans un sens, le contrat social est nécessaire, comme est nécessaire l'injustice à laquelle il confère légalité et durée.

● **La société présente** – L'inégalité est donc inévitable, ce qui ne veut certes pas dire qu'elle est juste. Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* montre que l'homme s'éloigne d'un état originaire heureux, inévitablement et sans possibilité de retour. Les philosophes du siècle suivant (Kant, Hegel) concluront que l'homme n'est pas fait pour le bonheur, et que sa fin est ailleurs (la moralité, la liberté...). Rousseau pense, quant à lui, qu'il est possible de remédier partiellement aux inconvénients de la société civile, soit par l'éducation (former un homme social proche de la nature), soit par la politique (empêcher la dégradation des gouvernements), et de trouver un équilibre raisonnable – sinon parfait – entre le bonheur originaire de l'homme et les progrès de l'esprit apportés par la socialisation.

Date : 1758-1761.

Éditions recommandées :

- Universitaire : *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1964.
- Poche : éd. R. Dérathée, Gallimard, coll. « Folio », 1993.

Conseils de lecture :

- Ouvrages généraux :
H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, 1984^r.
J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. la transparence et l'obstacle*, Gallimard, coll. « Tel », 1971^r.
- Ouvrage spécialisé :
R. Dérathée, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1988^r.

1. THÈME

Le *Contrat social* est la seule partie publiée par Rousseau du vaste ouvrage qu'il projetait sur les institutions politiques. Rousseau part d'un constat : l'homme est naturellement libre, et il est pourtant partout enchaîné par les lois sociales. A aucun moment Rousseau ne songe à contester la légitimité de cet état de fait : il veut plutôt l'expliquer, comprendre ce qui le justifie. L'individu perd dans la société un bien évident (la liberté naturelle) : pour quel avantage accepte-t-il de perdre ce bien ? La question posée est celle du fondement de l'association politique : la réponse en sera donnée par le contrat social. On a souvent cru que le *Contrat social* décrivait un projet politique plus ou moins utopique (et que la révolution de 1789-93 tentera de concrétiser) : en fait, pour Rousseau, le contrat n'est pas un idéal à réaliser mais le fondement de toute société existante, et la seule explication rationnelle du fait politique.

CONSTRUCTION

I. L'origine de la société politique ne peut être qu'un contrat consensuel (livre I).

- A. Fausses conceptions de l'origine de la société (ch. 1 – ch. 5).
- B. Le pacte social.
1. Les termes du pacte social (ch. 6).
 2. La souveraineté qu'il instaure (ch. 7)
 3. Les changements qu'il produit (ch. 8, ch. 9).

II. La souveraineté n'est que l'exercice de la volonté générale (livre II).

- A. Caractères propres de la souveraineté : elle est inaliénable, indivisible, non sujette à l'erreur, illimitée (ch. 1 – ch. 5).
- B. L'exercice de la souveraineté : la loi.
1. Son objet (ch. 6).
 2. La bonne loi :
 - elle ne peut être conçue que par un législateur de génie (ch. 7) ;
 - elle doit s'adapter au peuple (ch. 8 – ch. 11).
 3. La relation du citoyen à la loi (ch. 12).

III. Le gouvernement n'est que le ministre du souverain (livre III).

- A. Place du gouvernement dans l'État (ch. 1 – ch. 2).
- B. Typologie des gouvernements.
1. Les gouvernements démocratique, aristocratique, monarchique, mixte (ch. 3 – ch. 7).
 2. Le bon gouvernement (ch. 8 – ch. 9).
 3. L'évolution des gouvernements et leur dégénérescence (ch. 10 – ch. 11).
- C. Règles à observer dans le rapport du souverain au gouvernement.
1. Le gouvernement doit être distingué du souverain (ch. 12 – ch. 14).
 2. Nécessité et inconvénients de la députation (ch. 15).

3. Comment est institué un gouvernement (ch. 16 – ch. 17).
4. Prévention des abus du gouvernement (ch. 18).

IV. Les institutions fondamentales de l'État (livre IV).

- A. Les modes d'expression de la volonté générale : suffrages et élections (ch. 1 – ch. 3).
- B. Réflexion sur quelques institutions de Rome et Sparte (ch. 4 – ch. 6).
- C. Le contrôle de l'État sur les opinions et la religion (ch. 7 – ch. 8).

2. COMMENTAIRES

A. LE CONTRAT D'ASSOCIATION EST LE FONDEMENT DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE

● **Le droit du plus fort** – Rousseau commence par réfuter toute théorie politique qui ferait reposer le pouvoir politique sur le seul rapport de force. Le père de famille, le maître, le riche ou le fort ne peuvent acquérir de pouvoir politique que grâce à un consensus qui lui donne une forme légale : sans ce consensus, tout pouvoir reste fondé sur le fait de la force, et, par conséquent, fragile et éphémère. Ce qui caractérise la société politique, c'est sa stabilité, qui implique l'accord et l'engagement de chacun des membres : c'est à cette seule condition que le citoyen obéit aux lois non par contrainte, mais par devoir.

● **Les conditions du contrat** – Pour Hobbes, le contrat consiste dans le sacrifice volontaire par les individus de leur liberté naturelle, dans le but d'assurer la meilleure sécurité possible. Pour Rousseau, l'aliénation volontaire de la liberté est une chose inconcevable : tout d'abord parce que la liberté est l'instrument premier de la conservation ; ensuite parce qu'elle n'est pas la propriété de l'individu, mais plutôt un dépôt sur lequel il a le devoir de veiller. Aussi le problème est-il plus complexe : comme Hobbes, Rousseau pense que seul le sacrifice total de la liberté naturelle est capable de fonder une union solide et forte ; mais, dans le même temps, il est impossible que les individus aliènent leur liberté et deviennent volontairement esclaves d'un despote.

● **Les termes du contrat** – Le contrat social doit résoudre cette contradiction. C'est dans la conciliation de la force de l'union et de la liberté individuelle que consiste, pour Rousseau, l'essence de la politique. L'individu doit à la fois sacrifier la totalité de sa liberté naturelle, sans toutefois ne rien en perdre : la seule solution est qu'il contracte avec lui-même. Chaque homme peut être en effet pris sous deux rapports : l'individu singulier et le citoyen, membre du corps politique. Chaque individu doit donc aliéner sa liberté en faveur de la communauté, tout en la recevant à nouveau en tant membre de cette communauté.

B. LE POUVOIR POLITIQUE APPARTIENT À LA COMMUNAUTÉ DES CITOYENS

● **La souveraineté absolue, garante de la liberté** – Le détenteur du pouvoir politique (le « souverain ») n'est autre que la communauté des citoyens. Ce qui veut dire que le pouvoir appartient aux individus, en tant qu'ils sont membres de cette communauté. L'identification du souverain au citoyen rend pour Rousseau inutile la séparation entre le privé et le public opérée par les théoriciens libéraux : le souverain a un pouvoir absolu sur les sujets, ce qui signifie que les hommes, en tant que membres du corps politique, ont un pouvoir absolu sur eux-mêmes, en tant qu'individus singuliers. Si en effet il existait une part de pouvoir qui échappe à l'État, elle échapperait du même coup au citoyen et fonderait une espèce de despotisme.

● **Le risque de despotisme** – On n'a pas manqué de souligner le danger de ce raisonnement qui peut conduire à un despotisme de la communauté sur l'individu. Pour Rousseau, ce danger est évité s'il y a une parfaite identification entre l'individu et l'État : ce qui implique, d'une part, des institutions politiques dans lesquelles l'individu soit parfaitement représenté, et, d'autre part, une éducation de l'individu qui doit se sentir totalement membre de la communauté.

● **Des institutions démocratiques** – Le pouvoir politique ne peut appartenir qu'à la communauté des citoyens. Si les citoyens aliénaient leur liberté en faveur d'un homme ou d'une assemblée, les termes mêmes du contrat d'association seraient détruits. Le gouvernement ne saurait alors être – comme le pensent les théoriciens politiques depuis Hobbes – une entité à part, à laquelle les citoyens confient le pouvoir. Le gouvernement n'est

pour Rousseau qu'un commis du souverain, chargé de l'application de la loi. Le vrai pouvoir politique ne consiste pas à faire appliquer la loi mais à la voter : cette tâche est exclusivement confiée à la communauté. La typologie des gouvernements, que Rousseau trace en suivant la tradition de la philosophie politique, ne doit pas tromper : le pouvoir politique est par essence démocratique. Monarchie et aristocratie ne désignent, chez Rousseau, que la forme de la fonction exécutive, et en aucun cas la nature du pouvoir lui-même.

● **La moralisation de l'homme** – La socialisation produit un changement moral en l'homme. Égoïste et individualiste dans l'état de nature, il doit tenir compte des autres dans la société, et régler sa volonté sur l'intérêt général. L'éducation du citoyen, qui fait l'objet de l'*Émile* (paru en même temps que le *Contrat social*), doit participer à cette tâche : tenir compte de la communauté n'est en effet rien d'autre qu'obéir à la raison plutôt qu'à ses passions. Dans la vie politique courante, il faut que l'individu accepte d'assumer les charges liées à sa fonction de citoyen, c'est-à-dire qu'il ne se désengage pas des affaires publiques : le régime d'assemblée et la députation, qui sont presque inévitables dans les grands États, créent un fossé entre l'individu et la communauté et sont les premières sources de dégénérescence de l'État vers un despotisme illégitime.

● **Les avantages de l'état social** – Il est faux de croire que Rousseau rêve de la restauration d'un état de nature mythique. Si l'on compare le *Contrat social* et le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, on voit que la pensée de Rousseau est complexe sur l'évaluation de la société : dans un sens, le contrat social est une duperie, par l'inégalité qu'il instaure en légalisant la propriété ; mais il est en même temps nécessaire à la survie de l'homme, et souhaitable du point de vue de son progrès moral. L'homme de l'état de nature n'est « bon » que d'une fausse bonté, instinctive et animale : l'homme social perd sans doute en partie l'instinct de pitié qu'il avait dans la nature ; mais c'est pour accéder à la moralité et à la responsabilité : dans ce sens, il n'y a de véritable liberté que dans la société.

Date : première édition en 1781, deuxième édition en 1787 (nombreuses modifications).

Titre original (allemand) : *Kritik der reinen Vernunft*.

Édition recommandée :

Trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, coll. « Quadrige », 1984^r.

Conseils de lecture :

– Ouvrages généraux :

M. Crampe-Casnabet, *Kant. Une révolution philosophique*, Bordas, 1983.

A. Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, Vrin (tome I), 1989^r.

– Ouvrage spécialisé :

F. Alquié, *La Critique kantienne de la métaphysique*, PUF, 1968.

1. THÈME

Les philosophies issues de Descartes et Leibniz ont tenté de construire des systèmes purement intellectuels de physique et de métaphysique. La *Critique de la raison pure* fait leur procès, en posant la question générale : qu'est-il possible de connaître par la seule raison, en dehors de toute expérience sensible ? Pour des raisons différentes, la mathématique et la logique sont des sciences dans lesquelles l'expérience sensible est inutile : mais qu'en est-il lorsqu'il s'agit d'affirmer quelque chose sur la nature ou sur Dieu, c'est-à-dire sur des êtres qui ont une existence hors de notre esprit ? Notre raison peut-elle – et comment – s'accorder *a priori* (avant toute expérience) sur un objet qu'elle ne construit pas, mais qui est par essence « donné » ? Pour juger de la validité des prétentions de la raison, la *Critique de la raison pure* fait un examen systématique des sources de notre connaissance et de la façon dont elles s'unifient.

CONSTRUCTION

(Repère : pagination de l'édition PUF)

I. Comment la physique pure est-elle possible ?

A. Les sources originaires de notre connaissance : l'intuition et l'entendement.

1. Aucun objet n'est donné à notre connaissance hors de l'intuition sensible :
 - l'espace et le temps ne sont pas des réalités hors de nous, mais les formes subjectives de l'intuition sensible (53 – 68) ;
 - nous ne connaissons donc pas les choses en elles-mêmes, mais seulement la façon dont notre sensibilité nous les représente (68 – 75).
2. L'entendement est la faculté par laquelle nous pensons les objets donnés à notre connaissance :
 - les concepts de l'entendement sont les « catégories » autour desquelles s'organise la pensée (76 – 84) ;
 - table des concepts fondamentaux de l'entendement (85 – 100).

B. L'accord *a priori* de l'intuition et de l'entendement rend possible la physique pure.

1. Comment les concepts s'appliquent *a priori* aux données sensibles de l'intuition (100 – 146).
2. Cette application permet d'anticiper les lois de l'expérience (147 – 215).
3. L'horizon de toute connaissance *a priori* est la possibilité de l'expérience (216 – 250).

II. La métaphysique est-elle possible ?

A. L'illusion transcendantale : comment la raison se forme des idées inaccessibles à la connaissance (261 – 276).

B. Critique de la métaphysique.

1. L'âme : critique de la psychologie rationnelle (277 – 326).

2. Le monde : notre connaissance ne peut remonter à ses premiers principes intelligibles :
 - les antinomies : la raison aboutit à des thèses contradictoires (327 – 358) ;
 - résolution de ces contradictions : distinction de la raison théorique et la raison pratique (359 – 411).
3. Dieu : notre raison ne prouve son existence qu'en faisant une confusion entre le possible et le réel (412 – 490).

III. Règles de méthode pour la raison, tirées de ces considérations.

- A. Règles de discipline de la raison pure (491 – 537).
- B. Canon de la raison pure (538 – 557).
- C. Conclusion. La raison comme système (558 – 572).

2. COMMENTAIRES

A. NOTRE CONNAISSANCE N'A ACCÈS QU' AUX PHÉNOMÈNES

● **L'espace et le temps** – L'espace et le temps ne sont pas, pour Kant, des choses réelles, mais les formes subjectives de notre intuition sensible, par laquelle nous appréhendons tout ce qui est donné à notre connaissance : il en découle que nous ne connaissons pas les choses « en soi », mais seulement la façon dont elles se manifestent à nous, c'est-à-dire les phénomènes. Il en découle aussi qu'un objet hors espace ou hors temps (Dieu, l'âme...) ne peut être donné à notre intuition, et par là être appréhendé par notre connaissance.

● **Les concepts** – La connaissance consiste à penser les phénomènes donnés à l'intuition, c'est-à-dire à en dégager les propriétés essentielles, ou à lui attribuer certains prédicats. Par l'entendement, nous pensons l'objet de la connaissance selon certains concepts qui structurent notre représentation. Ces concepts n'ont de réalité qu'à l'intérieur de notre entendement, en vue de l'organisation des données de l'intuition : ils ne sauraient avoir de valeur « en soi ». Aussi, les règles qu'ils déterminent ne nous donnent-elles aucune connaissance absolue, et ne valent-elles que pour notre entendement.

● **Les lois de la nature** – Il n’y a nul scepticisme dans cette restriction de notre connaissance aux phénomènes. Au contraire, Kant rend la connaissance totalement maître de son objet. Ce que nous appelons la « nature », et qui fait l’objet de la physique, n’est pas une chose en soi extérieure à nous, mais le produit des formes pures de notre intuition et des concepts de notre entendement : comment la raison produit-elle les lois de la nature en appliquant les concepts de l’entendement aux formes pures de l’intuition ? C’est ce que tentent de montrer les chapitres ardues de la « **déduction** transcendantale ». De cette application, il résulte que la connaissance s’accorde *a priori* avec son objet, et que les lois de la nature sont les lois par lesquelles notre entendement pense les objets de la connaissance.

● **La physique pure** – La physique pure n’est rien d’autre que le système de ces lois. Elle est donc fondée sur les concepts purs de l’entendement (les « **catégoriques** ») : que toute chose ait une cause, que tout événement soit mesurable, ce sont là des lois générales de la nature que nous pouvons affirmer *a priori*, avant toute expérience. La physique pure est donc possible, mais à la seule condition qu’elle ne prétende pas s’appliquer aux choses en soi, et qu’elle se limite aux phénomènes, c’est-à-dire aux objets tels que nous les représente notre intuition sensible. Les lois de notre entendement ne sauraient donc valoir pour les objets « métaphysiques » qui sont, par définition, hors de toute expérience sensible possible.

B. LA CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE

● **Les idées de la raison** – La raison a pour Kant une extension plus large que l’entendement. Elle est naturellement portée à rechercher la condition rationnelle des phénomènes (les premiers principes des choses) au-delà de toute expérience possible. Elle forge ainsi des concepts qui n’ont aucune application possible dans l’expérience : Kant nomme ces concepts « idées », les idées les plus fondamentales étant l’âme, le monde et Dieu. Que les idées n’aient aucune valeur de connaissance, c’est ce que Kant va démontrer avec sa critique de la métaphysique : il n’en reste pas moins que ces idées sont produites non par une fantaisie arbitraire mais par la nature même de la raison, et qu’elles doivent, par conséquent, avoir une certaine valeur.

● **La raison pratique** – Kant réfute les prétentions de la méta-

physique classique à fournir des connaissances d'objets non sensibles. Ni l'âme humaine, ni les principes suprasensibles du monde, ni Dieu ne peuvent faire l'objet d'une spéculation rationnelle. Mais ces idées n'en subsistent pas moins comme produits naturels de notre raison ; aussi, Kant ne les évacue-t-il du champ de la connaissance scientifique que pour les « réinstaller » sur le terrain qui est véritablement le leur : celui de la morale et de la religion. C'est que la raison humaine n'a pas tant une fonction spéculative qu'une fonction pratique : ses idées ont une pleine valeur si on les rattache à cette dernière fonction.

● **Les antinomies** – Les antinomies de la raison pure illustrent cette dissociation entre la raison théorique et la raison pratique. On peut ainsi démontrer avec une certitude égale les thèses opposées de la nécessité universelle (le déterminisme) et de l'existence d'une première cause libre (non déterminée).

● **Déterminisme et liberté** – Les deux thèses sont fausses, en ce qu'elles prétendent s'appliquer à une chose en soi inconnaissable. Mais elles ont chacune une part de vérité dans un domaine d'application qui leur est propre : la causalité universelle est une loi fondamentale de la nature phénoménale ; quant à la liberté, entendue comme liberté de la personne, elle est la condition sans laquelle il ne saurait y avoir de moralité. Mais comment une action humaine peut-elle être à la fois déterminée (du point de vue physique) et libre (du point de vue moral) ? Pour que cela soit possible, il faut que l'homme appartienne à deux mondes : l'homme est à la fois un être naturel – dont les actions sont perçues comme des phénomènes –, et un être moral (une personne), faisant partie du monde intelligible.

● **Les postulats de la raison** – L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu sont les conditions de la religion, c'est-à-dire les postulats qu'il est nécessaire de poser pour penser la conciliation de la moralité et du bonheur : il faut que les actions morales s'accordent avec le bonheur dans une autre vie (puisque ce n'est pas le cas dans la vie présente), et que Dieu soit garant de ce souverain bien. De telles idées (la liberté, l'âme, Dieu) échappent totalement à la spéculation : la raison théorique ne peut ni les affirmer, ni les nier. Il n'y a donc pas de métaphysique spéculative : le vrai champ de la métaphysique est de déterminer les conditions de l'activité pratique de la raison.

Date : 1785.

Titre original (allemand) : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Édition recommandée :

Trad. V. Delbos, Delagrave, 1979.

Conseils de lecture :

– Ouvrages généraux :

M. Crampe-Casnabet, *Kant. Une révolution philosophique*, Bordas, 1983.

A. Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, Vrin (tome II), 1989⁺.

– Ouvrages spécialisés :

F. Alquié, *La Morale de Kant*, CDU, 1965⁺.

V. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, PUF, 1969⁺.

1. THÈME

Contre certaines erreurs d'interprétation de la *Critique de la raison pure* qui tendaient à voir en Kant un sceptique, celui-ci tient à souligner les aspects positifs de son projet critique : les *Fondements de la métaphysique des mœurs* exposent ainsi le système moral de Kant. L'ouvrage doit être une introduction à un projet, que Kant prépare, d'une véritable métaphysique des mœurs, qui exposera systématiquement l'ensemble des règles de l'action humaine. La question posée ici est celle du fondement de la moralité : comment se fait-il que la loi morale oblige ? Pour répondre à cette question, Kant part de l'idée commune de moralité, approfondissant ce qui est impliquée en elle, pour aboutir au principe premier (la liberté) qui rend possible la morale.

CONSTRUCTION

(Repère : pagination de l'édition Delagrave)

I. Exploration de la notion commune de bonne volonté (première section).

- A. Le seul bien absolu est la bonne volonté (87 – 94).
- B. La bonne volonté est la faculté d'agir par devoir (94 – 99).
- C. La bonne volonté est la faculté d'agir par respect pour la loi morale (99 – 109).

II. Exploration de la notion philosophique de moralité (deuxième section).

- A. Méthode pour la recherche.
 1. Elle ne peut être fondée sur l'expérience, mais seulement sur la raison pure (111 – 121).
 2. Elle consiste à montrer la possibilité de la détermination de la volonté par la loi morale, comme impératif catégorique (121-135).
- B. Formulation de la loi morale, comme impératif catégorique.
 1. Formulation générale : agir de telle sorte que la maxime de l'action puisse être érigée en loi universelle (135 – 136).
 2. Formulations dérivées et illustrées par des exemples concrets :
 - vouloir ériger sa maxime en loi universelle de la nature (136 – 143);
 - traiter l'humanité comme une fin en soi (143 – 157);
 - être législateur du règne des fins (157 – 161).
- C. Le principe de la moralité : l'autonomie de la volonté (161 – 177).

III. Déduction du principe suprême de la moralité, à partir du concept de liberté (troisième section).

- A. Définition de la liberté comme volonté soumise à la loi morale (179 – 184).

- B. Possibilité de la liberté : elle implique l'appartenance de l'homme au monde intelligible (184 – 196).
- C. Limite de la recherche : le monde intelligible est inaccessible à la spéculation (196 – 210).

2. COMMENTAIRES

A. LA MORALITÉ IMPLIQUE LA DÉTERMINATION DE LA VOLONTÉ PAR LA SEULE LOI MORALE

● **La bonne volonté** – Kant part d'un point admis universellement. Ce que l'on appelle « bon » dans une action humaine ne se rapporte véritablement qu'à l'intention dont elle procède. Des actions peuvent être dites « bonnes à quelque chose » lorsqu'elles produisent un résultat utile : seule la volonté peut être dite « bonne en elle-même », indépendamment de tout résultat et de toute utilité. Quel est alors le critère du « bon » ? Ce critère, qui est le critère de la moralité, réside non à l'extérieur de nous-mêmes, mais dans la raison, en tant que la raison gouverne la volonté. La volonté est donc dite « bonne » lorsqu'elle se détermine par la seule obéissance à la raison.

● **Le devoir** – Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* explorent aussi loin que possible cette idée d'une volonté gouvernée par la raison. La raison détermine la volonté comme un « devoir » : l'action est morale lorsqu'elle est produite par une volonté conforme au devoir. Il ne s'agit cependant pas d'une simple conformité extérieure aux règles de la raison : on peut accomplir de mauvaises actions en leur donnant une bonne apparence ; seuls donc comptent la volonté et son mobile, qui doit être la pure représentation du devoir.

● **Le rigorisme moral** – L'action n'est morale que si elle fait totalement abstraction de tout motif sensible. Un homme de caractère sociable fait du bien à ses amis : mais son action n'est pas déterminée par la représentation du devoir et il n'agit pas, à proprement parler, moralement ; à l'inverse, un homme de naturel misanthrope, qui ferait le même bien par la seule représentation du devoir, agirait moralement. Mais certains mobiles peuvent être plus cachés : un homme qui fait le bien en vue d'une

récompense dans le monde à venir, ou par crainte d'être assailli de remords, n'agit pas moralement. A ce compte, on pourrait se demander s'il est possible de trouver une seule action véritablement « morale » dans le monde : c'est là mal poser la question, car ce qui fait qu'une action est morale est justement de l'ordre de l'invisible (les mobiles secrets de la volonté), et reste par essence inconnaissable.

B. LA LOI MORALE ORDONNE UNIVERSELLEMENT

● **L'impératif catégorique** – Pour les Anciens, la morale était liée à la recherche du bonheur. Mais le bonheur est, pour Kant, un mobile extérieur à la volonté, et sa représentation ne peut déterminer une action morale. L'impératif qui nous pousse à rechercher le bonheur n'est qu'un impératif « hypothétique », qui n'ordonne qu'en vue d'une fin. A l'opposé, l'impératif « catégorique » ordonne de façon universelle, sans tenir compte des résultats, des conditions ou des individus.

● **La loi morale** – Quelle est la formulation de l'impératif catégorique ? En ce qui concerne l'impératif hypothétique, la réponse est simple : la raison ordonne de mettre en œuvre les moyens adaptés à la fin recherchée. L'impératif catégorique seul ordonne de façon invariable et universelle : obéir à l'impératif catégorique, c'est *ne vouloir rien d'autre que la loi morale dans son universalité, et indépendamment de tout résultat*. Aussi la formulation la plus exacte de la loi morale est-elle déduite de son caractère universel : « Agis uniquement d'après la maxime (le principe qui détermine ton action) qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » Cette formulation doit pouvoir servir de critère pour déterminer si une action est morale : ainsi, par exemple, je ne peux pas raisonnablement « vouloir » qu'une loi oblige universellement chaque homme au mensonge, sans quoi la parole serait vidée de sa substance et je m'exposerais perpétuellement à être trompé.

C. COMMENT LA LOI MORALE PEUT-ELLE DÉTERMINER LA VOLONTÉ ?

● **La déduction de la loi morale** – Le problème le plus difficile consiste à expliquer *comment* la loi morale peut déterminer la

volonté. Il n'est pas difficile de comprendre comment les impératifs hypothétiques déterminent notre volonté : l'action est en effet définie par le mobile général du bonheur, selon le principe « qui veut la fin, veut aussi les moyens ». Mais la volonté morale n'est déterminée que par la représentation du devoir : quel « intérêt » trouve la volonté à vouloir la seule loi morale ?

● **La liberté comme autonomie** – Pour que la volonté puisse trouver un intérêt dans la loi morale, il faut supposer qu'elle a non seulement des fins sensibles mais aussi des fins intelligibles, produites par la seule raison. C'est la notion de liberté qui fournit la réponse à ce problème : dire que la volonté est libre, c'est dire qu'elle peut se déterminer hors de toute fin sensible et extérieure à elle ; en obéissant au devoir que lui représente la raison, la volonté échappe au déterminisme naturel et est parfaitement autonome. On peut alors dire que la raison « agit » au sens véritable du terme (dans les autres cas, on dirait plutôt qu'elle « est agie » par la fin qu'elle se représente comme mobile). Si donc la liberté existe, nous pouvons comprendre que la raison ait un intérêt non sensible et que la loi morale puisse déterminer la volonté.

● **Le principe de la moralité** – La liberté constitue donc le principe dernier de la moralité. Elle seule explique que nous puissions agir non seulement en vue de mobiles sensibles mais aussi de façon autonome, par la seule représentation du devoir moral. Mais peut-on prouver la liberté ? La liberté échappe à la connaissance, car elle ne peut être l'objet d'une expérience sensible : du point de vue spéculatif, elle est proprement impensable. Nous atteignons ici les limites de la recherche : la moralité repose sur la liberté de la volonté, mais cette liberté ne peut être prouvée ni expliquée. Elle est, pour Kant, un « fait » du monde intelligible, et c'est en tant que tel qu'elle fonde l'édifice moral.

Date : cours professés en 1822, 1828 et 1830.

Titre original (allemand) : *Die Vernunft in der Geschichte*.

Édition conseillée :

Trad. K. Papaioannou, 10/18, 1993^r.

Conseil de lecture :

J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 1983^r.

1. THÈME

La Raison dans l'histoire est la reconstitution posthume (à partir des manuscrits de Hegel et des notes de ses élèves) de l'introduction au cours de philosophie de l'histoire tenu à Berlin à trois reprises. Hegel y traite de façon générale du sens de l'histoire, et plus particulièrement de la façon dont le philosophe saisit ce sens. L'histoire semble faite d'événements particuliers et successifs : l'historien tente de saisir des unités dans cette diversité, grâce à des regroupements et des comparaisons ; le philosophe, pour sa part, voit dans l'histoire l'expression d'un ordre fondamental, celui de l'Esprit, en train de se réaliser. L'interprétation que Hegel fait de l'histoire universelle est profondément idéaliste : le véritable acteur y est l'Esprit universel, soit encore la Raison qui se réalise dans le monde ; l'homme n'y intervient que comme celui « par qui » (et, en même temps, celui « grâce à qui » et « pour qui ») la Raison se réalise dans le monde.

ORGANISATION

(Repère: pagination de l'édition 10/18)

I. L'historien et le philosophe devant l'histoire.

- A. Les diverses façons d'aborder l'histoire (23 – 39).
- B. La spécificité de l'histoire philosophique : la notion de Raison (43 – 69).

II. L'histoire est la réalisation de l'Esprit dans le monde.

- A. Ce qu'est l'Esprit.
 - 1. L'Esprit (70 – 74).
 - 2. L'Esprit comme liberté (74 – 80).
 - 3. L'Esprit des peuples (80 – 101).
- B. Comment l'Esprit se réalise dans l'histoire.
 - 1. La ruse de la Raison : l'Esprit utilise les passions individuelles (101 – 120).
 - 2. Les grands hommes et leur rôle particulier (120 – 130).
 - 3. Conclusion. Le rôle des individus dans l'histoire (130 – 134).
- C. La fin de l'Esprit : son incarnation dans le réel.
 - 1. L'État (134 – 145).
 - 2. Les productions spirituelles de l'État (145 – 164).
 - 3. L'incarnation la plus haute : la Constitution de l'État (165 – 176).

III. Le sens de l'histoire est celui du progrès de la réalisation de l'Esprit.

- A. Le principe de l'évolution : le progrès (177 – 184).
- B. Le cours de l'évolution (184 – 215).

IV. Les conditions naturelles sont le matériau de la réalisation de l'Esprit.

- A. La signification des données géographiques (216 – 230).
- B. Les différents mondes et leur destinée historique (230 – 277).

V. Les étapes successives de la réalisation de l'Esprit : les mondes oriental, grec, romain et germanique (279 – 296).

2. COMMENTAIRES

A. L'INTERPRÉTATION PHILOSOPHIQUE DE L'HISTOIRE

● **L'histoire réfléchissante** – L'histoire philosophique est pour Hegel la forme la plus parfaite de l'histoire « réfléchissante ». L'histoire réfléchissante s'oppose à l'histoire « originale », dans laquelle l'écrivain conte des événements qu'il a vécus (l'histoire d'Hérodote, de Thucydide, de Xénophon ou de César, les chroniques du Moyen Age, les *Mémoires* du cardinal de Retz...). Dans l'histoire réfléchissante, il n'y a plus cette coïncidence de l'écrivain et de l'acteur : la distance pose le problème de la lecture de l'histoire, de son interprétation et de son sens. L'histoire réfléchie est donc nécessairement interprétée à partir d'un point de vue préalablement défini : dans l'histoire philosophique, ce point de vue est aussi peu arbitraire que possible, puisqu'il est celui de la Raison universelle.

● **La Raison gouverne le monde** – Le philosophe voit dans l'histoire la réalisation de la Raison comme Esprit du monde. Chaque événement est compris comme un moment de ce parcours de l'Esprit vers sa manifestation concrète : l'histoire est donc celle d'un progrès. Cette conception philosophique de l'histoire n'est pas entièrement neuve : l'idée d'une raison qui gouverne le monde existe depuis Anaxagore, et l'idée selon laquelle la providence divine est à l'œuvre dans l'histoire est une thèse fondamentale du christianisme. Mais on n'a, jusqu'ici, pensé la Raison que comme une réalité extérieure et transcendante aux hommes et à la nature : or, l'histoire est justement le processus par lequel l'Esprit se concilie à l'individu en une unité.

B. L'ESPRIT UNIVERSEL ET L'INDIVIDU

● **La ruse de la Raison** – Comment l'Esprit parvient-il à se concrétiser dans le monde ? Il nous semble bien que ce sont les hommes qui font l'histoire, et souvent par leurs passions les moins « rationnelles ». Pour Hegel, les passions individuelles sont un moyen pour l'Esprit : chaque individu cherche son bonheur, mais, du point de vue de l'histoire, il accomplit sans le savoir une œuvre qui le dépasse et qui est l'accomplissement de la Raison. Le bonheur individuel n'est ainsi qu'un appât dont se

sert la Raison pour se manifester : de ce point de vue, l'histoire apparaît comme l'autel où sont sacrifiés les intérêts personnels.

● **La liberté** – On ne saurait cependant penser le rapport de l'individu et de l'Esprit universel sous le seul angle de l'opposition. La réalisation de l'Esprit est en même temps l'accession de l'individu à l'idéal le plus haut qu'il porte en lui, et auprès duquel même le bonheur doit être sacrifié : la liberté. Comme Rousseau et Kant, Hegel refuse les conceptions superficielles de la liberté : la liberté ne consiste pas dans le pouvoir de l'arbitraire, mais dans la soumission de la volonté individuelle à la Raison. L'histoire, comme mouvement de conciliation de l'Esprit et de l'individu, est l'accomplissement de la liberté.

● **L'État** – L'individu ne compte dans l'histoire qu'en tant qu'il porte « l'esprit du peuple ». L'histoire est fondamentalement celle des peuples, non celle des individus. Le peuple, prenant conscience de son organicité, porte l'Esprit à son achèvement dans l'État, qui marque l'union la plus élevée entre l'individu et la Raison : aussi l'individu n'est-il vraiment libre que dans l'État. Les différentes productions spirituelles de l'État (éthique, droit, religion, art...) sont autant d'avancées de l'Esprit vers sa propre vérité. La plus haute de ces réalisations spirituelles de l'État est sa Constitution, car, en elle, l'individu parvient à la conscience de sa propre liberté.

● **La fin de l'histoire** – L'Esprit est toujours en marche, et un État particulier ne peut en constituer qu'une figure provisoire. La décadence et la chute d'un État marque le passage de l'Esprit à un autre État : la succession des États constitue ainsi le véritable sens de l'histoire. Hegel divise en quatre grands moments l'Histoire universelle : dans l'empire oriental, l'Esprit est simplement intuitionné instinctivement ; avec les mondes grec et romain, l'Esprit parvient progressivement à la conscience des individus ; enfin, le monde chrétien – ou germanique – marque la conciliation la plus élevée de l'individu et de la Raison.

Date : 1845-1846, publication en 1932.

Titre original (allemand) : *Die Deutsche Ideologie*.

Éditions recommandées :

– Universitaire : *Œuvres*, Gallimard, coll. « La Pléiade » (tome III), 1982.

– Poche : *Philosophie*, Gallimard, coll. « Folio », 1994.

Conseils de lecture :

J. Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1970^r.

M. Henry, *Marx*, Gallimard, coll. « Tel » (2 volumes), 1976.

1. THÈME

L'Idéologie allemande est un pamphlet projeté par Marx contre les représentants de l'idéalisme hégélien : l'ouvrage est resté finalement en chantier, et les divers manuscrits réunis n'ont été publiés que bien après la mort de Marx. La majeure partie de l'ouvrage consiste en une réfutation des ouvrages de deux philosophes hégéliens « libéraux » de l'époque (Bruno Bauer et Max Stirner). La première partie, consacrée à un examen critique de la philosophie de Feuerbach, est plus générale et expose les idées philosophiques de Marx, au moment où celles-ci ont atteint leur pleine maturité : c'est à cette partie, souvent publiée séparément, que nous limiterons notre étude. Marx y fait une critique de l'idéalisme (qu'il identifie souvent avec la pensée philosophique en général), c'est-à-dire de toute pensée qui nie la réalité première des individus au profit des idées générales produites par l'esprit humain.

CONSTRUCTION

(Repère : pagination de l'édition La Pléiade)

I. Critique de l'idéalisme en général.

- A. Critique de l'idéalisme allemand : inutilité du débat conceptuel des hégéliens (1049 – 1054).
- B. La primauté du réel : les idées ne sont pas des êtres en soi, mais les productions des individus concrets et de leur activité (1054 – 1058).

II. Les conditions réelles de l'histoire.

- A. Les idées sont produites par les conditions concrètes de l'histoire.
 - 1. Le moteur de l'histoire : les liens entre besoins, production et société (1058 – 1061).
 - 2. L'opposition des classes naît de la division du travail (1061 – 1068).
 - 3. La « conscience » n'est qu'une production de la classe dominante (1069 – 1085).
- B. Les conditions historiques de l'aliénation dans la société moderne.
 - 1. La division du travail conditionne la forme de la propriété (1085 – 1090).
 - 2. Genèse historique du pouvoir de la bourgeoisie dans l'État moderne (1091 – 1115).

III. Les conditions de la libération.

- A. L'aliénation extrême de l'individu dans la société présente pose les conditions de la révolution communiste (1115 – 1120).
- B. Le communisme consiste dans la réappropriation par l'individu de sa force de travail et de sa vie concrète (1120 – 1123).

2. COMMENTAIRES

A. CONTRE L'IDÉALISME HISTORIQUE

● **La critique de l'idéalisme hégélien** – La philosophie idéaliste considère l'histoire comme le développement rationnel d'une fin, selon un plan fixé dès l'origine. Ainsi, selon Hegel, l'histoire est l'auto-affirmation de l'Esprit, qui s'approprie progressivement son propre concept en se conciliant avec les individus. Pour Marx, une telle conception prive l'homme de sa propre histoire : l'individu humain, sa vie, son agir sur la nature, ses rapports avec les autres ne sont plus, selon la philosophie idéaliste, que de simples « moyens » dont l'Esprit se sert pour réaliser sa fin. Marx veut réhabiliter l'individu humain, véritable acteur de l'histoire.

● **La nature des idées** – La seule donnée « réelle » est celle qui est empiriquement vérifiable : les hommes concrets et leur activité sur la nature. Marx renverse ainsi l'ordre idéaliste : l'esprit, la raison ou le concept ne sont pas des substances autonomes, ou des réalités à part qui agiraient sur l'homme, mais des productions humaines. Le but de Marx n'est cependant pas de poursuivre une critique des illusions de l'esprit humain : les idées sont des produits déterminés par les rapports concrets que l'homme entretient avec la nature. Les hégéliens « de gauche » comme Bauer et Stirner – ainsi que Feuerbach – croient que les révolutions s'accomplissent dans le domaine des idées. Pour Marx, ce n'est pas en réfutant des idées que l'on délivre l'homme des aliénations, mais en découvrant et en transformant les conditions premières et concrètes qui les ont fait naître.

● **Le matérialisme historique** – Le « matérialisme » de Marx ne consiste pas dans la thèse selon laquelle l'âme et la vie seraient des phénomènes matériels issus de processus mécaniques. Il est plutôt l'affirmation de la primauté des données concrètes, et de la dépendance des phénomènes spirituels par rapport à celles-ci : cette prise de position « réaliste » rapproche Marx d'Aristote ou d'Occam plus que de Démocrite ou Épicure. Mais le matérialisme de Marx est « historique » : il vise avant tout à rendre aux individus leur rôle dans l'histoire. Par leur vie et leurs besoins, les individus sont, dès l'origine, engagés dans une activité qui les oppose à la nature : le vrai fondement de toute histoire c'est donc la *vie des hommes*.

B. LES CONDITIONS CONCRÈTES DE L'HISTOIRE

● **Le rapport de l'homme à la nature** – Le rapport dans lequel les individus sont engagés avec la nature pour satisfaire leurs besoins détermine toutes leurs productions. La première de ces productions est la société humaine, dont l'existence et la forme sont étroitement déterminées par l'état des forces productives. Des rapports sociaux découle la première de toutes les créations spirituelles : le langage, qui conditionne la conscience. L'Esprit, que les hégéliens croient être une réalité substantielle, n'est donc autre chose que le résultat des rapports sociaux entre les individus, et qui résultent eux-mêmes des rapports que les individus entretiennent vis-à-vis de la nature.

● **La division du travail** – Le mouvement de l'histoire a comme moteur l'accroissement des besoins humains. A chaque étape, la satisfaction des besoins engendre de nouveaux besoins, qui déterminent de nouveaux modes de production, et donc un nouveau rapport entre l'individu et la nature et de nouvelles structures sociales. La division du travail découle de l'accroissement de la production : elle est donc rendue inéluctable par les conditions matérielles de la vie humaine.

C. L'ALIÉNATION

● **Les conditions de l'aliénation** – Par la division du travail, les individus sont privés de leur être le plus concret ; ce processus est, pour Marx, celui de l'aliénation. Hegel voyait dans l'aliénation la conciliation de l'Esprit avec le négatif, par laquelle l'Esprit se trouvait finalement enrichi. Pour Marx, le terme a un sens exclusivement négatif : l'aliénation est un malheur pour l'individu, dépossédé du sens de son travail, qui est l'expression même de sa vie.

● **Les classes sociales** – La division du travail (la répartition des tâches) entraîne le système des classes. La classe sociale est la réduction de l'individu concret à une abstraction : il n'y a plus de rapport direct entre ce que l'individu produit et son besoin. La division du travail entraîne aussi l'inégalité économique, qui pose une scission abstraite entre le travail humain (qui reste une manifestation de sa vie) et le produit de ce travail, confisqué par la classe dominante. L'idéologie, enfin, est l'intérêt de la classe

dominante convertie en idéal absolu : elle parachève l'aliénation des individus.

● **La société communiste** – Pour Marx, la société présente est arrivée au terme extrême de l'aliénation, qui rend inéluctable l'avènement de la société communiste. Le but de la société communiste est de délivrer l'individu de toute aliénation, en rendant aux hommes leur vie concrète. Pour cela, il faut abolir le système de classes et la division du travail : l'individu se réappropriera ainsi ses forces productives et retrouvera son pouvoir originare sur la nature.

Date : 1887.

Titre original (allemand) : *Zur Genealogie der Moral.*

Éditions recommandées :

- Universitaire : *Œuvres complètes*, Gallimard tome VII.
- Poche : trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Gallimard, coll. « Folio », 1971.

Conseils de lecture :

- Ouvrages généraux :

G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1971^r.

E. Fink, *La Philosophie de Nietzsche*, Éd. de Minuit, 1965.

- Ouvrages spécialisés :

M. Heidegger, *Nietzsche*, Gallimard, 1971 (2 volumes).

E. Bertram, *Nietzsche, essai de mythologie*, Éd. du Félin, 1990.

1. THÈME

Poser la question de l'origine des valeurs morales, c'est nier leur caractère absolu et éternel : la réflexion de Nietzsche dans *La Généalogie de la morale* se situe d'une certaine façon dans la lignée des évolutionnistes (Darwin, Spencer, Rée). Mais au lieu de considérer l'évolution comme une adaptation progressive fondée sur l'utilité et l'habitude, Nietzsche met au contraire l'accent sur les discontinuités et les ruptures entre l'état originel et l'état présent. S'il s'agit d'expliquer l'évolution, il s'agit avant tout de la dénoncer et de la démystifier : la comparaison entre l'origine et l'état présent montre que la morale n'est pas un progrès mais une catastrophe. Par-derrière la critique du mensonge de la morale de l'altruisme (la morale « chrétienne »), Nietzsche pose les jalons d'une critique générale des valeurs. Le ton du livre est celui d'un pamphlet aux thèses volontiers tranchées et agressives, qui peuvent quelquefois dérouter le lecteur.

ORGANISATION

I. L'origine des valeurs morales (première dissertation).

- A. D'où naissent les notions de « bien » et de « mal ».
1. L'origine des notions morales, découverte par l'éty-mologie : la morale aristocratique (1 – 5).
 2. La négation des valeurs aristocratiques : la caste sacerdotale (6 – 9).
- B. Comment se forme la morale altruiste.
1. Le ressentiment enfante les valeurs de « bien » et de « mal » (10 – 15).
 2. Conclusion. Condamnation des valeurs du ressentiment (16 – 17).

II. L'origine du sentiment moral (deuxième dissertation).

- A. D'où naît la conscience de la faute.
1. L'origine de l'obligation : la cruauté du débiteur envers le créancier (1 – 9).
 2. La mauvaise conscience, produite par la négation de la cruauté et le refoulement du châtement (10 – 20).
- B. Comment se forme la conscience morale.
1. L'intériorisation de la cruauté naturelle enfante le Dieu chrétien (21 – 22).
 2. Conclusion : condamnation du sentiment moral (23 – 25).

III. Origine de l'idéal moral (troisième dissertation).

- A. D'où naît l'idéal ascétique.
1. L'art et la philosophie sont des expressions incomplètes de l'idéal ascétique (1 – 8).
 2. L'idéal ascétique est produit par la négation de la vie (9 – 12).
- B. Comment se forment les idéaux ascétiques.
1. La méditation au ressentiment enfante la volonté du néant (13 – 21).
 2. Conclusion : condamnation des idéaux moraux (22 – 28).

2. COMMENTAIRES

A. LA MORALE COMME NÉGATION

● **L'affirmation originaire de la vie** – La méthode de Nietzsche suit le même chemin dans les trois dissertations. Il s'agit de montrer les valeurs et les idéaux que la morale a dû détruire pour s'édifier. Ces valeurs originaires sont celles de la vie : elles ne sont pas des produits de la raison mais de la nature animale de l'homme. Les héros de l'*Iliade*, l'aristocratie antique ou la puissance guerrière de Rome sont autant de figures de ces idéaux, qui se résument en une affirmation franche et naïve de la vie. Ce que Nietzsche nomme « puissance » n'est rien d'autre que l'expression de cette affirmation, qui peut se manifester tant par la guerre que par les joutes sportives ou par l'art.

● **Le ressentiment** – A l'opposé de ces valeurs originaires, les valeurs de la morale actuelle (la morale « altruiste ») sont une négation de la vie. Les philosophes, qui se sont souvent montrés les « prêtres » de cette morale, n'ont que du mépris pour tout ce qui touche à la nature de l'homme comme vivant (le monde des « instincts »). Nietzsche qualifie cette attitude négative de « ressentiment » : ce sont les impuissants, les défavorisés par la nature, les faibles, les esclaves qui, par haine et par jalousie, se sont retournés contre la valorisation originelle de la vie. Les classes sacerdotales juive et chrétienne sont les représentantes les plus exemplaires du ressentiment, et la morale qu'elles ont imposée à notre humanité est fondée essentiellement sur la négation des valeurs premières de la vie.

● **Les valeurs morales** – Pour que cette négation prenne la forme d'une morale positive, il a fallu que le ressentiment engendre ses propres valeurs. Les valeurs morales de « bien » et de « mal » ne sont rien d'autre que le renversement des valeurs aristocratiques de « bon » et de « mauvais » : le « bien » n'est donc que la négation de ce qui est « bon », du point de vue de la vie. Les valeurs de la morale actuelle sont des négations travesties en affirmations. La morale n'a aucune valeur véritablement positive : elle est avant tout ressentiment contre la vie. C'est à ce ressentiment de la classe des « faibles » qu'elle tente de donner une apparence positive et universelle.

B. LA MORALE CONTRE L'HOMME

● **Le refoulement** – Pour Nietzsche, la conscience morale de l'obligation et de la faute est fondée sur le rejet de la cruauté antique qui réglait les rapports du débiteur et du créancier. L'instinct naturel de l'homme lui fait prendre du plaisir dans la douleur d'autrui : c'est là ce qui fait qu'un châtiment puisse être considéré comme une compensation à une dette impayée (Nietzsche se situe ici à l'extrême opposé de la conception de la pitié naturelle de Rousseau). L'homme du ressentiment, qui nie ces instincts, a en fait honte de sa propre nature et refuse la vie. Mais il ne peut évacuer totalement sa cruauté naturelle : celle-ci est seulement intériorisée. Ce refoulement crée la mauvaise conscience, châtiment que l'individu s'inflige à lui-même, en se faisant perpétuellement coupable du manquement à une dette infinie, vis-à-vis d'un être fictif qu'il appelle « Dieu ».

● **Le nihilisme** – Que veut donc la morale ? Qu'affirme-t-elle réellement ? Ses valeurs sont des non-valeurs, et ses affirmations sont des négations déguisées : la morale veut le « néant », car elle nie la valeur de tout ce qui « est » (c'est-à-dire de tout ce qui est « vivant »). Le prêtre ascétique est le porte-parole de ce dégoût de l'homme et de la vie : plus encore, il est le médecin chargé de soulager la blessure en consolant le malade, en l'anesthésiant et en déviant son ressentiment contre lui-même. L'apôtre de la science moderne, qui affirme sa foi en une vérité absolue, impersonnelle et transcendante à l'homme, est la figure la plus élevée du prêtre ascétique. L'idéal scientifique moderne est la négation ultime de la vie et de l'homme : en tant que volonté du néant, elle représente l'aboutissement du nihilisme.

Date : 1907.

Éditions recommandées :

- Universitaire : *Œuvres*, PUF, 1991'.
- Poche : PUF, coll. « Quadrige », 1994'.

Conseils de lecture :

– Ouvrages généraux :

J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1993'.

G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966.

– Ouvrages spécialisés :

H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989.

J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie. Essais sur Bergson*, PUF, 1954.

1. THÈME

L'Évolution créatrice est une tentative de penser la signification de la vie. Contrairement aux philosophes traditionnels de la vie, ainsi qu'aux théoriciens de l'évolution des espèces de son époque, Bergson associe à cet essai de penser la vie une critique de la connaissance : ces deux réflexions sont traitées non pas successivement mais ensemble, à tous les moments de l'ouvrage. L'intelligence en effet, si à son aise dans le monde de la matière inerte, se révèle impuissante à comprendre l'originalité de la vie. Il faut donc à la fois saisir cette limite et tenter de la dépasser par un effort qui consistera à revivifier d'autres facultés psychiques laissées en marge de notre intelligence.

ORGANISATION

(Pagination originale reprise dans l'édition Quadrige,
et en marge de l'édition PUF)

I. L'intelligence scientifique est incapable de comprendre la vie (ch. I).

A. Elle est incapable de penser la durée.

1. En tant que la durée constitue l'essence intime de ma conscience (1 - 7).
2. En tant qu'elle constitue l'essence concrète de la réalité matérielle (7 - 11).
3. En tant qu'elle constitue l'essence du vivant (11 - 23).

B. Elle est incapable de penser l'évolution.

1. Les conceptions réductrices de la vie : mécanisme et finalisme (23 - 53).
2. Les conceptions réductrices de l'évolution : les théories actuelles (53 - 88).
3. La vraie compréhension de la vie comme élan créateur unique (88 - 98).

II. L'intelligence s'inscrit à l'intérieur de l'évolution de la vie (ch. II).

A. Les solutions au problème de l'emmagasinement et la restitution de l'énergie.

1. L'emmagasinement : la solution végétale et la solution animale (99 - 121).
2. La restitution : les différentes espèces animales (121 - 136).

B. Les solutions au problème de la connaissance :

1. Instinct et intelligence sont des solutions divergentes, mais équivalentes (136 - 152).
2. L'instinct est supérieur à l'intelligence pour la compréhension de la vie (152 - 177).
3. L'intuition, forme supérieure de l'instinct, permet chez l'homme cette compréhension (177 - 186).

III. La signification de l'élan vital (ch. III).

A. Problèmes préliminaires de méthode (187 - 201).

B. L'ordre de l'intuition face à l'ordre de l'intelligence.

1. Ils représentent deux mouvements opposés de la conscience (201 – 204).
2. L'ordre de l'intelligence est aussi celui de la matière (204 – 217).
3. L'ordre de l'intuition n'est un « désordre » que relativement à l'intelligence (217 – 238).
4. Généralisation de la conscience individuelle au courant vital de l'univers (238 – 251).

C. Le sens de l'évolution.

1. Le but : obtenir le maximum d'indétermination (251 – 263).
2. Par sa liberté, l'homme est le terme et le but de l'évolution (263 – 271).

IV. Pourquoi la philosophie traditionnelle a méconnu l'essence de la vie (ch. IV).

A. La philosophie forge des idées fausses, telle l'idée de néant (272 – 298).

B. La philosophie méconnaît la durée.

1. Elle s'en fait une représentation « cinématographique » (298 – 315).
2. La philosophie antique pense le temps comme une dégradation de l'être (315 – 328).
3. La philosophie moderne se le représente comme une grandeur calculable (328 – 369).

2. COMMENTAIRES**A. L'INTELLIGENCE FACE À LA COMPRÉHENSION DE LA VIE**

● **La durée** – *L'Évolution créatrice* n'est pas un ouvrage spécialisé dans l'étude biologique : l'objet de la recherche de Bergson n'est rien d'autre que l'être dans sa globalité. L'idée fondamentale qui anime cette recherche est que le Tout est de même nature que le moi, et qu'il est possible de comprendre la vie en général à partir du modèle de la conscience psychique individuelle. Or le fond de la conscience individuelle, tel que chacun peut l'expérimenter intérieurement, est l'écoulement continu d'une durée

qui conserve le passé pour créer continuellement un nouveau présent. La vie est pensée par Bergson de la même façon comme un élan créateur. L'évolution, dans ce contexte, n'est pas un fait biologique, mais le fond de l'être même.

● **La représentation cinématographique** – L'intelligence n'est pas l'instrument adapté pour comprendre ce courant vital. L'intelligence est faite pour présider à l'action : pour ce faire, elle ramène toute situation inconnue à du « déjà connu », afin de prévoir, grâce au raisonnement et au calcul, ce qui doit advenir de telle ou telle action. Elle ne comprend donc que l'aspect répétitif des choses ; elle immobilise ainsi le mouvement vécu, faisant de la durée une juxtaposition d'instantanés identiques et indifférents aux phénomènes, détachés les uns des autres. La géométrie, fruit ultime de l'intelligence, permet d'opérer des calculs sur ce temps abstrait. Bergson compare cette représentation discontinue de la durée au cinéma, dans lequel le mouvement continu est retraduit par une succession d'images fixes, juxtaposées sur le film.

● **Mécanisme et finalisme** – La réussite de l'intelligence dans la domination du monde inerte va de pair avec son échec à penser la vie dans ce qu'elle a de concret, c'est-à-dire le caractère créateur de l'évolution. Les deux grands systèmes modernes mis en place pour penser le vivant accusent cet échec. Le mécanisme de Galilée ou Descartes réduit le vivant à l'inerte afin de calculer chaque événement en fonction des lois du mouvement, et ignore toute idée de création. Le finalisme de Leibniz ou des biologistes vitalistes s'oppose bien à cette réduction qui fait de l'avenir une répétition ou un arrangement du passé, en rétablissant l'idée d'une évolution et d'un progrès ; mais il pense cette évolution comme la réalisation d'un plan donné dès le départ, ôtant à la vie et à l'histoire sa part d'invention et de création.

B. PENSER L'ÉVOLUTION

● **La conscience** – On ne peut cependant réduire toute l'activité psychique à l'intelligence. L'intelligence n'est qu'une des directions de la conscience. La conscience, dans son mouvement fondamental, ramasse le passé de la mémoire pour le projeter entier vers un nouveau présent qu'elle invente : ce mouvement est celui de la création et de la vie. Mais, dans un mouvement inverse, la conscience peut relâcher sa tension, et, au lieu de se ramasser, se déployer et s'étendre : c'est le mouvement qui aboutit à l'intelli-

gence (qui est ainsi une inversion du mouvement psychique fondamental), mais aussi au monde matériel, qui est déploiement de la conscience dans l'étendue ; ce qui explique que l'intelligence soit parfaitement adaptée à comprendre l'étendue et la matière inerte.

● **L'instinct** – L'évolution est traversée par un courant unique qui s'est scindé en rencontrant des obstacles matériels, pour donner existence à une diversité d'espèces vivantes. Ainsi, le végétal et l'animal sont deux solutions trouvées par la vie au problème de l'emmagasinement de l'énergie solaire, que le végétal assimile par la fonction chlorophyllienne, et l'animal par la nourriture qu'il va chercher en se déplaçant. De même, instinct et intelligence sont deux solutions équivalentes au problème de la restitution de l'énergie à travers des actes discontinus – qui ne sont rien d'autre que les « actions » de l'individu –, et deux modes de connaissance égaux en pratique. L'intelligence invente ses propres outils, ses symboles et ses concepts ; elle instaure entre la réalité et elle-même un écart qui se traduit, du point de vue spéculatif, par une incompréhension naturelle de la vie. L'instinct, à l'inverse, utilise les outils qu'il trouve ; il prolonge la réalité et adhère par « sympathie » au mouvement de la vie.

● **L'intuition** – Si l'instinct n'a qu'une fonction pratique, une forme évoluée de celui-ci subsiste dans la conscience humaine, en marge de l'intelligence : c'est l'intuition, qui est un instinct désintéressé et capable d'une compréhension spéculative de la vie. L'ordre de l'intuition est celui de la vie, auquel s'oppose l'ordre de l'intelligence : du point de vue de l'intelligence, l'ordre intuitif paraît un « désordre », notion dont Bergson dénonce le caractère irréel. C'est en alliant intelligence et intuition que l'homme peut espérer comprendre le sens de l'évolution vitale.

● **La liberté** – L'élan vital est essentiellement une exigence de création, visant le maximum de diversité et d'indétermination. Paradoxalement, la vie doit utiliser la matière inerte pour s'opposer à elle : elle doit se fondre dans les cadres du déterminisme mécanique pour le dépasser. Chaque espèce est une tentative pour résoudre cette contradiction : l'indépendance et la mobilité de l'animal le placent au-dessus du végétal. Mais seul l'homme parvient pleinement à résoudre le problème de la vie, grâce à sa liberté qui n'est rien d'autre que l'intériorisation du pouvoir créateur de la vie. L'homme apparaît à la fois comme lié aux autres êtres vivants, car la vie réalise en lui ce qu'elle tente aussi de réaliser en eux, et comme l'aboutissement suprême de la vie.

Date : 1936, publication posthume en 1939.

Titre original (allemand) : *Vom Ursprung der Geometrie*.

Éditions recommandées :

Trad. J. Derrida, Epiméthée PUF, 1990^r.

Trad. J. Derrida, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard (annexe III), 1976.

Conseils de lecture :

– Ouvrages généraux :

E. Fink, *De la phénoménologie*, Minit, 1974.

P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986.

– Ouvrage spécialisé :

J. Derrida, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990.

1. THÈME

Texte court et extrêmement dense, *L'Origine de la géométrie* est un des tous derniers écrits de Husserl. La question posée est une de celles qui parcourt la totalité de l'œuvre de Husserl : quelle est la signification concrète de l'activité scientifique ? La question porte ici sur la géométrie, mais il apparaît vite qu'elle touche dans son ensemble la science moderne (fondée sur la mathématisation de la nature), et ; plus généralement encore, tous les produits spirituels de l'humanité. Il ne s'agit pas de faire une « histoire des sciences », mais de mener une réflexion sur l'essence de la science, c'est-à-dire son sens vivant pour nous. Le développement vertigineux de la géométrie moderne et ses applications techniques de plus en plus poussées constituent, d'un certain point de vue, un progrès : mais en même temps, elles occultent le sens fondamental de l'activité géométrique. C'est pourquoi, quoique ce sens soit toujours présent de façon latente, il ne peut être découvert qu'à partir de la recherche historique de son origine.

CONSTRUCTION

(Repère : pagination des *Husserliana*, en marge de l'édition PUF)

I. L'objet de la recherche.

- A. La question porte sur le sens originaire d'une tradition (364 – 366).
- B. La question porte sur la formation primitive de sens, sur laquelle s'est construite la tradition géométrique (366 – 367).

II. Les difficultés liées à cette recherche.

- A. Les conditions qui ont permis à l'intuition première de l'inventeur de la géométrie de fonder une tradition.
 - 1. L'incarnation dans le langage permet à l'intuition subjective de devenir une intuition « pour tout le monde » (367 – 371).
 - 2. La sédimentation dans l'écriture donne à cette intuition l'« être à perpétuité » (371 – 372).
- B. Les dangers liés à cette transformation : la perte du sens originaire.
 - 1. Le langage ouvre la possibilité de la simple association passive (372 – 373).
 - 2. L'accroissement de la géométrie rend secondaire la réactivation de l'intuition fondatrice (373 – 374).
 - 3. L'activité logique liée au langage permet de continuer la tradition géométrique sans avoir à en réactiver le sens (374 – 375).
- C. Conclusion. Au cours de son histoire, la géométrie est devenue une tradition « morte » (375 – 378).

III. La nécessité d'une réactivation du sens originaire de la géométrie.

- A. La question du sens est une question historique (378).
- B. Réponse à deux objections.
 - 1. L'objection « positiviste » : seul le présent importe ; réponse : l'élucidation épistémologique et l'explicitation historique sont liées (378 – 381).

2. L'objection « historiciste » : la culture du passé nous est inaccessible ; réponse : l'unité de l'histoire comme sol universel de déterminabilité (381 – 383).
- C. La méthode de variation par l'imagination permet d'accéder à l'invariant apodictique de la géométrie (383).**
- D. Les résultats :**
1. Le matériel du fondateur de la géométrie : le monde « pré-géométrique » (383 – 384).
 2. L'acte spirituel d'idéalisation géométrique est la découverte de l'universalité humaine et de la Raison (384 – 386).

2. COMMENTAIRES

A. LA RECHERCHE DE L'ORIGINE EST UNE RECHERCHE DU SENS

● **La tradition** – Qu'est-ce que la géométrie pour nous ? Elle est ce que sont la philosophie ou la science : une tradition, c'est-à-dire un produit spirituel que chaque génération recueille et transforme. C'est ce complexe entre le « recueillir » et le « transformer » (ou encore entre le « conserver » et le « ajouter ») qui caractérise une tradition vivante. Quoique chaque génération apporte des changements (qui peuvent être interprétés comme des « progrès »), la tradition n'en garde pas moins une unité : ainsi, il y a « des » géométries (au sens où l'on peut construire des systèmes différents de géométrie), mais toutes se rejoignent en ce qu'elles se réfèrent à une même tradition, qui remonte à Galilée, à Euclide et à Thalès.

● **L'origine** – Comprendre le sens de la géométrie, de ses concepts et de ses propositions, c'est saisir cette unité transmise par la tradition. Le fondement de cette unité réside dans l'intuition originaire du premier inventeur de la géométrie, de celui qui a conçu l'idéal géométrique à l'état de projet, et en a découvert les premières bases. La recherche historique n'a rien d'une recherche positive sur le passé : elle est avant tout une tentative de rattacher une activité présente à son origine, c'est-à-dire à son sens vivant. Sans cet enracinement, l'activité géométrique devient une activité vide de sens.

B. L'HISTOIRE DE LA GÉOMÉTRIE : L'OUBLI DU SENS ORIGINAIRE

● **L'objectivation de l'intuition subjective** – L'intuition par l'inventeur de la géométrie de « l'idéal géométrique » n'est qu'un vécu subjectif. Comment ce vécu subjectif peut-il être transmis pour fonder une tradition ? C'est là le processus de l'*objectivation*, qui ne peut être réalisée que par la médiation du langage. L'incarnation linguistique constitue la première étape de l'*objectivation*, permettant à l'évidence subjective d'être communiquée. Le langage donne à l'intuition de l'idéal géométrique une dimension inter-subjective : l'évidence « pour moi » devient un idéal « pour tout le monde », s'inscrivant dans l'horizon de l'humanité. L'écriture permet ensuite la transmission à travers les générations : elle inscrit l'évidence originaire dans l'horizon du temps, l'idéal recevant « l'être à perpétuité ».

● **Association passive et réactivation** – Par ces processus, l'intuition vivante de l'inventeur est transcrite en signes. Le signe est par lui-même mort, mais il permet à l'interlocuteur de « réactiver » l'intuition et de la faire sienne : dans ce cas, la démarche de l'inventeur est « revécue » par l'interlocuteur. C'est ce pouvoir du signe d'être réactivé par l'interlocuteur qui permet à l'intuition originaire d'être transmise au sein d'une tradition vivante, et de rester ainsi toujours présente. Mais le signe permet aussi la simple association passive : nous pouvons très bien entendre un texte, le répéter, le résumer même, sans en saisir la teneur essentielle. La forme logique du langage permet de raisonner sur des concepts, de faire des calculs et de bâtir de nouvelles propositions sans en comprendre le sens.

● **La transmission d'une tradition morte** – L'association passive et la logique permettent la transmission d'une tradition, alors même qu'est oublié son sens originaire. C'est là le destin de la géométrie (et de la science en général) à l'époque moderne : ses progrès fabuleux n'ont pu s'accomplir que par l'occultation du sens originaire. Devant l'immensité des applications techniques de la science, qui s'intéresse encore à la signification originaire de ses concepts et de ses propositions ? Nous travaillons aujourd'hui avec des concepts « tout prêts » que nous apprenons à manier méthodiquement, sans avoir à en saisir le sens. C'est dans cet oubli que s'inscrit, pour Husserl, la crise majeure de l'humanité européenne moderne.

C. LA REDÉCOUVERTE DU SENS ORIGINAIRE

● **La question historique** – Quel sens avait la géométrie dans l'intuition originaire qui l'a fondée ? La question n'a rien à voir avec une question historique « de fait », puisque l'acte de la fondation de la géométrie est tout simplement l'acte par lequel nous pouvons nous-mêmes reprendre possession de ce sens occulté : l'origine n'est pas un événement du passé, mais ce qui subsiste de tout temps dans la tradition géométrique.

● **Le monde pré-scientifique** – Pour répondre à cette question, il faut évaluer l'apport du premier géomètre par rapport à son « matériau », c'est-à-dire aux données du monde spirituel dans lequel il vivait. Le monde pré-scientifique est un monde de choses, c'est-à-dire de corps inscrits dans des formes spatio-temporelles, et que la pratique technique tente de ramener à ces formes pures par différents moyens : le polissage, la mesure... Tout cela est le monde vécu du premier géomètre : ce n'est pas encore la géométrie.

● **La signification de la géométrie** – L'acte géométrique consiste à donner à l'espace et au temps une forme mathématique. Ce support spatio-temporel mathématique est saisi par l'intuition géométrique comme étant l'élément substantiel du monde, celui qui perdure, quelque variation que l'on apporte aux choses. L'idée originaire du fondateur, c'est que les choses peuvent être transcrites dans une forme valable universellement, pour tous les hommes, tous les peuples et tous les temps : elle est une conviction d'éternité et d'universalité de la science. Elle est enfin la découverte d'une Raison qui gouverne le monde et traverse l'histoire de l'humanité de part en part : ce sont ces convictions qui forment le vécu réel et la signification vivante de la géométrie et de toute science.

Date : 1946.

Titre original (allemand) : *Über den Humanismus*.

Éditions recommandées :

- Bilingue : trad. R. Munier, Aubier Montaigne, 1983^c.
- Non bilingue : trad. R. Munier, dans *Questions III*, Gallimard, 1966.

Conseils de lecture :

- Ouvrages généraux :
G. Steiner, *Heidegger*, Albin Michel, 1981.
J. Beaufret, *Dialogues avec Heidegger* (tome III), Éd. de Minuit, 1974.
- Ouvrages spécialisés :
J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, Denoël, 1971.
M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, J. Millon, 1990.

1. THÈME

La *Lettre sur l'humanisme* a été envoyée par Heidegger au philosophe français J. Beaufret, en réponse à quelques questions qu'il lui avait adressées. Heidegger veut y corriger un certain nombre d'erreurs d'interprétation couramment commises à la lecture de son livre majeur *Être et temps*, paru en 1927 : il est ainsi amené à clarifier et préciser sa pensée. Rectifiant un malentendu courant, il souligne ce qui l'oppose à l'existentialisme « humaniste » de Sartre : la pensée de l'existence de Heidegger n'est pas humaniste, et s'oppose même aux doctrines humanistes traditionnelles. Cependant, rejeter l'humanisme ne signifie pas prôner l'inhumain ou le barbare : il s'agit plutôt de penser notre appartenance première à l'Être, et d'affirmer la primauté de l'Être plutôt que la primauté de l'homme. La critique des *philosophies du sujet* ne se limite pas aux doctrines humanistes traditionnelles ou modernes, mais remet en question toute l'histoire de l'ontologie métaphysique de Platon à Nietzsche.

CONSTRUCTION

(Repère : pagination de *Questions III* chez Gallimard)

Introduction. La pensée humaine est essentiellement pensée de l'Être dans sa vérité (73 - 77).

I. Première question : comment redonner sens au mot « humanisme » ?

- A. L'humanisme implique la réinsertion de l'homme dans son essence (77 - 84).
- B. L'humanisme repose ainsi sur une détermination de l'essence de l'homme.
 - 1. Critique de l'*homo animalis* de l'humanisme métaphysique (84 - 90).
 - 2. La véritable essence de l'homme est l'ek-sistence (90 - 95).
 - 3. L'ek-sistence est l'expérience de la vérité de l'Être (95 - 106).
- C. Refus de l'humanisme métaphysique.
 - 1. Critique du subjectivisme métaphysique : seul importe l'Être (106 - 110).
 - 2. La vérité de l'Être est le véritable enjeu pour l'homme (110 - 121).
 - 3. Le rejet de l'humanisme a un sens positif (121 - 135).

II. Deuxième question : faut-il compléter l'ontologie par l'éthique ?

- A. La nécessité d'une éthique : l'homme doit se laisser revendiquer par l'Être (135 - 137).
- B. Son sens originnaire : le séjour de l'homme est la proximité de l'Être (137 - 143).
- C. Penser l'Être, c'est penser le Rien (143 - 151).

III. Troisième question : la pensée est-elle une aventure ?

- A. La pensée est une aventure au sens où l'Être « advient » par la pensée (151 - 153).
- B. Il faut redescendre de la philosophie à la parole simple, qui laisse advenir l'Être (153 - 154).

2. COMMENTAIRES

A. LA CRITIQUE DE L'HUMANISME

● **L'humanisme classique** – Le terme d'« humanisme » n'apparaît que tardivement dans l'histoire de la pensée. Les Romains distinguaient l'*homo humanis* de l'*homo barbarus*, l'*homo humanis* désignant pour eux l'homme chez qui sont associées les vertus spécifiquement romaines et la culture scolaire grecque. Le terme d'humanisme, tel qu'on le trouve dans la philosophie de la Renaissance, fait référence à cet idéal antique.

● **L'humanisme moderne** – À côté de l'humanisme classique, il y a un humanisme moderne, celui de Marx ou de Sartre, qui ne fait plus référence à l'idéal antique de civisme et d'érudition, mais met l'accent sur la liberté fondamentale de l'homme et la nécessité de le libérer des aliénations. Les deux humanismes se rejoignent dans leur affirmation de la valeur suprême de l'homme sur toute chose : l'aboutissement de l'humanisme reste dans tous les cas la philosophie de l'homme-sujet, opposé au monde-objet qu'il domine par la technique.

● **Homo animalis et homo humanis** – L'humanisme n'est pas seulement une doctrine qui affirme la valeur d'un certain idéal de l'homme. Il est avant tout une conception de l'essence de l'homme. Cette essence de l'homme a été conçue depuis Platon et Aristote à partir de l'animalité (l'homme comme « animal raisonnable »). Heidegger s'oppose à cette conception : l'homme n'est pas un animal parmi d'autres qui se distinguerait par sa « raison » conçue comme une qualité ajoutée. La « raison » (ou plus exactement la pensée) de l'homme le place radicalement hors du monde animal, et, d'une façon générale du monde des choses ou des « étants » (le terme désignant d'une façon générale tout ce qui *est*). Par sa pensée, l'homme entretient une relation particulière à l'Être : c'est par rapport à l'Être qu'il se définit essentiellement, et non par rapport à l'étant.

● **Existence et ek-sistence** – L'homme, se définissant par rapport à l'Être, vit ainsi dans un rapport ex-tatique par rapport à lui-même. C'est ce rapport, qui caractérise l'homme dans son essence, que Heidegger nomme « ek-sistence ». L'erreur principale faite par les existentialistes, selon Heidegger, consiste à interpréter le concept d'existence du seul point de vue de l'homme, comme une sorte de « façon d'être » de l'homme.

Ainsi, pour Sartre, l'homme existe sans essence, et construit lui-même son essence par ses choix et ses engagements : une telle conception reste, pour Heidegger, dans les cadres de la philosophie classique, dont l'aboutissement est la mise en valeur de l'homme comme sujet dominateur de l'étant. D'où le choix d'un néologisme (« ek-sistence ») qui met l'accent sur l'idée première selon laquelle l'homme se tient hors de lui-même, dans une référence à l'Être. L'homme n'est ainsi plus la référence suprême, mais celui qui se définit par rapport à la référence qu'est l'Être : c'est en quoi Heidegger rejette l'humanisme.

B. LA RELATION DE LA PENSÉE À L'ÊTRE

● **L'Être de l'étant** – La philosophie se veut, depuis son origine, une interrogation sur l'Être. Cependant, cette interrogation a pris un tournant particulier depuis Platon et Aristote, en assimilant l'Être au principe de *l'étant*, principe que la métaphysique nomme « essence », « quiddité », etc. Occultant la relation primordiale de l'homme à l'Être, l'enjeu de la philosophie est devenu la domination de l'homme sur l'étant, tant par la connaissance conceptuelle que par la technique. L'humanisme est ainsi le destin de la métaphysique.

● **La vérité de l'Être** – L'humanisme interroge bien une des dimensions de l'Être – comme « Être de *l'étant* » – mais non la dimension essentielle de l'Être (la « vérité de l'Être ») comme transcendante à tout étant, c'est-à-dire comme « ce qui n'est pas ». Seule la pensée originaire des Grecs pré-socratiques (Héraclite, Parménide...) a posé cette question. Le langage même de la métaphysique fait obstacle à ce que soit réinstaurée une véritable pensée de l'Être dans sa vérité : c'est pourquoi la poésie est plus proche que la philosophie de cette pensée originaire.

● **L'homme, berger de l'Être** – L'Être n'est pas un étant (l'Être n'est donc pas à proprement parler), et pourtant il se manifeste à l'homme. Cette manifestation de l'Être est même ce qui caractérise l'homme dans son essence : l'homme celui en qui l'Être arrive à la clarté de sa vérité. L'homme importe parce qu'il est le seul être capable de poser la question de la vérité de l'Être : il est celui qui veille sur la demeure de l'Être qu'est le langage.

● **Le langage, demeure de l'Être** – C'est le langage qui permet cette manifestation à l'homme de l'Être dans sa vérité. Le lan-

gage est traditionnellement conçu par la philosophie comme un outil de domination sur le monde (sur l'étant) par les concepts et les catégories logiques. Mais la véritable essence du langage est sa relation à l'Être : avant même de dire les étants et les signifier, le langage se définit comme écoute de l'Être. L'homme n'est pas le maître du langage, pas plus qu'il n'est le maître de l'Être : il faut plutôt dire que l'homme, par le langage, est celui à qui l'Être se « donne » ; la langue allemande traduit cette idée par l'expression *es gibt Sein* (l'Être se donne). Le vrai sens de l'éthique réside dans cette responsabilité : le destin de l'homme n'est pas d'arriver à la domination technique de l'étant, mais d'accueillir la vérité de l'Être qui se donne à lui, c'est-à-dire d'habiter dans la proximité de l'Être.

ANNEXE

CORRESPONDANCE DES NOTIONS DU PROGRAMME
DE TERMINALE ET DES ŒUVRES TRAITÉES DANS CET OUVRAGE

Remarques :

- La liste des notions est celle du programme de terminale A : les autres sections ont un programme plus restreint, mais leurs notions sont toutes comprises dans cette liste.
- Les numéros renvoient aux fiches : les numéros en caractères gras indiquent qu'il s'agit d'un des thèmes majeurs de l'œuvre ; les autres indiquent que le thème est traité parmi d'autres au sein de l'œuvre.

L'homme et le monde

La conscience : 4, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17.

L'inconscient : 16.

Le désir, les passions : 1, 5, 7, 10, 14, 16.

L'illusion : 2, 3, 6, 12, 15, 16, 17.

Autrui : 5, 8, 10, 13, 16, 18.

L'espace, la perception : 3, 4, 8, 12, 17, 18.

La mémoire, le temps : 12, 14, 16, 17, 18.

L'existence, la mort : 4, 7, 15, 19.

Nature et culture : 2, 5, 7, 10, 11, 14, 15, 16.

L'histoire : 9, 10, 14, 15, 16, 18, 19.

La connaissance et la raison

Le langage : 10, 15, 18, 19.

L'imagination : 3, 4, 6, 12.

Le jugement, l'idée : 2, 3, 4, 6, 10, 12, 14, 15.

La formation des concepts scientifiques : 3, 4, 6, 12, 17, 18.

Théorie et expérience : 3, 4, 12.

Logique et mathématique : 3, 4, 6, 8, 12, 17, 18.

La connaissance du vivant : 3, 17.

Constitution d'une science de l'homme : 5, 9, 10, 19.

L'irrationnel, le sens, la vérité : 2, 3, 4, 6, 7, 14, 17, 18, 19.

La pratique et les fins

Le travail, les échanges : 9, 10, 14, 15.

La technique, l'art : 10, 14, 15, 19.

La religion : 2, 5, 7, 9, 11, 14, 15, 16.

La société, l'État : 1, 5, 9, 10, 11, 14, 15.

Le pouvoir : 1, 5, 7, 9, 10, 11, 15.

La violence : 1, 5, 7, 9, 10, 14, 15.

Le droit, la justice : 5, 7, 9, 10, 11, 16.

Le devoir, la volonté, la personne : 11, 13, 14, 16.

Le bonheur : 2, 7, 10, 12, 13, 14.

La liberté : 4, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17.

Anthropologie

2, 5, 7, 9, 10, 15, 16, 17, 19.

Métaphysique

2, 3, 4, 8, 12, 13, 15, 16, 17, 19.

Philosophie

2, 7, 14, 15, 16, 17, 19.



Thierry Gontier

Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie. Professeur depuis 1986 dans l'enseignement supérieur (universités d'Amiens, de Paris-VII et de Poitiers). Termine actuellement une thèse de doctorat de philosophie. Auteur de plusieurs articles et ouvrages, dont *Montaigne. L'Apologie de Raimond Sebond* (éditions du CNED)

Sommaire de l'ouvrage

Chap. 1 Machiavel, *Le Prince*

Chap. 2 Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*

Chap. 3 Descartes, *Discours de la méthode*

Chap. 4 Descartes, *Méditations métaphysiques*

Chap. 5 Hobbes, *Du citoyen*

Chap. 6 Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*

Chap. 7 Pascal, *Pensées*

Chap. 8 Leibniz, *Discours de métaphysique*

Chap. 9 Montesquieu, *De l'esprit des lois*

Chap. 10 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*

Chap. 11 Rousseau, *Le Contrat social*

Chap. 12 Kant, *Critique de la raison pure*

Chap. 13 Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*

Chap. 14 Hegel, *La Raison dans l'histoire*

Chap. 15 Marx, *L'Idéologie allemande*

Chap. 16 Nietzsche, *La Généalogie de la morale*

Chap. 17 Bergson, *L'Évolution créatrice*

Chap. 18 Husserl, *L'Origine de la géométrie*

Chap. 19 Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*



MÉMO SEUIL

SEUIL 27, rue Jacob 75006 Paris
ISBN 2-02-028178-3 / Imp. en France 2.96

MÉMO

3