

Cours de philo 2 2017 – 2018

Nature / Culture

pages

Plan du cours	1
Introduction Qu'est-ce que la ϕ ?	2
1. Kant	3
2. J.-L. Marion	3
 Première division : Nature / Culture	 4
 Première partie Le partage nature/culture de l'Antiquité à la fin des Temps Modernes	
Ch. 1. L'Antiquité grecque : la nature comme harmonie	5
I Pythagore et le cosmos	
II Démocrite : l'homme est fait d'atomes	
III Aristote : la nature englobe la culture	6
Ch. 2. L'ère chrétienne : transcender la matière	8
Ch. 3. Les Temps Modernes : les frontières et les hiérarchies se brouillent	10
I L'effondrement des cosmologies	
II La nature n'a pas été faite pour l'homme	11
III Montaigne	12
IV Pascal	13
Ch. 4. Descartes : la raison domine le monde	14
I La nature est mécanique	
II Hiérarchie en fonction de la capacité de raisonner	15
III Les sauvages sont-ils illogiques ?	16
IV L'enfant et la femme chez Malebranche	17
 Deuxième partie Dépasser la métaphysique classique (Deleuze)	 18
Ch. 1 Le projet critique kantien	
I Les limites de la raison	
II Faire le deuil de la vérité	19
Ch. 2 La mort de Dieu	21
Ch. 3 La fin du Sujet (<i>ego cogito</i>) cartésien	23
I Réfutation de l'idéalisme	
II L'empirisme transcendantal	24
 Troisième partie Sartre et le désir d'en-soi pour-soi	 25
Ch.1 Un désir profond d'être Dieu	
I L'existence précède l'essence	
II Extrait de <i>L'Être et le néant</i>	26
Ch.2 Vincent Descombes, <i>Le même et l'autre</i>	28
I Sartre propose une ontologie dualiste	
II Comment expliquer la rupture au sein de l'être	29
Ch.3 L'homme est-il la mesure de toute chose ?	30
I L'humanisme de Sartre contre la barbarie	
II Heidegger contre l'humanisme	

Quatrième partie La culture pour juguler les pulsions	
Ch. 1 Freud, <i>Le malaise dans la culture</i>	32
I La culture est perçue comme contraignante	
II Eros contre Thanatos	33
III Peut-on aimer son prochain ?	34
IV Ce qui doit être n'est pas contenu dans ce qui est	35
Ch. 2 Pierre Legendre : le droit comme pilier de la culture	36
I L'État institue la raison	
II Le nihilisme issu de la débâcle normative	
III <i>Le crime du caporal Lortie, Traité sur le Père</i> , 1989	37
Ch. 3 Le droit repose-t-il sur la nature ?	39
I Le jusnaturalisme	
II Le juspositivisme	

Cinquième partie Le partage nature/culture est historique (Michel Foucault)	
Ch. 1 L'épistémè	40
I Les conditions de possibilités du discours	
II Un obscur ensemble de règles anonymes	42
III Le doublet empirico-transcendantal	43
Ch. 2 <i>L'histoire de la sexualité</i>	45
I La sexualité comme objet de science	
II Un bio-pouvoir investit les corps	
III..Des sexualités multiples révélées au grand jour	46
IV L'art érotique contre la science de la sexualité	47
V Enfermement dans la vérité de notre propre désir	48
Ch. 3 <i>L'histoire de la folie à l'âge classique</i>	49
I Le sort réservé au fou varie au cours de l'histoire	
II Tradition des philosophes du soupçon	50
Ch. 4 <i>Surveiller et punir</i>	51
I Du supplice à l'enfermement	
II L'échec de la prison	52

TEXTES

1.	Emmanuel Kant	<i>Logique</i> , 1800
2.	Jean-Luc Marion	<i>Le phénomène érotique</i> , 2003
3.	Aristote	<i>Politique</i> , IV ^e siècle BC
4.	Augustin	<i>La Cité de Dieu</i> , V ^e siècle
5.	Michel de Montaigne	<i>Essais</i> , 1580 – 1592
6.	Blaise Pascal	<i>Pensées</i> , 1670
7.	René Descartes	<i>Discours de la méthode</i> , 1637 <i>Les principes de la philosophie</i> , 1644
8.	Nicolas Malebranche	<i>De la recherche de la vérité</i> , 1675
9.1	Emmanuel Kant	<i>Critique de la raison pure</i> , 1787
9.2	Gilles Deleuze	<i>La philosophie critique de Kant</i> , 1963
10.1	Nietzsche	<i>Le gai savoir</i> , 1882
10.2	Gilles Deleuze	<i>Nietzsche et la philosophie</i> , 1962
11	Jean-Paul Sartre	<i>L'Être et le néant</i> , 1943
12	Vincent Descombes	<i>Le même et l'autre</i> , 1978
13	Sigmund Freud	<i>Le malaise dans la culture</i> , 1929
14	Pierre Legendre	Interview par A. Spire, <i>Le Monde</i> , 2001
15	Pierre Legendre	<i>Le crime du caporal Lortie</i> , 1989
16	Michel Foucault	<i>L'archéologie du savoir</i> , 1969
17	Michel Foucault	<i>Histoire de la sexualité</i> , 1976-1984
18	Michel Foucault	<i>Surveiller et punir</i> , 1975

**Deuxième division : Lecture de *L'impatience de la liberté*,
d'Edouard Delruelle**

Plan du cours

Introduction : Qu'est-ce que la Φ ? (Kant, J.-L. Marion)

Première division : Nature / Culture

1ère partie : Le partage nature/culture de l'Antiquité à la fin des Temps Modernes

1. L'Antiquité grecque : la nature comme harmonie
2. L'ère chrétienne : transcender la matière
3. Les Temps Modernes : les frontières et les hiérarchies se brouillent
4. Descartes

2ème partie : Dépasser la métaphysique classique (Deleuze)

1. Le projet critique kantien
2. La mort de Dieu
3. La fin du Sujet (*ego cogito*) cartésien

3ème partie : Sartre et de désir d'en-soi pour-soi

1. Un désir profond d'être Dieu
2. Vincent Descombes, *Le même et l'autre*
3. L'homme est-il la mesure de toute chose ?

4ème partie : La culture pour juguler les pulsions

1. Freud, *Malaise dans la culture*
2. Pierre Legendre : le droit comme pilier de la culture
3. Le droit repose-t-il sur la nature ?

5ème partie : Le partage nature/culture est historique (Michel Foucault)

1. L'épistémè
2. *L'histoire de la sexualité*
3. *L'histoire de la folie à l'âge classique*
4. *Surveiller et punir*

Deuxième division : Lecture de *L'impatience de la liberté*, d'Edouard Delruelle

Introduction Qu'est-ce que la φ ?

1 Kant¹, la φ organise les savoirs

I Les quatre questions de la φ

- ◇ Que puis-je savoir ? ➔ **Métaphysique** (Critique de la raison pure)
- ◇ Que dois-je faire ? ➔ **Morale** (Critique de la raison pratique)
- ◇ Que m'est-il permis d'espérer ? ➔ **Religion** (Critique de la faculté de juger)



prolongement naturel de la φ

Kant, dans la *CRP*, explique que nous sommes limités dans notre entendement (quelles sont les limites de la raison ?) \iff il n'est pas possible de connaître des réalités suprasensibles (Dieu, l'avenir,...) puisque l'homme ne peut connaître qu'empiriquement. "Croire en Dieu" n'est pas de l'ordre de la raison, la foi prend donc le relai de la raison (saut qualitatif).

Kant: je dois abolir le savoir pour faire place à la croyance (*CRP*)

- ◇ Qu'est-ce que l'homme ? ➔ **Anthropologie** (= discours ordonné sur l'homme)



recoupe les autres questions

Quels rapports l'homme entretient-il avec la nature ?
Quelle est sa place dans la nature ?



II La φ comme harmonisation des connaissances par la raison

- ◇ La φ n'est pas une doctrine certaine et stable \iff maths (§ 3 et 4)

La φ est une suite de conflits entre philosophes (Marx >< Hegel,...) : elle n'est jamais aboutie \iff on accède à une φ à un moment donné (c-à-d à un phénomène) et jamais à la φ en soi (subjectivité de la connaissance)

\iff leçon d'humilité : toute connaissance est limitée par l'infinité des phénomènes

Chaque φ est historique (prise dans un moment donné) \neq maths, stables, évidentes

La φ est un mode historique dans l'usage de la raison : je ne peux pas tout connaître, tout ce que je connais est limité par ma subjectivité \iff limites de ma liberté (blessure narcissique !)

- ◇ Satisfaction unique : compléter les savoirs (§ 5 et 6)

Connaissances et sagesse vont de pair

La φ inclut les sciences dans l'organisation de la pensée, elle leur donne un sens

¹ Voir en annexe, texte 1, § par §. Kant, *Logique*, 1800 (trad. de Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p.25-26)
A noter que Kant définit la φ par des questions, et non par des affirmations; pas de réponses définitives
Nature / Culture- U3A - φ 2 - V Delcambe - 2017 - 2018

2 Jean-Luc Marion¹, la ϕ est amour

I L' amour s'efface

- ◇ La ϕ parle peu d'amour  pas les mots pour le dire
pas les concepts pour le penser
pas les forces pour le célébrer

- ◇ Les autres discours échouent également : poésie, roman, théologie, ψ analyse,...²
Cet échec pousse à se réfugier dans le sentimentalisme, la pornographie....

II Une phénoménologie de l'amour est possible

- ◇ La ϕ comme amour de la sagesse est devenue une science des objets³


aimer (désirer) avant de savoir = présupposé
 idéologie de pouvoir

Pour Marion, le savoir s'apparente à une idéologie < il sert le pouvoir, il doit être utile \iff le mensonge est préféré à la vérité s'il sert le pouvoir
La ϕ est recherche de la vérité par amour de la vérité, elle est désir de connaissance.



Avant toute démarche, il y a nécessité de s'étonner (= aimer s'étonner); il y a d'abord désir de savoir, de comprendre. Le ϕ aime la vérité (et non trouver des vérités)

Mais la ϕ s'est trahie : elle est devenue une science des objets, une compilations de savoirs⁴

Platon : la ϕ commence avec l'étonnement

- ◇ Décrire le phénomène amour sans le diviser

La science atomise les phénomènes complexes (Merleau-Ponty); mais ce qui vaut pour la science ne vaut pas pour la ϕ : quand on décortique l'amour, on rate sa signification (amour \neq éros + philia + agapé⁵)

L'amour est un élan qui se manifeste à une conscience (phénomène) \iff il ne peut être abordé (décrit) que subjectivement

- ◇ Faire passer la question de l'existence au second plan

 Penser l'amour sans l'être

Marion reproche à la ϕ de faire passer la question de l'être avant toutes les autres (Descartes, ...*ergo sum*; Kant, être en soi > < phénomène); or l'être est secondaire par rapport à l'amour : on peut aimer/être aimé par ce qui n'est plus, ce qui n'est pas encore....

Si pour Kant, la ϕ est raison et sagesse, pour Marion elle est désir et émotion.

¹ Voir en annexe, texte 2, § par §.

Jean-Luc Marion, ϕ français né en 1946, ancien élève de Derrida, spécialiste de Descartes; prof de phénoménologie à la Sorbonne et aux USA, ami de Mgr Lustiger, académicien; s'inspire ici de Levinas; veut concilier amour de la sagesse (ϕ ιλία) et éros (Ἔρως); il traite du phénomène "amour".

² La théologie est spécialiste de l'amour, mais annule mes passions par la Passion (mes passions sont immanentes > < Passion transcendante)

³ Science des objets =savoir

science des objets (= toute la ϕ moderne > phénoménologie) \neq approche subjective

⁴ Voir note 3, ci-dessus

⁵ De même un tableau n'est pas la somme des couleurs qui le composent

Nature / Culture- U3A - ϕ 2 - V Delcambe - 2017 - 2018

Première division : Nature / Culture

- La nature**
- ◇ le monde physique pur
ce qui est, le monde tel qu'il apparaît, indépendamment de l'homme
ce qui n'est pas transformé par l'homme (en pleine nature)
 - ◇ essence d'un être
"c'est dans sa nature", ce qui définit qqch ou qqun
"chasser le naturel,"
 - ◇ de l'ordre de l'inné
ce qui n'est pas construit ni acquis
c'est naturel d'aimer ses enfants, c'est instinctif
- idée de normalité, universalité, pureté, caractère fondamental**
⇒ contre-nature = déviant, anormal, mal

- La culture**
- ◇ ensemble des structures sociales d'un groupe
culture française, accéder à la culture,
habitudes; ~ civilisation
 - ◇ instruction d'un individu
 - ◇ transformation de la nature
yc agriculture



- idée de diversité, variabilité, ajout, artifice**
la culture ajoute qqch à la nature, elle est arbitraire (>< nature nécessaire),
la culture est accessoire
la nature // les cultures

Le partage nature/culture est-il évident ?

- Peut-on identifier nature/culture en l'homme ? Peut-on les dissocier ?
- La culture se greffe-t-elle sur la nature, ou s'y oppose-t-elle ?
- Quelle est notre part d'animalité ?

- prolongement ou rupture ?
qu'est-ce que la nature sans culture ?

Les critères qui partagent nature/culture façonnent le droit, la politique, l'éducation, la morale, le rapport à l'autre,....

Les changements de ce rapport N/C modifient la vie en société (dimension morale, politique...)

1^{ère} partie : Le partage nature/culture de l'Antiquité à la fin des Temps Modernes

Chapitre 1 L'Antiquité grecque: la nature comme harmonie

I. Pythagore¹ et le cosmos

◇ L'univers est harmonieux → toute-puissance du nombre → rythme et proportion

↳ = cosmos : organisation, ordre

Harmonie (< harmonie musicale) ⇔ importance du rythme et de la proportion c-à-d du nombre (cf. métronome, partition)

L'organisation dépend du rythme et de la proportion (théorie des nombres; par ex., 10 = perfection)

Cosmos = ordre = organisation, rythme parfait du grand tout (planètes, saisons...); la nature est bien organisée : c'est le bien (↔ arythmie, déséquilibre : c'est le mal)

◇ Macrocosme (grand ordre) et microcosme (petit ordre)

L'homme (microcosme) est inclus dans la nature (macrocosme) : il doit se calquer sur le rythme de la nature, y compris sur le plan médical (⇔ importance de l'astrologie)

L'éthique de vie est à construire dans le grand ordre ⇔ observer les astres, connaître les mathématiques, ... (pour s'imprégner de l'ordre du monde), c'est pratiquer la philosophie.



◇ Contemplation et silence

Bonheur et morale sont à trouver dans l'harmonie de l'univers, le bonheur est dans l'équilibre. La nature est le modèle à suivre ⇔ il faut l'écouter ⇔ rôle du silence (écouter la musique céleste) et des pratiques ésotériques (⇔ ~ élitisme)

S'imprégner de la forme du monde plutôt que vouloir le transformer (*contra* Descartes)

Mystères : nécessaires < nous ne pouvons pas tout comprendre

Interdépendance hommes / animaux < migration des âmes (⇔ humilité !)

L'homme est inclus dans la nature; la culture aussi ⇔ elle peut être jugée selon son adéquation à la nature (grand ordre)



Si la nature est idéale, elle est cependant violente (violence des animaux entre eux) et inégalitaire → si l'inégalité est naturelle, est-ce le rôle de la culture de rendre la société plus égale? Le débat est toujours d'actualité.

II. Démocrite² : l'homme est fait d'atomes

◇ Atomisme – matérialisme (Leucippe)

Tout est fait d'atomes (ἄτομος, insécable), se combinant entre eux; tout est matière

Les changements (naturels) viennent de séparations/combinaisons d'atomes, selon le hasard et les lois de la complémentarité

◇ L'âme est faite d'atomes

Nous respirons pour nourrir notre âme faite d'atomes d'air

Appartenance absolue de l'homme à la matière → pas de différences entre l'homme et le reste de la nature : les lois sont les mêmes pour tous les êtres vivants³

→ pas de rupture N/C, la culture fait partie de la nature

¹ Pythagore, VI^e Ve siècle avt J.-C.; mathématicien, mysticisme mathématique, religion du nombre, ésotérisme

² Démocrite, Ve IV^e siècle avt J.-C.

³ L'atomisme ancien ne prend pas en compte la complexité de l'organisation Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambe - 2017 - 2018

III. Aristote : la nature englobe la culture

◇ Corriger le platonisme¹

Il n'est pas nécessaire de recourir à un monde des Idées (d'ailleurs, comment l'Idée peut-elle agir sur la matière, comment expliquer le changement, ...), on peut s'en tenir à l'immanence : l'essence/Idée/âme est au sein même des choses, mais elle n'est pas pour autant matérielle² (\Leftrightarrow atomistes) : il n'y a qu'un seul monde. L'intelligible se trouve dans le monde sensible.

◇ Hylémorphisme³ : l'essence se déploie (puissance/acte) au sein des choses

Deux principes sont en corrélation dans tout être et tout objet : la matière et la forme⁴

➡ ≠ dualisme

Le changement est un changement de forme, sous l'action de différentes causes

➡ puissance/acte : en puissance, une pierre (matière) est une statue, mais pas un enfant ; la puissance est une virtualité ; une partie de ce potentiel se réalise = acte

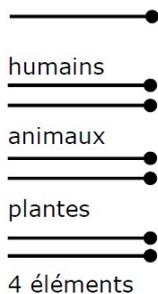
Les choses ne sont pas encore ce qu'elles deviennent : elles adviennent sous l'effet de plusieurs causes, intérieures (âme) et extérieures (un sculpteur, la chaleur, ...)

Il n'y a pas de différence radicale entre l'homme et le reste du monde : il n'y a pas de matière sans forme, c'est la forme qui donne sens

= métaphysique de l'immanence

◇ Classification des êtres vivants ➡ effort pour s'élever jusqu'à la pensée

Aristote distingue 11 niveaux



Les êtres animés ont une âme ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, psychè, souffle vivant qui anime)

➡ humains > animaux > plantes > 4 éléments (pas d'âme) ; il y a aussi des êtres "entre les deux": les éponges sont des êtres animés/inanimés.

L'âme se complexifie à chaque niveau supérieur tout en conservant les qualités du niveau antérieur :

➡ les plantes ont une âme nutritive et végétative

les animaux ont une âme sensitive: ils peuvent bouger, sentir et désirer

les humains ont une âme intellectuelle: ils peuvent penser et raisonner.

Pour Aristote, la finalité de l'être est comprise dans son essence:

➡ l'essence des plantes est de nourrir les animaux

des animaux est de nourrir et servir les humains

de l'homme (mâle, qui pense...) est de trouver le bonheur

L'âme est donnée par la semence (mâle) \Leftrightarrow le couple puissance/acte existe dès l'origine (les potentialités sont déjà là)

L'âme est dans le corps et ne lui survit pas (\Leftrightarrow Platon); elle actualise la matière sous l'action de causes extérieures (par ex. se nourrir)

L'âme donne des fonctions ≠ aux ≠ êtres ➡ la classification est donc une hiérarchie

➡ l'inégalité est nécessaire : il ne faut pas aller à l'encontre des fonctions voulues par la nature, tout a un sens⁵, chacun a/à sa place : il faut des agriculteurs et des philosophes, des plantes et des animaux, ...

Au sommet de la hiérarchie (hors Dieu, première cause non causée, premier moteur immobile, totalement en acte), on trouve le philosophe

¹ Dualisme : monde sensible (apparences) \Leftrightarrow monde intelligible (Idées, essences)

Mythe de la caverne: le ϕ doit dépasser le monde sensible

Aristote : j'aime Platon, mais j'aime encore plus la vérité.

² \nearrow transcendance/immanence ne coïncide pas avec idéalisme/matérialisme

³ Hylémorphisme : $\upsilon\lambda\eta$, hylè (bois, matériau de construction) + $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$, morphé (forme).

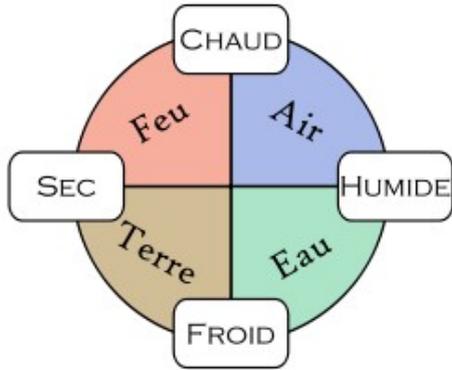
⁴ Ex.: le bois est une matière qui prend la forme d'une table/lit/...

⁵ Seul Dieu est totalement achevé, parfait

Heureusement, tout n'est pas réalisé (en acte) \implies le changement est possible¹

Pour Aristote, la nature ne fait rien en vain (\neq Démocrite et le rôle du hasard) \implies toutes les formes ont leur raison d'être \implies tout peut être classé selon les critères de la matière et de la forme. Il n'y a pas de rupture dans la classification naturelle entre vivant et non-vivant.

◇ Théorie des quatre éléments



Les 4 éléments n'existent pas à l'état pur, ils ont toujours une forme; c'est la forme qui définit ce qu'est la matière. Aristote est influencé ici par Hippocrate (~460 – ~370 ; repris par Galien au II^e siècle) et sa théorie des humeurs : la bonne santé est un équilibre des 4 éléments, la maladie est un déséquilibre ; la guérison vient par rééquilibrage : la saignée permet d'évacuer l'excès d'humeur chaude (la fièvre). De même, l'alimentation doit tenir compte des humeurs : le colérique doit manger du poisson, le mélancolique doit boire des boissons chaudes.

Il n'y a donc pas de différence entre la médecine du corps et celle de l'âme (caractère, tempérament)²

◇ L'organisation sociale se conforme à la nature \implies hiérarchie entre les humains³

L'organisation de la société, comme celle du corps, est // à celle de la nature (équilibre = santé, déséquilibre = maladie) : ainsi les Barbares, pas organisés, sont dans le déséquilibre, donc inférieurs aux Grecs, bien organisés.

\implies jugement de valeur sur les autres sociétés/États/cultures : une culture/société est juste et bonne si elle respecte les vues de conservation de la nature.

La nature, donc la société, est inégalitaire : il y a par nature des dominants et des dominés et tout le monde y gagne ; ainsi la femme est protégée par l'homme, et en échange elle le libère des tâches domestiques pour qu'il puisse penser (philosopher) : c'est naturel.



Aujourd'hui...

Aristote : Certains naissent incapables de prudence

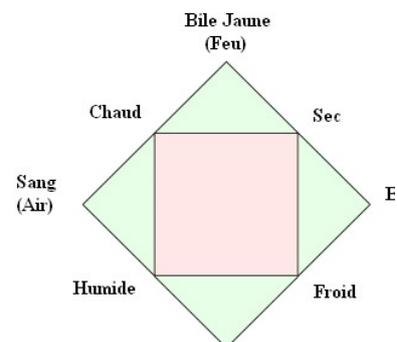
Tout le monde n'a pas le même potentiel \implies la citoyenneté est héréditaire (= la société est structurée par nature).

= discours essentialiste : chacun a une essence qui lui préexiste, et qu'il faut accomplir (cf. les castes en Inde, le nazisme....) : chacun a/à sa place

Dans la Grèce antique, des penseurs très différents partagent la même idée de la nature comme harmonie (yc Diogène et les Cyniques)

¹ *contra* : l'existentialisme (absurde et liberté)

Eléments	AIR	TERRE	EAU	FEU
Qualités	FROID	CHAUD	HUMIDE	SEC
Humeurs	PHLEGME (LYMPHE)	SANG	ATRABILE	BILE JAUNE
Organes	CERVEAU	CŒUR	RATE	FOIE
Tempéraments (constitutions psychologiques)	LYMPHATIQUE PHLEGMATIQUE	SANGUIN	MELANCOLIQUE	COLERIQUE
Traits de personnalité	JOYEUX ET PASSIF	JOYEUX ET ACTIF	TRISTE ET PASSIF	TRISTE ET ACTIF



³ Voir en annexe, texte 3 et notes

Chapitre 2 L'ère chrétienne¹ : transcender la matière

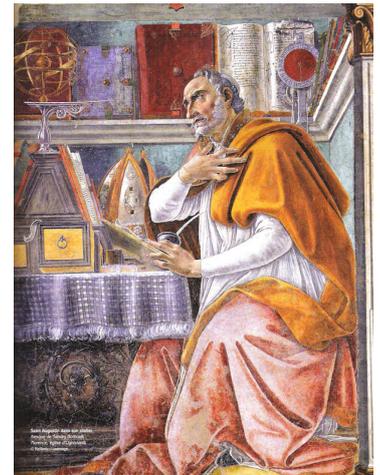
◇ Dieu est la référence suprême

◇ Statut paradoxal de la nature



créée par Dieu
harmonieuse
Thomas d'Aquin

lieu du péché
pesanteur – bassesse – corruption
Augustin



La nature est le lieu de la chute (chair, désir, passion, matière...)

Le corps est le lieu vulgaire (\neq l'âme) \implies interdits et tabous

(se nourrir, engendrer, produire...) : il faut cacher le corps, limiter la sexualité à la reproduction, l'alimentation est codifiée, dissimuler la femme enceinte, ... ; il faut même faire souffrir le corps (cilice, châtiments corporels, ...)

Mais problème : on finit par condamner la création divine !

\implies il faut jongler : il faut condamner la bête (le diable) en nous, il faut dépasser notre condition première par la mystique, le spirituel (\implies autre médecine, autre éducation, tournées vers l'âme)

La nature doit donc être condamnée et ne pas l'être \implies il faut condamner l'homme, mais pas la créature de Dieu

◇ Le vice corrompt la nature – naissance

On ne peut pas dire que les hommes sont mauvais par nature² (ce serait condamner Dieu), mais par vice, c-à-d par la volonté de résister à Dieu : l'homme fait le mal volontairement (*contra* Socrate : intellectualisme moral, "nul ne fait le mal volontairement")

On peut noter une conception plus égalitaire de la nature que chez Aristote : il n'y a pas de différences essentielles entre les hommes. Mais d'où vient la volonté de faire le mal ? C'est Thomas d'Aquin qui répond : Dieu a fait les hommes libres.

A noter aussi que le péché le plus important est l'orgueil (ne pas écouter Dieu) \implies la confession est nécessaire ; le rapport à soi devient introspectif (\implies déchirement intérieur) ; ce déchirement existe à tous niveaux : moral, métaphysique, social (faire des enfants, mais...), psychique \implies sentiment de culpabilité.

La volonté³ est assimilée à l'amour : manquer de volonté = manquer d'amour (Dieu = amour)
Pessimisme non sur la nature humaine ($<$ Dieu) mais sur l'impossibilité de l'homme à s'élever

Condamnation⁴ des Epicuriens (sensualistes) et des Stoïciens, pourtant austères, parce qu'ils vivent sans transcender la matière, sans Dieu ; vivre pour les choses matérielles (yc l'art), c'est vivre selon la chair = vivre selon la nature, sans Dieu

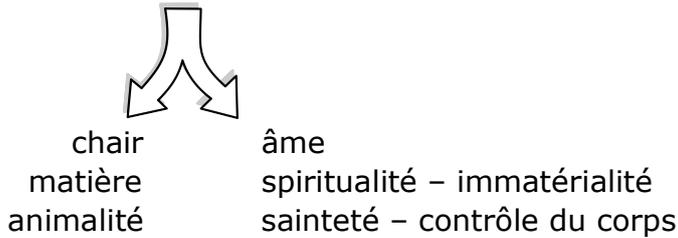
¹ Du IV^e au XV^e siècle

² Voir en annexe, texte 4, § 1 et 2

³ Pour qu'il y ait volonté, il faut qu'il y ait une âme, siège de la culpabilité; si la femme n'a pas d'âme, si elle n'est que nature, on ne peut pas la condamner...

⁴ Voir en annexe, texte 4, § 3

◇ L'homme est nature et surnature ➡ dépasser la chair



Dualisme¹ : les hommes sont partagés en cités différentes (de Dieu et des hommes) et contraires

contra Aristote (société naturelle) ; l'homme est double : chair et âme/esprit

Il s'agit de valoriser le monde divin, de spiritualiser la nature

Ex. : le calendrier des saints

guérir les maladies par la prière ou la bénédiction²

Là où les Anciens préconisaient purges et saignées, la médecine chrétienne propose de lutter contre la peste par des prières et/ou par l'élimination des hérétiques, forcément coupables

La maladie mentale n'est pas reconnue comme maladie, mais comme possession ➡ recours aux saints, à l'exorcisme

◇ Spiritualisation de la nature ➡ transsubstantiation³

Il s'agit de disculper Dieu⁴ : le mal, c'est vivre pour ce qui est ↔ le bien, c'est vivre selon les "arrière-mondes"

Progrès : il y a plus d'égalité entre les êtres humains, tous fils de Dieu et tous pécheurs

la hiérarchie ne repose plus sur la naissance, mais sur les actes

c'est à chacun de se diriger pour essayer de gagner son paradis

reconnaissance de l'humanité en chaque homme (*contra* Aristote et les "Barbares" et les esclaves, voire les femmes)

¹ Voir en annexe, texte 4, § 4

² Noter que la bénédiction transforme les choses, tout en ne les transformant pas

³ Transsubstantiation : dans le culte catholique, le pain et le vin deviennent symboliquement le corps et le sang du Xst = spiritualisation quasi immatérielle de la matière : la chair n'est plus chair, tout en restant matière (voir note 3, *supra*) (les protestants condamnent la transsubstantiation comme superstition et idolâtrie)

De même, lors de la résurrection, le Xst "revient" mais pas tout à fait par son corps : il est Et n'est pas

⁴ Voir en annexe, texte 4, dernier §

Chapitre 3 Les Temps Modernes¹ : les frontières et les hiérarchies se brouillent

Pol-Pierre Gossiaux², *L'homme et la nature*, 1993

I. L'effondrement des cosmologies

◇ Système de Ptolémée³ → révolution copernicienne

Copernic (XV^e S) remet en cause le géocentrisme de Ptolémée ; le système héliocentrique sera développé par Galilée et Giordano Bruno (⇔ multivers, nature infinie)

◇ L'humain n'est plus le centre du monde

◇ Les modèles antique et moyenâgeux ne fonctionnent plus
pas d'ordre naturel → pas d'ordre social? la parole de Dieu est inexacte⁴

De plus, la découverte de populations exotiques (notamment en Amérique) pose la question de savoir ce qu'est/qui est l'homme (fait par Dieu)

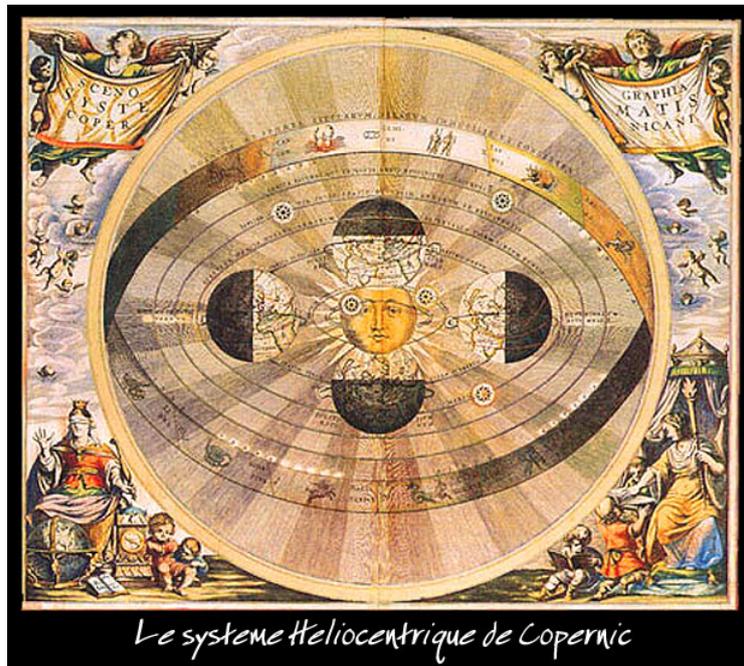
⇔ scandale, effondrement des anciennes hiérarchies, des ordres anciens

⇔ perte des repères : que veut dire "nature", peut-on admettre une "culture" (religieuse) qui est dans l'erreur,...

⇔ il faut revoir les anciens modèles

Les cosmologies génèrent une anthropologie : dans le cosmos d'Aristote, l'homme est un animal social; dans le monde chrétien, l'homme est au centre de l'univers et le sens même de la nature

⇔ aux temps modernes, quelle est la place de l'homme ? Quid de la nature ? De la culture ?



¹ XV^e, XVI^e et XVII^e siècles

² Pol-Pierre Gossiaux, 1942-2016, prof d'anthropologie Ulg

³ Ptolémée : astronome grec, (II^e siècle ap. J.C.)

⁴ La Bible, à plusieurs reprises, rapporte que Dieu a fait la terre immobile (inébranlable)
Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambe - 2017 - 2018

II. La nature n'a pas été faite pour l'homme

◇ Cyrano de Bergerac¹

Il émet l'hypothèse d'une vie sur la lune ("Il y a des mondes que nous ne voyons pas d'ici à cause de leur petitesse") \implies vertige

Il condamne "l'orgueil insupportable des humains qui se persuadent que la nature n'a été faite que pour eux" ; pour lui, l'homme est le résultat du hasard.

◇ Fontenelle², *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686

Il dénonce "la folie de l'homme qui est de croire que toute la nature sans exception est destinée à ses usages" ; il est convaincu qu'"il y a d'autres planètes habitées, d'autres formes de conscience et d'intelligence".

Sa critique est aussi écologique : la nature ne nous appartient pas (*contra* Descartes)



◇ Découverte d'autres formes d'humanité + ressemblances avec l'animalité

La découverte des "sauvages" qui choquent et fascinent – mais qui ont une culture – entraîne le développement de l'ethnologie : il y a d'autres cultures ! L'homme européen n'a plus le monopole de la culture et de la connaissance \implies relativisme

On souligne la ressemblance avec les animaux (*contra* la pensée chrétienne : l'animal n'est que nature, il n'a pas d'âme) : les singes (ea) ressemblent à l'homme



Des hybridations sont possibles \implies les femmes peuvent engendrer des monstres³ (hybrides humain/poisson, humain/loup, humain/porc, ...)

◇ La culture va devenir ce que l'homme a ajouté à la nature

Le sens de la culture se perd < l'homme n'a plus de statut spécifique
la culture ne peut plus spiritualiser la nature

La nature devient ce qui a été ajouté, greffé arbitrairement par l'homme

¹ Savinien de Cyrano, dit de Bergerac (1619? – 1655) : écrivain français, libertin (~ libre-penseur)

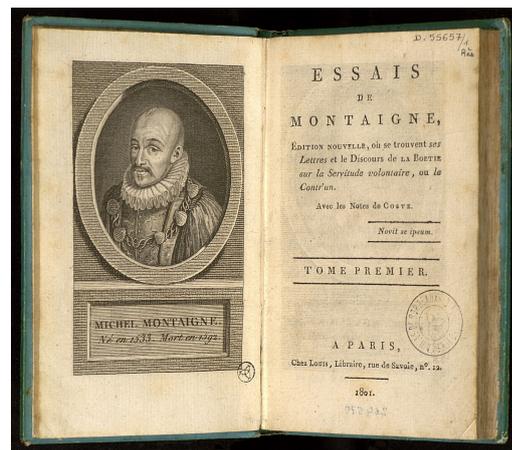
² Bernard Le Bouyer de Fontenelle (1657 – 1757) : écrivain français, mêle littérature, φ, histoire, science, poésie...

³ ...ce qui rend les femmes condamnables !

III. Montaigne¹

- ◇ L'identité humaine est instable
Au sein même de l'humain, et entre les humains
→ tolérance

Montaigne : L'essence de l'homme est de croire qu'il en a une



- ◇ La culture est un ensemble d'artifices qui aveuglent
↳ scepticisme et tolérance
La culture est toxique (ethnocentrisme), arbitraire, nocive pour la nature (guerres, excès,...)

- ◇ Intelligence animale : modération + équilibre²
Montaigne met en cause la prétention humaine à la supériorité sur les sauvages et sur les animaux, alors que ceux-ci ont des intelligences que nous avons perdues : par exemple en matière de santé, les animaux connaissent les plantes médicinales et savent se guérir spontanément ; les animaux ont des liens sociaux (éléphants, e.a.)
⇒ supériorité de l'animal qui a spontanément la bonne attitude, sans avoir besoin de lois ou de morale écrite (nécessaires à cause du caractère dépravé de l'humain)
L'animal est spontanément mesuré, face à la démesure de l'humain qui accumule pour échapper à l'ordre de monde.



Ferdinand Van Kessel, *Réunion de singes fumant du tabac*, XVII^e siècle

Montaigne : Il faut nous abestir pour nous assagir

L'animal est utilisé dans l'art pour dénoncer les travers des hommes (addictions, luxe..) ³

- ◇ Fondement dogmatique de la culture (ne repose sur rien) → relativisme culturel
↳ obéissance + reproduction + violence pour la défendre
Les lois se maintiennent par habitude ou par la force ; la justice est une construction arbitraire.
Rien ne fonde la culture, et pourtant nous sommes convaincus qu'elle est tout à fait justifiée (⇒ guerres de religions)
La culture se maintient parce qu'on y croit.

¹ Michel Eyquem de Montaigne (1533 – 1592) : φ français, précurseur des "sciences humaines et historiques"
Voir en annexe, textes 5

² Voir en annexe, texte 5, 2

³ Cf. La Fontaine

IV. Pascal¹

◇ Pessimisme sur la condition humaine

↳ incertitude face à l'univers → sentiment d'être perdu

Fragilité de l'homme dans un univers qui lui échappe
Quiconque prétend connaître est un charlatan

◇ Croire en Dieu → pari

On ne sait rien de (l'existence de) Dieu; l'homme a donc intérêt à parier sur son existence, ce qui lui permet de fonder l'espoir, dans un monde où il est perdu.

Pascal regrette que nous ne pouvons être totalement ignorants (⇒ tragique, angoisse) : jusqu'où notre intelligence va-t-elle nous torturer...

(Cf. la tour de Babel = désir de dépasser notre nature, de tout savoir)

L'échec est le lot de la condition humaine

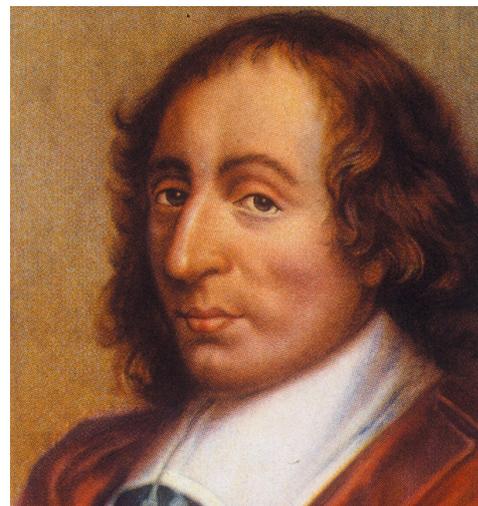
Roseau pensant = dignité humaine
seule supériorité de l'homme
(il sait qu'il meurt, il connaît sa condition)

Pascal part de cette condition misérable pour justifier le devoir/le pari de croire en Dieu

La nature est un univers écrasant, et la culture est dérisoire ; ce qui nous rassemble, c'est le tragique de la condition humaine.

Pour Montaigne et Pascal, la culture ne vaut pas grand-chose

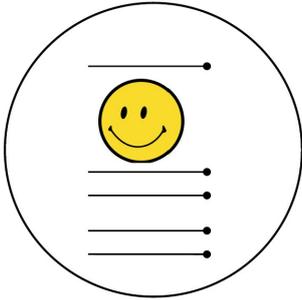
⇒ vertige, péril pour la société qui a besoin d'ordre et de sens.



¹ Blaise Pascal (1623 – 1662) : mathématicien, physicien, ϕ , théologien français; a lu Montaigne
Voir en annexe texte 6

Chapitre 4 Descartes¹ : la raison domine le monde

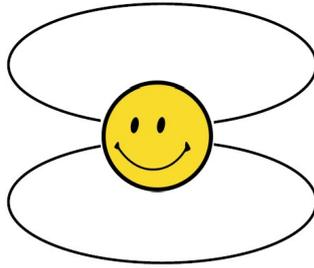
Aristote



L'univers est ordonné, hiérarchisé: micro/macrocosme; la société est un prolongement de la nature, y incluse (c'est une croyance, un dogme : pourquoi tout aurait-il une utilité...)

Tout est nature, il n'y a pas de rupture N/C
L'animal, doté d'une âme est intermédiaire entre les plantes et l'homme.

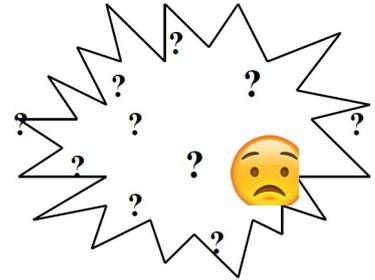
Augustin



Dualisme : l'homme fait le lien entre le monde et le divin; le monde terrestre est une création divine \implies pas condamnable en soi, mais il doit être spiritualisé; discrédit du corps.

Le rapport N/C est structuré par le divin : tout a une place.
L'animal est un être inférieur, une pure matière.

Montaigne Pascal



L'humain n'est plus le centre d'un univers qui n'est plus vraiment compréhensible \implies incertitude (que faire? quel sens donner à l'homme et au monde?)

La culture n'a plus de fondement (scepticisme, relativisme).
Quel statut reconnaître à l'animal?

I. La nature est mécanique \implies inanimé + vivant

◇ Le relativisme de Montaigne est intenable

Montaigne doute en se fondant sur l'expérience (autres cultures, ...)

Descartes démontre, à partir du doute de Montaigne, que le doute débouche sur une certitude (je doute, donc je pense, donc je suis). Cette certitude est le résultat d'une démarche uniquement intellectuelle.

◇ L'homme échappe au déterminisme par sa pensée \implies découverte par le *cogito*

Quand on dissèque un corps, on le voit fonctionner comme une machine sophistiquée (cf. horloge) \implies entre la nature et la machine, il y a seulement une différence de degré : tout ce qui est matière (vivant et non-vivant) est mécanique, donc déterminé, pris dans les lois de la nature \implies il n'y a pas de liberté dans la nature.

Mais la pensée EST avant la matière \implies l'homme peut échapper au déterminisme par la pensée² (qui s'exprime par le langage)

La souffrance est du côté de la pensée \implies seul l'homme souffre (pas l'animal)

L'animal n'a pas d'intériorité, pas de subjectivité (pas de JE \implies pas de pensée)

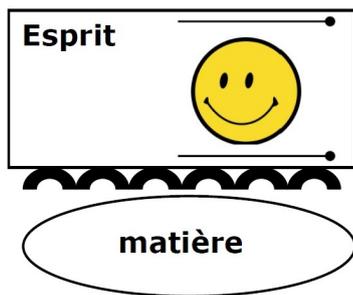
La morale cartésienne s'articule sur la volonté, capable de dominer la nature.

Le dualisme (ré)introduit la notion de liberté : si tout est matière, tout obéit à des lois \implies pas de liberté ; le sujet qui ordonne le rapport N/C est le sujet pensant ; il n'y a pas de hiérarchie dans la nature, seulement de la complexité : tout y est automatique

¹ René Descartes (1596 – 1650) : ϕ , mathématicien et physicien français
Voir en annexe, textes 7

² Descartes remet ainsi l'homme sur un piédestal (dont Montaigne l'avait fait descendre) et s'assure un succès pour la postérité!

◇ L'anthropologie cartésienne repose sur une métaphysique dualiste¹



disjonction irrémédiable entre matière et esprit

- la pensée (immatérielle) est une certitude
 - ↳ supérieure au corps
- la pensée (culture) domine la nature

Le *cogito* articule un nouveau rapport N/C : là où Aristote privilégiait la biologie (le vivant), Descartes met en avant la physique : nous sommes matière (substance étendue) et pensée (substance pensante) ; les réflexes, l'instinct,...sont de l'ordre de la matière. L'homme est un être supérieur par la pensée : il DOIT donc se rendre maître et possesseur de la nature² ; c'est une rupture radicale du rapport N/C depuis l'Antiquité

◇ L'essence de l'homme est radicalement différente des autres êtres³

- ↳ ordonné par un rapport au temps
 - ↔ matière périssable + source d'erreur
 - ↔ âme inaltérable (rejet de la temporalité)

La matière s'altère, elle est soumise au temps, elle meurt ↔ la pensée (l'âme) ne meurt pas
 Le rapport à la matière est plutôt de l'ordre de l'erreur (erreurs de perception, illusions⁴) :
 l'observation mène à l'erreur (source du scepticisme de Montaigne) ↔ la pensée (la raison) doit corriger la perception⁵ ↔ valorisation de la capacité de réfléchir (< tout le monde n'en est pas capable au même degré = hiérarchie⁶)

II. Hiérarchie en fonction de la capacité de raisonner

◇	Sauvage	≠	civilisé
	↓		↓
	proche de la matière suit ses sens irrationnel ne connaît pas le doute (<i>cogito</i>)		se méfie du corps discours méthodologique ⁷ domine la nature φ + scientifique

Si des nations ou des gens sont plus du côté de la matière (parce qu'ils pensent moins, ou moins bien, ou pas du tout), ils sont moins libres = condamnation de certains (peuples ou individus) et valorisation de l'homme blanc, instruit, européen = ethnocentrisme

Descartes : C'est avoir les yeux fermés sans jamais tenter de les ouvrir que de vivre sans φ

◇ Le partage N/C sert à la domination

Pour Descartes, la morale est une connaissance, inaccessible au sauvage qui ne connaît donc pas le bien et le mal, et doit être colonisé pour devenir civilisé = logocentrisme

La religion missionnaire est ainsi classée dans la rationalité !

¹ Pour Descartes, cette dualité est une évidence, une intuition

² Implications : la colonisation est un devoir : il faut apporter le logos, la civilisation à ces "sauvages"
 l'animal n'a aucun droit (cf. élevage en batterie, encore aujourd'hui)

³ L'homme est double, matière et esprit

⁴ voir les œuvres de l'artiste de rue Edgar Mueller : <http://s3-eu-west-1.amazonaws.com/magazine.1.0.allbrary/wp-content/uploads/2015/04/24143535/the-crevasse-edgar-mueller-cover-allbrary.jpg>

⁵ Descartes s'oppose à l'empirisme, de tradition plutôt anglo-saxonne

⁶ voir en annexe, texte 7, 2 dernier §

⁷ La rationalité, pour Descartes, est d'abord une méthode

◇ Reprise de cette pensée cartésienne par Hegel et Sartre

L'homme s'arrache à la matière par la pensée et accède ainsi à la liberté

Hegel : dans la dialectique du maître et de l'esclave, l'esclave prend conscience de sa supériorité sur la nature : par la conscience, il peut s'élever.

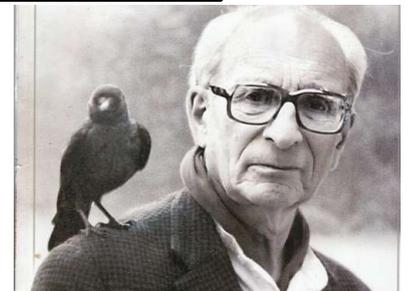
L'être humain a ainsi une histoire (≠ l'animal).

Certains peuples ont été plus touchés par l'Esprit que d'autres : en Afrique peu/pas d'art, peu/pas de science \implies hiérarchie

Hegel : Ce qui élève l'homme, c'est de savoir qu'il est un animal. L'animal n'a pas conscience d'être ce qu'il est.

Sartre : ce qui caractérise l'être humain, c'est de dire non à ce qui est ; l'homme est projet, il peut introduire du néant dans l'être (refuser ce qui est, pour choisir autre chose) \implies liberté \iff l'animal qui est englué dans le présent, dans ce qui est
Etre libre, c'est ne pas se laisser engluer dans la nature (*Critique de la raison dialectique*, 1961) \implies mépris pour "l'humanité rabougrie et difforme" (humanité sans histoire, répétitive).
Sartre condamne la transcendance de l'ego cartésien comme essence, mais reprend son critère de conscience de soi

Sartre, *L'être et le néant* : l'être humain est une conscience qui néantise



III. Les sauvages sont-ils illogiques ?

◇ **Claude Lévi-Strauss**¹, *La pensée sauvage*, 1962

↳ dénoncer l'ethnocentrisme

◇ Logique complexe dans la conception du monde des "sauvages"

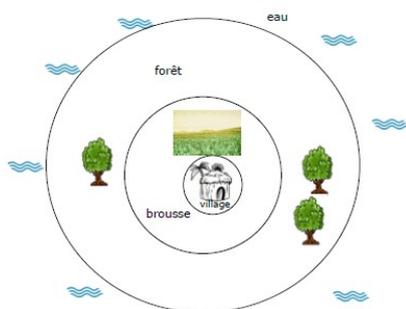
↳ cohérence – conceptualisation – classification

La classification de la nature consiste à structurer le réel en pensée ; c'est proprement humain



◇ Exemple : tribus Babembés

↳ La culture pour lutter contre les dangers de la nature



La brousse est une zone intermédiaire entre le village et la forêt; la forêt est l'anti-village, le monde de la mort (= nature); le village est le lieu de la sécurité et de la santé (= culture) ;

l'eau occupe tout l'espace, au-delà de la forêt, mais elle affleure aussi dans le village. De plus, chaque zone a 3 étages (air – sol – sous-sol), ce qui constitue un tableau à 12 entrées² :

air				
surface	village	brousse	forêt	eau
sous-sol			☠	

Ainsi, les animaux du sous-sol de la forêt sont-ils les plus dangereux (≠ ceux de la brousse, qui constituent l'objet de la chasse)

¹ Claude Lévi-Strauss, 1908 – 2009, anthropologue et ethnologue français, structuraliste ; il dénonce le mépris à l'égard du "sauvage"

² ... et même 24 si l'on compte le paramètre jour/nuit

Le village permet de se protéger contre les dangers de la nature

→ culture = sécurité et protection ↔ nature = danger

Pour Lévi-Strauss, il y a chez les Babembés des prescriptions de vie, en fonction de la séparation N/C, tout comme dans la "civilisation".

Cl. Lévi-Strauss : Il faut beaucoup de naïveté ou de mauvaise foi pour penser que les hommes choisissent leurs croyances indépendamment de leur condition. (*Tristes tropiques*)

Les systèmes philosophiques sont (aussi) le fruit de leur condition.

IV. L'enfant et la femme chez Malebranche¹

◇ L'enfant et la femme sont plus proches de la matière² → influençables et malléables
⇒ moins libres ; leur cerveau, plus mou, résiste moins à la nature ⇒ ils se laissent plus facilement impressionner

◇ La femme a une intelligence des sens, des émotions → pas pour l'abstraction

◇ La mère façonne le fœtus par ses émotions

◇ L'homme mâle qui raisonne (doute) est logiquement le dominant de toute la nature



Conclusion de la 1ère partie

Le rapport N/C a essentiellement servi (à) la domination :

Aristote : légitimation de l'esclavage

Augustin : domination de la spiritualité

Descartes : supériorité de l'homme mâle (occidental) sur les sauvages, les femmes, les enfants, la nature

Cf. Derrida, critique du phallogocentrisme

¹ Nicolas Malebranche 1638 – 1715, théologien français (son père était trésorier de Richelieu), né difforme (!); cherche à synthétiser la pensée chrétienne et le rationalisme cartésien

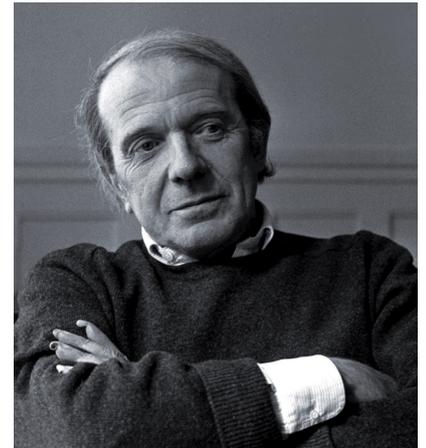
² Voir en annexe texte 8

2^{ème} partie : Dépasser la métaphysique classique

Gilles Deleuze¹, *Nietzsche et la philosophie*, 1962
La philosophie critique de Kant, 1963

↳ Nietzsche s'inscrit dans la lignée du criticisme kantien

Les modèles que nous avons étudiés² ont en commun une métaphysique qui implique un partage N/C, produisant des conséquences jusque dans l'organisation de la société. La métaphysique classique génère une anthropologie (= ordonner l'univers implique une conception de l'homme) avec ses conséquences sociopolitiques → ≠ formes de domination. Deleuze veut déconstruire la métaphysique pour déconstruire la logique des rapports de domination.



Chapitre 1 Le projet critique kantien³

I. Les limites de la raison

◇ Soumettre la pensée à l'examen radical de ses conditions de possibilité

L'outil utilisé en ϕ est la raison, mais jamais on ne s'était interrogé sur ses possibilités et ses limites : qu'est-ce que penser? que puis-je savoir? quels sont les critères pour établir une connaissance rationnelle?

◇ La métaphysique est dogmatique

↳ prétend connaître la chose en soi

Ex.: la question "Dieu existe-t-il?" est vaine, hors des limites de la connaissance et de la raison < Dieu ne peut faire l'objet de l'expérience, il n'apparaît pas.

→ 1^{ère} limite : – on ne peut connaître que ce qui est de l'ordre de l'expérience, et la métaphysique ne peut être que dogmatique (le Bien, la Justice, ...)
– on ne peut donc connaître que des cas particuliers (*contra* Platon, Descartes,...)

→ 2^{ème} limite : la chose en soi est inconnaissable parce que nous sommes limités dans nos perceptions : nous ne pouvons pas percevoir tous les profils de la chose en soi ; il y a sans doute des vérités "en soi", mais elles nous sont pour toujours inaccessibles⁴ (*contra* Hegel : plus tard, nous les connaissons)

La pensée de Kant crée une "blessure narcissique" \longleftrightarrow notre prétention à atteindre des vérités métaphysiques, la chose en soi. Deleuze souligne notre désir de la chose en soi.

◇ Un cadre *a priori* rend possible l'expérience → cadre **transcendental**

Ex.: homme qui regarde un objet



l'homme donne un sens,
il met en forme la sensation brute
(subjectivité)

≠

caméra qui filme un objet



ne donne aucun sens à ce qui est "vu"

¹ Gilles Deleuze, 1925-1995, ϕ français, prof à Lyon et à Paris, ami de Foucault; au départ s'intéresse plutôt à l'histoire de la ϕ (Hume, Spinoza, Bergson,...), puis à partir de *Différence et Répétition*, 1968, développe sa propre ϕ : l'empirisme transcendantal

² *supra*, 1^{ère} partie, en particulier les p. 14 et 15

³ Voir en annexe, texte 9,1

⁴ Rien ne prouve que le monde est tel que nous le voyons, ni même qu'il est, nous ne pouvons que le supposer (voir en annexe texte 9,1, §2)

Tout ce que nous percevons est ordonné selon l'espace et le temps (gauche/droite, avant/après,...)

Pour comprendre le mouvement, je dois relier entre elles différentes perceptions¹.
J'ordonne aussi mes perceptions selon les catégories (quantité, qualité, affirmation/négation,...)

Les catégories et les formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps) sont AVANT la perception et rendent possible l'expérience : c'est le cadre transcendantal²

→ 3^{ème} limite : on ne peut connaître que ce qui rentre dans ce cadre : ainsi "l'infini", "l'éternité" ne rentrent pas dans ce cadre et sont inconnaissables.

Il n'y a donc pas un monde ordonné, mais un sujet qui met le monde en forme, qui l'ordonne.
L'objectivité est impossible < toute perception est **DEJA** mise en forme

= révolution copernicienne : nouveau rapport du sujet à l'objet

Avant Kant, la connaissance va chercher les objets (vérités à découvrir) ; pour Kant, il y a des connaissances qui se construisent : les objets se mettent en forme selon notre cadre.

Mes 5 sens m'apportent des sensations brutes, qui ne prennent sens que dans le cadre transcendantal (= conditions de possibilités).

C'est la subjectivité qui structure les connaissances

⇔ on n'atteint pas la nature en soi.



II. Faire le deuil de la vérité

= acceptation douloureuse de ma finitude : je n'atteindrai jamais cette vérité ultime, qui avait qqch de religieux, même chez Descartes : Descartes ne découvre pas le *cogito*, mais fait une constatation empirique, puis il passe abusivement du phénomène observé à la chose en soi ; mais s'il n'y a pas de certitude du phénomène, il n'y a pas de certitude de la pensée en soi.

(= la connaissance de soi étant empirique, le *cogito* n'a pas de certitude.)

Je n'aurai jamais non plus une connaissance finie de moi-même³ ; je m'échappe à moi-même, je me surprends, je me découvre comme je ne me connaissais pas : il faut faire le deuil de l'adéquation de soi à soi⁴.

L'idée de l'unité (de soi à soi), de réconciliation avec soi est d'ordre religieux.

◇ Déthéologisation de la faculté de connaître⁵

◆ connaissance par profils (phénomènes) et pas supra-sensible

Le "donné" (l'objet) n'a pas de sens⁶ ; l'humain tente de dépasser le donné (< relier les ≠ observations, selon des principes subjectifs, pour leur donner sens), l'expérience confirme (ou pas) le dépassement opéré

Cette mise en forme du donné selon des principes subjectifs (= dépassement du donné particulier) vient d'un désir humain : aller au-delà du donné, de l'expérience, pour prédire (>sciences)

¹ Si je vois passer une voiture, je dois avoir en moi la notion de succession dans l'espace et dans le temps

² transcendantal ≠ transcendant

transcendant (suprasensible) s'oppose à empirique (sensible)

transcendantal : ce qui permet l'expérience, condition de l'empirique, *a priori*

Le cadre transcendantal est nécessaire à l'expérience mais pas antérieur à elle: il s'active lors de l'expérience

³ Voir en annexe, texte 9,1, dernier §

⁴ Cf. Derrida : à l'origine la différance ; cf. aussi Nietzsche (*infra*)

⁵ Voir en annexe, texte 9,2,

⁶ Voir en annexe, texte 9,2, §1

- ♦ illusion d'adéquation plénière

L'accord entre le sujet et l'objet est une illusion

Descartes (*je me vis comme une chose qui pense* \iff *j'existe*) se trompe

Rien ne prouve que l'objet que je perçois est l'objet (Kant)

Cette illusion doit être comprise au sens freudien : elle découle d'un désir, à finalité théologique: le sens serait dans l'univers !

- ♦ pas de correspondance sujet-objet, idées-choses

- ♦ la raison pure tentait de penser l'inconditionné

Tout ce que je vis est conditionné par le cadre transcendantal \iff le rationalisme de

Descartes et l'empirisme de Hume sont tous deux dogmatiques¹ : ils postulent une harmonie préétablie entre la Nature et la subjectivité humaine, la Nature serait une sorte de "Dieu caché" (Leibniz) ; or nous voyons plutôt l'inverse (ex. : notre impossibilité de penser l'univers), et pourtant nous y croyons ! Hume l'explique par un "instinct naturel" : la nature nous aurait donné les moyens de la comprendre...

Pour Deleuze, c'est surtout un désir, un fantasme, une illusion d'adéquation plénière

- ◇ Le sujet est le législateur² de la nature (donne sens)

Le sujet, par son regard, soumet l'objet (l'autre) qu'il perçoit³ : le sujet (qui, par son cadre transcendantal, met en forme) impose une violence à l'objet : l'objet (l'autre) doit rentrer dans mon mode de connaissance

 le regard est législateur, il énonce de la norme, il donne sens.

La nature n'a pas écrit les lois de Newton, c'est Newton qui donne sens à la nature.

La nature en soi est qqch d'inaccessible ; toute connaissance de la nature est subjective

Le partage N/C vient du sujet, qui donne sens (mais quel sens ?)

¹ Voir en annexe, texte 9,2, §2,

² Voir en annexe, texte 9,2, §3 passage entre () "il y a qqch de législateur dans la faculté de désirer" : la chose en soi n'est pas désirable d'elle-même, mais parce que j'en décide

³ Cf. Sartre, lutte du regard

Voir en annexe, texte 9,2, §3

Chapitre 2 La mort de Dieu

◇ Nietzsche radicalise le projet kantien

La révolution copernicienne de Kant annonce la mort de Dieu, dans le domaine de la connaissance : connaître rationnellement implique le rejet de toute illusion dogmatique, il faut éjecter toute métaphysique du domaine de la connaissance, c'est la fin des vérités ultimes.

Nietzsche étend le projet kantien à la morale et à la politique : cadre transcendantal et révolution copernicienne annoncent la mort de Dieu

◇ Les transcendances¹ sont rabaissées sur un plan d'immanence

↳ mort des illusions (d'atteindre l'en-soi)

Mais la mort de Dieu fait peur \implies on essaie de rafistoler l'ancienne morale (Ex. : les DdH sont très "chrétiens") ; quand l'homme se sent perdu, il se rattache à n'importe quoi de "certain"...

C'est difficile de construire une nouvelle morale (que reste-t-il de l'Occident chrétien quand il n'est plus chrétien....)

◇ Le crépuscule annonce l'aurore \implies libération²

Les illusions/arrière-mondes/transcendances nous dominaient ; leur destruction est donc une libération (dépasser le nihilisme).

Il s'agit de libérer la puissance d'exister, les forces actives (de vie) \iff les forces réactives (de mort) : Ἔρως / *Érôs* \iff θάνατος / *Thánatos*

◇ Faire une généalogie des forces : à qui profite la métaphysique ?³

L'histoire montre le triomphe des forces réactives (Platon, le prêtre,...) : la croyance en l'au-delà dévalorise la vie ici, l'arrière-monde est jugé meilleur que le monde sensible (sale, corrompu, dégradé, lieu du péché...)

Les forces réactives englobent tout ce qui juge et rabaisse la vie, l'art, la nouveauté..

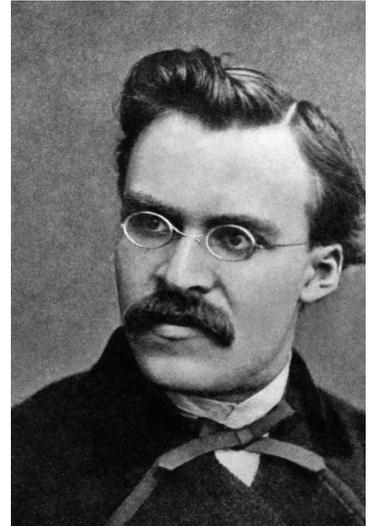
Les forces actives sont la volonté de puissance, le désir d'expression de soi (cf. l'étoile qui danse, l'enfant), mais pas au détriment des autres ; c'est tout ce qui est créatif, qui permet d'aller vers "plus d'être".

Les forces réactives se vengent et cherchent à casser les forces actives \implies nécessité de comprendre l'origine et le fonctionnement de la morale⁴

§ 1 Les sciences prétendent énoncer le vrai, dire "le fait", mais ce n'est qu'une interprétation toujours subjective \implies soupçon : que cherche celui qui dit chercher le vrai? Il cherche en fait à soumettre \implies question : à qui profite le discours/ la théorie "vraie"?

Deleuze dénonce les sciences qui sont soumises à l'utilité, sous couvert d'idéal⁵

Lier utilité et vérité permet de démasquer les forces réactives et déconstruire l'illusion de la prétention à chercher le vrai, alors que c'est une soumission à l'ordre établi (la croissance, ...)



¹ Voir en annexe, texte 10,1, §1

² Voir en annexe, texte 10,1, §2 et 3

³ Voir en annexe, texte 10,2

⁴ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, 1887

⁵ Ex.: on cherche une solution au problème économique du burn-out (qui coûte cher) et non un plus/mieux-être pour celui qui souffre (pas de questionnement sur le sens du burn-out) = la recherche est dans une démarche réactive

Le ϕ doit débusquer à qui profite toute théorie, dénoncer qui a intérêt à définir "le bien", "le mal", "la vérité", "le bonheur",...

On remplace les anciens arrière-mondes (Dieu, ea) par de nouveaux (l'utilité, l'Homme)

§2 La nouvelle science est une science active (>< science conservatrice, à la recherche du vrai)
Elle comprend 3 disciplines :

- ♦ une symptomatologie : tout phénomène est un symptôme, issu d'un rapport de forces renvoyant à qqch de plus profond (désir)
- ♦ une typologie : quelles sont les forces en jeu : actives (création) ou réactives (soumission, haine de soi, ressentiment) ?
- ♦ une généalogie : le rapport de force est hérité de la culture, des générations antérieures (ex. culpabilité < christianisme)

Ex. : présenter la volonté comme un effort sur soi (c.-à-d. contre soi, en fait) relève de l'idéal chrétien : le faible cède à la tentation du corps ; c'est un mythe de la culture occidentale hérité de Platon ; *contra* volonté de puissance, désir de grandir



◇ Kant : la nature en soi est inaccessible → la connaissance est conditionnée par un cadre transcendantal

◇ Nietzsche : la connaissance de la nature est conditionnée par la culture (forces, conceptions métaphysiques et morales)

↳ le ϕ législateur peut créer des valeurs

La séparation N/C est construite par le sujet (Kant), la nature est jugée par la culture de manière biaisée par notre héritage (Nietzsche)

→ il faut sortir des illusions : quiconque juge se révèle (Deleuze)

Chapitre 3 La fin du sujet (*ego cogito*) cartésien

I. Réfutation de l'idéalisme

◇ Le sujet de Kant est décentré, conditionné, en décalage

↳ la pensée suppose l'expérience

pas de certitude → le *cogito* n'est pas premier

la conscience de soi est dérivée
retard du sujet

Kant : Descartes lui-même a besoin de son vécu, de l'expérience pour arriver au *cogito*
⇒ la pensée est conditionnée par l'expérience

Par ailleurs, la pensée pense toujours qqch (= elle a nécessairement un objet empirique)
⇒ tension entre soi et le monde

Deleuze : je ne peux réfléchir sur moi-même qu'en retard, je donne sens après coup
⇒ décalage temporel : la réflexion suit l'expérience

J'ai d'abord l'expérience, puis l'émotion = tout part de l'extérieur

→ la pensée suppose les objets en dehors de moi
nécessité du dehors pour qu'il y ait un dedans¹

◇ La notion de transcendance se vide car tout est conditionné

La pensée conditionne l'expérience et l'expérience conditionne la pensée

→ abandonner l'idée d'un absolu de la nature (>< empirisme)
du sujet (>< Descartes)
de Dieu (>< christianisme)

Deleuze : "l'absolu" relève du désir, pas de la réalité
indétermination de ce qui est premier

Kant a négligé le rôle de la culture dans le cadre transcendantal

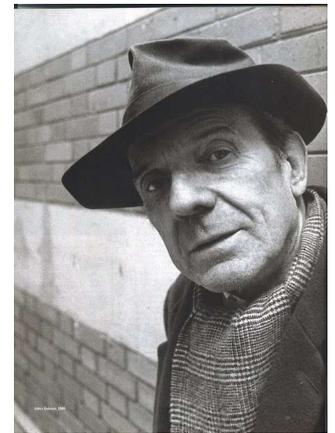
Nietzsche : l'expérience est conditionnée aussi par l'histoire, la culture (+ Freud, ... par l'inconscient ; + Foucault, ... par les rapports de forces)

→ le regard n'est jamais neutre, mais "converti" : il n'y a pas d'étude neutre de la nature²
Ex. : la pollution était déjà là autrefois, mais elle n'était pas visible < la culture n'y prêtait pas attention

Le potentiellement visible ≠ le visible (conditionné par la culture)

◇ Enchevêtrement ♦ du dehors et du dedans

- ♦ des objets extérieurs et de la pensée
- ♦ de l'immanent et du transcendantal
- ♦ de la nature et de la culture



¹ Cf. Lacan et le stade du miroir (1937) : l'enfant n'a pas d'emblée la conscience que c'est lui qu'il voit dans le miroir; il perçoit le monde comme extérieur ⇒ il faut du vécu pour prendre conscience de soi

² ⇒ quid des "sciences exactes" ?

II. L'empirisme transcendantal

◇ Immanent pur → est conditionné – mis en forme par le sujet

↳ impossible car dire "l'expérience¹ est la source de toute connaissance"²

- ♦ n'est pas une affirmation empirique
- ♦ suppose un écart avec le donné

→ énoncer un fait de nature nécessite d'en sortir
la culture

Pour Deleuze, dans toute connaissance, il y a des postulats; il faut donc faire "un pas de côté" : dans l'empirisme, *on fait le choix* de l'observation ; ce choix est de l'ordre de l'idée, non observable → la pensée serait première ! Mais non : il faut renoncer au point premier : tout est conditionné (pensée ↔ et ← expérience, + désir)
→ l'empirisme est conditionné (= empirisme transcendantal)

◇ Transcendantal pur → a besoin d'un contenu à conditionner

La culture a besoin d'une nature à interpréter, mais la nature n'est accessible qu'à travers le cadre transcendantal

◇ L'empirisme transcendantal deleuzien

- ♦ sujet et objet sont coproduits
- ♦ le sujet n'existe pas avant la rencontre de l'objet
- ♦ l'objet n'a aucun sens sans mise en forme

L'empirisme transcendantal permet d'échapper au relativisme: il y a pluralité de points de vue, la neutralité est impossible, il n'y a pas de vérités absolues, mais il y a des vérités quand même < la connaissance est construite

→ La culture n'existe pas avant la nature
La nature a besoin d'un sujet (culture) pour être définie (avoir du sens)

Le rapport N/C est un enchevêtrement³



¹ expérience ou observation

² On ne peut pas tirer de l'observation/expérience que l'observation/expérience est source de toute connaissance : la phrase est donc en contradiction avec elle-même

³ Ex. : sur le plan gustatif, nous avons 4 goûts (salé, sucré, acide, amer), les Japonais en ont un 5^e, l'umami (savoureux), que nous ne pouvons discerner/identifier, parce que nous n'en avons pas le "code" culturel

3^{ème} partie : Sartre et le désir d'en-soi pour-soi

Chapitre 1 Un désir profond d'être Dieu

I. "L'existence précède l'essence"

◇ Il n'existe pas de nature humaine → liberté car absence de fondement

Pour Sartre, l'homme n'est d'abord rien : je nais avec un corps, c'est une situation (imposée) mais tout ce qui m'a été donné, je peux le refuser (= le néantiser)
Je vis, puis je me définis

Simone de Beauvoir : on ne naît pas femme, on le devient

= on adopte un modèle féminin proposé, mais réinterprété par la culture
il n'y a pas de nature de la femme, ni donc de différences de nature (femme, noir, etc...)
Les déterminations qui nous préexistent sont pure contingence (= auraient pu être autres) et donc injustifiées. La présence de l'homme dans le monde n'a pas de sens

J.-P. Sartre : L'homme se saisit comme étant là pour rien, comme étant de trop (*La nausée*)

= morale/anthropologie sartrienne : l'homme est condamné à être libre
je peux/dois donner sens à ce que je vis

J.-P. Sartre : Si l'homme est libre, c'est parce qu'il n'est d'abord rien
(*L'existentialisme est un humanisme*)

J.-P. Sartre : L'existence humaine est un esclavage sans maître

= j'existe, mais de manière contingente ⇔ je suis libre d'interpréter mon existence
Cette liberté est difficile à assumer ⇔ on "triche"¹, on veut croire à l'illusion du sens.

Sartre refuse les théories qui figent l'homme mais se positionne néanmoins comme humaniste

Sartre s'oppose ici aux φs du droit naturel (Locke, Rousseau, ...) : dire, comme Rousseau, que l'homme est naturellement bon, c'est déjà une limitation

Sartre refuse aussi la ψanalyse, parce que l'inconscient serait une limite de la liberté

Sartre s'oppose aussi à Hegel et à Marx : l'humanité n'a pas de sens (signification et direction)

→ "humanisme vide" : l'homme peut être libre parce que rien n'a de sens en soi

Etre conscient d'être déterminé libre de cette détermination (>< se laisser engluer dans les contingences)

◇ "Toute conscience est conscience de quelque chose d'autre" ↔ Descartes

↳ La conscience n'est rien avant d'être dans le monde

Sartre démonte ici une 2^{ème} illusion, celle du JE, de l'ego

Descartes trouvait la vérité (la pensée est l'essence de l'homme) en lui ; pour Sartre, c'est impossible : le "je pense" est postérieur à un vécu (une expérience, une existence) caractéristique de l'humain.

Etre humain c'est d'abord exister, càd être conscient (de qqch d'autre) : nous sommes d'abord extériorité, l'intériorité est seconde.

l'homme est d'abord un mouvement qui va càd une conscience.

¹ voir *infra*: désir profond d'être Dieu
Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambe - 2017 - 2018

◇ Dieu est mort mais l'homme (la nature humaine) a pris sa place

L'homme refuse l'absurdité du monde \iff il veut être son propre maître

Quand les transcendances sont déconstruites, l'homme tend à les remplacer par la "nature humaine"

◇ L'existentialisme propose une démythification de l'homme comme substitut d'un dieu absenté

↳ la nature n'est pas le vrai ni l'absolu

Pour Sartre, il y aurait un "manque" de dieu, un désir d'absolu (l'absurde est insupportable)

→ tendance à nier notre liberté

la "nature" serait le nouvel universel, une nouvelle forme d'absolu (désir que la nature donne un sens, ea par la biologie)

Pour Sartre, l'homme joue à ce qu'il n'est pas, càd une essence, au lieu d'assumer sa liberté

II. Extrait de *L'Être et le néant*¹

1^{ère} phrase

◇ En-soi : la nature indépendamment de l'homme²
identique à lui-même → unité

La réalité humaine = l'être humain existant

La réalité est tautologique : la chose est ; la nature est.

Mais la chose en-soi est inaccessible (Kant)



◇ Pour-soi : ce qui apparaît à une conscience → pluralité

Pour Kant, le phénomène est l'objet perçu, l'objet tel qu'il apparaît à une subjectivité

Pour Sartre, le pour-soi est la négation, le refus de l'en-soi : imagination, projet, désir, fantasme,...

Chaque pour-soi est propre au sujet (\iff pluralité)

◇ La conscience est un processus qui nie la fixité de l'en-soi → néantisation

L'être humain a la possibilité de nier/refuser l'en-soi par le projet d'autre chose (= pour-soi)

= néantisation : refuser ce qui est *pour* faire advenir le pour-soi

L'homme est projet : il crée du néant et perturbe l'en-soi

Ex. : il refuse l'en-soi de la maladie et crée la médecine

l'architecte modifie la nature (terrain) par son projet de maison

Cf. Hegel, le maître et l'esclave : l'esclave refuse son état, mais il y a une "solution" dialectique, une "réconciliation"

Pour Sartre, cette réconciliation en-soi/pour-soi est impossible (\iff absurde)

◇ Les deux projets de l'humain * métamorphoser son pour-soi en en-soi pour-soi
* s'approprier le monde en le justifiant

Projet 1 : fonder en vérité/en-soi/absolu ce qui est subjectif (pour-soi)

= vouloir que mon projet soit un en-soi, faire correspondre mon désir à la réalité

Projet 2 : justifier le monde et mon existence par une cause extérieure (ex.: "c'était écrit")

C'est ce que Sartre nomme la mauvaise foi.

¹ Voir en annexe, texte 11

JPS reprend ici un vocabulaire kantien

² homme = conscience

2^{ème} phrase

- ◇ L'humain projette de se perdre pour fonder l'être
- ◇ Refus de l'absurdité - liberté - responsabilité pour constituer l'en-soi (cause extérieure)
↳ Dieu

passion < *passio*, action de supporter la souffrance
< *patior*, subir, endurer, souffrir

L'humain préfère se perdre plutôt que perdre l'être \implies il triche pour échapper à l'absurde :
il donne une cause extérieure (par ex. Dieu) pour se justifier et justifier le monde
L'être humain veut *fonder* sa propre existence

3^{ème} et 4^{ème} phrases

- ◇ L'humain se perd pour créer Dieu

A l'inverse du Christ (Dieu qui se fait homme et se nie ainsi lui-même) qui souffre pour sauver les hommes et faire naître le divin en l'homme (= passion qui réussit), l'homme est une passion qui échoue : il se perd pour créer un dieu (phrase 3)

- ◇ Souffrance vaine car projet irréalisable

L'échec est double : l'humain ne peut créer Dieu (réconcilier pour-soi et en-soi)
il perd sa liberté et celle des autres

\implies lourd à porter \implies il fait semblant de ne pas être libre (c'est le destin !)
= mauvaise foi, inauthenticité

Ex. : le "garçon de café" joue au garçon de café : il tient un rôle préécrit (essence qui nie sa liberté) = il devient prisonnier d'une identité "parce qu'il ne peut se résigner à n'être rien"

la femme joue à la femme, etc...

Il en va de même sur le plan culturel : identités prétendument naturelles : le Noir, le Juif....

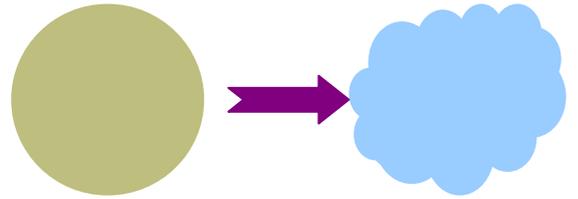
Pour JPS, penser qu'il y a une nature humaine déresponsabilise l'homme

L'homme est un essai manqué, avorté de produire Dieu, une tentative impossible de réunir en-soi et pour-soi (phrase 4)

Chapitre 2 Descombes¹, *Le même et l'autre*, 1978

I. Sartre propose une ontologie dualiste²

◇ Etre et néant
↓ ↓
indépendant négation de l'être
autosuffisant parasite – dépendance



Descombes dénonce chez Sartre un dualisme inavoué, il est gêné par le ET (*L'Etre ET le néant*)³, puisque JPS dit que l'être est et que le néant n'est pas (*contra* Hegel : l'être est, et la négation est qqch aussi)

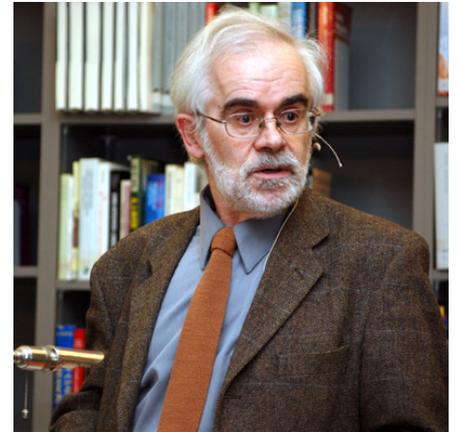
Pour nier l'être, il faut qu'il y ait de l'être → le néant est un parasite de l'être
= la culture parasite la nature

La nature n'a pas besoin de l'homme, mais le néant, en tant que négation a besoin de la nature
Ex. : pour fantasmer, je dois avoir une connaissance de l'être (dont je rêve)

◇ Le néant vient en plus → perturber l'être

Comment et pourquoi un être autosuffisant (l'être) crée-t-il qqch dont il n'a pas besoin ?
Si le néant n'est rien (zéro), il vient en plus, mais d'où et pourquoi?

◇ L'homme = le négateur de l'être qui surgit de l'être
↳ la culture surgit de la nature pour la perturber



Depuis le départ, la ϕ essaie d'expliquer l'univers ; elle tente de le faire au travers de 2 "systèmes", l'idéalisme et le matérialisme, qui ont l'un et l'autre des implications problématiques :

- ♦ l'idéalisme (Platon, Descartes,...) implique le dualisme matière/immatériel (pensée, divin,...)
problème : comment relier l'un et l'autre et faire agir l'immatériel sur la matière
conséquences (ea morales) : l'immatériel est supérieur au matériel
dépréciation des corps, mépris des animaux
- ♦ le matérialisme (Démocrite, Leucippe, Spinoza... Onfray) réhabilite la matière
problème : si tout est matière, comment comprendre la spécificité de l'homme, comment comprendre la pensée
conséquences : la liberté n'existe pas, tout est mécanique, déterminé

La ϕ actuelle essaie de sortir de cette impasse ; ainsi pour JPS, tout est matière (le néant n'est rien) mais la néantisation permet d'introduire la liberté.

Pour Descombes, JPS échoue dans cette tentative

¹ Vincent Descombes, ϕ français né en 1943, prof à Montréal, Nice et Paris
Dans son ouvrage *Le même et l'autre, 45 ans de philosophie française, 1933-1978*, il propose un panorama critique de la ϕ française de Kojève (ϕ français d'origine russe, 1902 – 1968, réactualise Hegel) à (ea) Bataille, Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze, Foucault
"Le même et l'autre" : identité/altérité (cf. Hegel, mouvement de l'histoire) : je me confronte à l'autre et me découvre ainsi moi-même \implies progrès : je (me) change après la prise de conscience de soi au contact de l'autre (ex. : en voyage)
² Voir en annexe, texte 12
Ici Descombes attaque JPS sur sa métaphysique, càd sur ses racines
Ontologie : étude de l'être ; JPS, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*
³ Il y a un problème logique : si le néant n'est rien, pourquoi écrire *L'être ET le néant* ? *L'être* suffirait !

II. Comment expliquer la rupture au sein de l'être ?

◇ Comment la culture peut-elle apparaître au sein de la nature ?

Si JPS était simplement matérialiste, il n'y aurait que la nature, mais il y fait apparaître la culture.
Comment est-ce possible ?

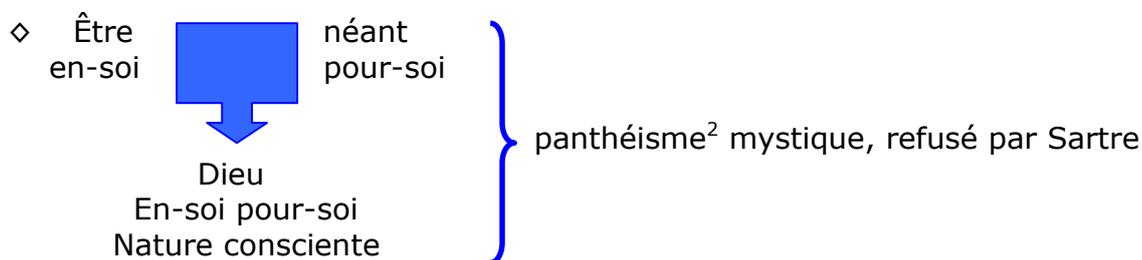
◇ La nature n'est pas obligée de s'affecter d'une différence pour être

La nature n'a pas besoin de produire l'homme : l'être (plein) n'a aucune raison de produire de la négation ; à l'inverse de la conscience (cf. Derrida, à l'origine la différance)

La nature/l'être ne peut avoir de volonté, sinon elle serait déjà dans le pour-soi

◇ Il ne peut y avoir une volonté ou un désir de créer l'homme¹ au sein de l'être


c'est de la néantisation



La nature aurait des désirs \iff l'homme aurait une essence voulue par la nature ; cette essence, nécessaire, permettrait à la nature d'être perçue par l'homme ...

Ce serait la fin de l'existentialisme !

Pour JPS, ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est que l'homme (la conscience) perturbe l'être (la nature) : il néantise, à la différence de l'animal qui suit ses instincts (est soumis à la nature) \iff naissance de la liberté, et donc de la responsabilité.

JPS refuse la synthèse hégélienne qui donne sens à l'histoire (= le monde n'est pas absurde)

JPS refuse la synthèse de Merleau-Ponty ~panthéiste ; pour MP, l'artiste répond à un appel du monde et le ϕ devrait en faire de même ; mais cela implique que le monde a "qqch à dire", donc qu'il est/a une conscience.

MP est ici en cohérence avec la phénoménologie : pour être, le phénomène doit être perçu

Cette synthèse impossible est bien un échec pour Sartre : "il faut vivre avec"

Sartre est ici en cohérence avec les philosophies de l'absurde.

L'échec de la tentative humaine de concilier le pour-soi et l'en-soi est tragique

 que faire pour préserver l'humanité ?

l'existentialisme est-il bien un humanisme, comme le dit Sartre ?

¹ Comment se fait-il qu'à un moment donné, un vivant s'est mis à peindre dans des grottes ?
Pour Descombes, la question n'est pas archéologique ou paléontologique, mais métaphysique

² Cf. Aristote (+/-), Spinoza

Chapitre 3 L'homme est-il la mesure de toute chose ?

I. L'humanisme de Sartre contre la barbarie

◇ Absurdité → liberté → responsabilité

↳ l'humain est à construire sans point de repère

Pour JPS, la seule manière de lutter contre la barbarie, c'est la responsabilité de l'existentialisme¹ : le monde est absurde \implies il ne tient qu'à moi de vivre comme je l'entends, puisque je peux néantiser ce qui m'est imposé.

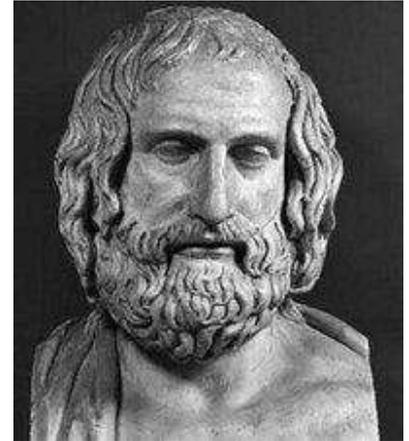
L'homme est libre < il n'est déterminé par rien, par aucune valeur transcendante.

Il n'y a pas de nature humaine \implies la morale est individuelle

◇ Humanisme qui peut faire penser à Protagoras²

↳ l'humain définit le vrai / le faux
le bien / le mal

L'homme est autonome (= il se détermine lui-même; il est à lui-même sa propre loi), il est donc libre et responsable
 \implies c'est à l'homme de construire la justice



II. Heidegger contre l'humanisme

◇ *Lettre sur l'humanisme*, 1946 (réponse à Jean Beaufret³)

Après la guerre s'est posée la question morale : comment expliquer la barbarie du nazisme \implies comment restaurer l'humanisme ?

Heidegger retourne la question et met en cause l'humanisme lui-même (surtout sartrien) : non, l'homme n'est pas la mesure de toute chose. Il se méfie de la vision de JPS, mais aussi de toute vision biologisante de l'homme.

Heidegger : Je ne crois pas que le problème soit de restaurer l'humanisme, je ne crois pas qu'il faille restaurer l'humanisme ... parce que l'humanisme est plutôt ce qui est la cause de nos maux.

◇ L'humanisme est dangereux → relativisme

↳ l'homme comme animal vide de sens au centre de tout

Quand on voit l'homme comme un animal, même sophistiqué, on rabaisse l'homme au rang de nature.

Mais surtout, si on en fait l'étalon de la morale, tout est permis : c'est le relativisme. Or il y a qqch qui dépasse l'humanité.

Le relativisme est une forme de nihilisme.

¹ Voir *L'Être et le Néant* (1943), *L'existentialisme est un humanisme* (1945), et tout le théâtre de JPS

² Protagoras : penseur présocratique (V^e S), connu par Platon qui le présente (et le méprise) comme un sophiste ; agnostique, sceptique ; cf. Pyrrhon (IV^e S) : les conceptions morales varient selon les lieux et les hommes

³ Jean Beaufret : ϕ français (1907 - 1982), connu pour son amitié avec Heidegger
Nature / Culture- U3A - ϕ 2 - V Delcambe - 2017 - 2018

⇒ échec de l'humanisme : l'homme est vu comme un singe savant

Pour Heidegger, il y a là un grand risque : en ratant la spécificité de l'homme, on débouche sur la barbarie.

◇ Se poser la question de l'homme, c'est se poser la question de l'Être

↳ l'homme se définit par son questionnement existentiel → Dasein = étant privilégié

Pour Heidegger, JPS confond l'Être et les étants (qqch qui existe, les objets du monde)
ce qui existe et l'existence

◇ Fonder un humanisme à partir de l'Être et non plus de l'étant

Pour Heidegger, il y a un point fixe : il y a de l'existence (pourquoi y a-t-il qqch plutôt que rien ?)
C'est la question même de la φ (\neq la science qui étudie ce qui existe) : c'est la question de l'Être

◇ **Heidegger** : L'homme n'est pas le maître de l'étant. Il est le berger de l'Être

L'Être est la source de l'existence (il y a)

En célébrant le questionnement, on exerce notre essence : nous sommes les seuls à nous poser la question de l'Être, à avoir un questionnement existentiel.

Pour Heidegger, l'homme est celui qui peut sortir du quotidien (\neq l'animal), s'arrêter, sortir de son inauthenticité et faire un retour sur soi.

Il y a donc bien une essence de l'homme : la capacité de se poser des questions philosophiques

Mais l'homme n'a pas de pouvoir sur les étants, il n'en est pas le possesseur

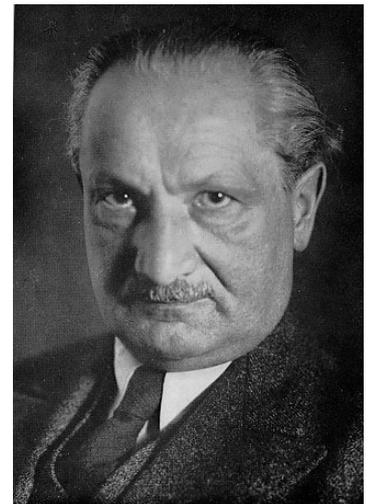
◇ Vie authentique : * respectueuse des étants
* s'ouvre à l'Être (le fondement de tout)

Approche mystique (?) : l'existence de l'Être (plutôt que rien) = mystère

Sortir de la barbarie ? Respecter les étants en tant qu'ils sont part de l'Être

Se déshumaniser ? Ne pas se poser de questions existentielles, ne pas penser le monde

Essence du Dasein : chercher à comprendre, s'ouvrir à..., contempler l'Être



4^{ème} partie : La culture pour juguler les passions

Chapitre 1 Freud, *Le malaise dans la culture*

- ◇ L'ensemble des réalisations humaines a deux buts
- ↳ protéger contre la nature
 - ↳ régler les relations humaines
 - ↳ renoncement

pulsionnel

Nature et culture doivent être pris ici dans leur double sens¹ :

- a. la nature (les forces de la nature) est sauvage et dangereuse (tornades, famines,...)
- b. la nature humaine aussi est dangereuse (violence, désir de s'appropriier le bien d'autrui,...)

⇒ la culture est un savoir et un savoir-faire pour se protéger :

- a. se nourrir, se soigner, prévoir la météo, développer des techniques, ...
- b. établir des règles tacites ou explicites pour maîtriser les pulsions

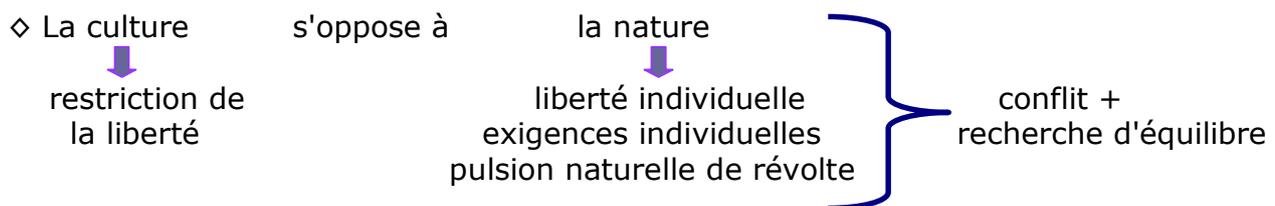
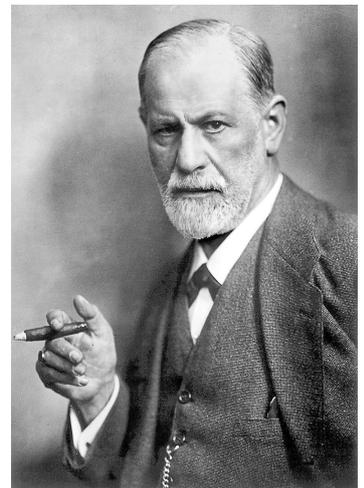
Les contenus culturels (par exemple les règles de la politesse) sont variables (objet de l'ethnologie), mais la structure et les buts de la culture sont identiques (objet de la ϕ) : pacifier les relations humaines.

I. La culture est perçue comme contraignante

- ◇ Ambivalence²
- ↳ obligations – interdictions
 - ↳ protection des nuisances

La culture impose des contraintes (aller à l'école, être poli, partager, être fidèle, ...) mais ces contraintes nous protègent de la souffrance liée à la loi (naturelle) du plus fort ⇒ je peux être outré des incivilités ... des autres³, je veux bien faire des efforts pour que les autres en fassent.

La culture me soulage des autres mais me limite moi-même
⇒ les exigences de l'individu s'opposent à celles du groupe
la culture est à la fois solution et obstacle



La nature génère le conflit ⇔ la culture tente de le résoudre, mais c'est un mouvement sans fin

= perspective dynamique

Le conflit est en l'homme (entre Ça et Surmoi) ⇒ équilibre dynamique à construire.

La dynamique est possible pour autant qu'elle ne détruise pas le groupe lui-même

Ex. : la libération de la femme dans les sociétés patriarcales n'est pas toujours supportable, parce qu'elle menacerait le groupe de dislocation.

= tension groupe – individu

1 Voir en annexe, texte 13, 1 Freud, *L'avenir d'une illusion*, 1927

2 Cf. l'expression "fais comme chez toi" : il s'agit de codifier la violence de recevoir un étranger sur son territoire

3 Voir en annexe, texte 13, 2 Freud, *Le malaise dans la culture*, §2

Nature / Culture- U3A - ϕ 2 - V Delcambe - 2017 - 2018

◇ La culture se donne pour mission d'élever les pulsions → sublimation

↳ frustration culturelle

La culture restreint les libertés, mais craint que la pulsion individuelle (l'énergie libidinale) ne soit la plus forte → sublimation (sciences, arts, religions,...) = piste pour sortir du conflit : mes exigences individuelles sont certes limitées par la culture, mais elles sont canalisées dans une expression "utile" (ex. : l'amour de Dieu), ce qui permet d'accepter la frustration.



Goya, Duel au gourdin, vers 1820

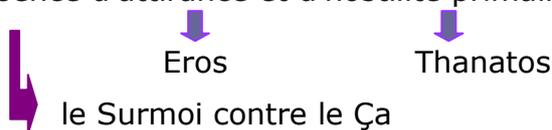
Nous voyons deux hommes qui s'affrontent, armés de bâtons, dans un paysage désertique... Les personnages paraissent enlisés dans le sol jusqu'à mi-jambes.

Ce tableau a fait très vite, et encore de nos jours, l'objet de diverses interprétations. Goya lui-même l'avait appelé « Dos Forasteros » (Deux étrangers) faisant allusion aux luttes fratricides qui divisaient les Espagnols sous la Restauration monarchique... D'autres plus simplement pensent qu'il s'agirait de querelles entre paysans galiciens, pour la terre ou le bétail.

Récemment, au cours d'une conférence sur la crise contemporaine, le philosophe Michel Serres affirmait : « A l'instar du tableau de Goya "Duel à coups de gourdin ", nous nous écharpons dans de vains combats tandis qu'à chaque coup de gourdin, l'un et l'autre, nous enfonçons dans les sables mouvants. Ces sables mouvants, c'est notre Monde... »¹

II. Eros contre Thanatos²

◇ Présence d'attraction et d'hostilité primaire



La culture intègre la morale et la loi pour empêcher/canaliser l'expression d'Eros et de Thanatos : règles – lois – éducation à l'intériorisation du Père (Surmoi) qui interdit, dit le Bien et le Mal
⇒ il n'y a pas de conscience morale naturelle.

= légitimation du renoncement pulsionnel, passage du principe de plaisir au principe de réalité
transformation de l'animal en homme

¹ <http://passage1.eklablog.com/goya-le-combat-mysterieux-a63842317>

² Voir en annexe, texte 13, 2 (Au plus fort d'un rapport...)

A noter : la vision pessimiste de Freud : l'homme est un animal dangereux
Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambe - 2017 - 2018

◇ La culture capte l'énergie de l'Eros pour calmer Thanatos

- ↳ * stratagèmes pour produire des liens – de l'identité
- * nécessité de restreindre la vie sexuelle

Stratagèmes : sublimation, captation (ex. : l'amour de la patrie)

Pour produire des liens sociaux, il faut brider la libido

⇒ ruse pour capter la libido : faire aimer la patrie, par des fêtes nationales, des drapeaux, des symboles, le foot, ...

● * Tout groupe structuré implique un out-groupe (toute union implique une "désunion")

⇒ toute forme de patriotisme n'implique-t-elle pas le rejet de l'autre ?

Il faut briser les liens de l'Eros pour utiliser son énergie libidinale ⇒ restreindre la sexualité
Ça se trouve dans toutes les cultures, avec diverses interdictions (valorisation de la virginité, ...)

➡ plus on libère la sexualité, plus on a de soucis pour le groupe (patriotisme, solidarité)



◇ La prohibition de l'inceste

- * universalité de l'interdit ➡ prohibition naturelle
- * le contenu de la loi varie ➡ renforcement culturel

L'inceste est le seul¹ interdit naturel et en même temps la première pierre de l'édifice culturel, au travers de lois écrites ou de non-dits

Freud s'accorde ici avec Claude Lévi-Strauss² : il y a nature quand il y a universalité; la culture implique l'existence d'une organisation, de règles variables. En ce sens, la prohibition de l'inceste est le passage de la nature à la culture.

Lévi-Strauss : La famille, c'est encore la nature biologique. La société, c'est la prohibition de l'inceste.

III. Peut-on aimer son prochain ?

◇ Aimer l'autre juste parce qu'il existe ?

- ↳ contre – nature
- ↳ précepte culturel pour poser une barrière face aux pulsions d'agression

Peut-on transformer Eros (individuel) en Agapè (tourné vers l'universel) ?
Pour Freud, c'est impossible, parce que l'amour implique une préférence.

◇ Constatation de l'échec ➡ désillusion de l'âge adulte

Les autres nous déçoivent ; on ne peut endiguer la peur, le mépris de l'autre
Comment lutter contre la misère, la méchanceté, la mesquinerie ...

La culture essaie de pacifier les relations humaines mais échoue ➡ désillusion (= maturité)

¹ Seul? quid de la nécrophilie, zoophilie, irrespect des morts....

A noter : tout interdit génère sa transgression, y compris l'inceste

² Claude Lévi-Strauss (1908–2009) : anthropologue et ethnologue français (anthropologie structurale)

Voir la vidéo : Les Bororos (interview de CL. L-S en 1977) : <https://www.youtube.com/watch?v=F10qpjt0f64>

Chez les Bororos, matrilineaires, le village est coupé en deux; les hommes doivent quitter leur moitié d'origine et épouser une femme de l'autre moitié, chez qui ils vont habiter = prohibition de l'inceste, non nommée

Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambe - 2017 - 2018

◇ La culture essaie de se développer comme un surmoi pour le groupe

- * contre – nature
- * la figure morale comme idéal du moi

Pour Freud, chaque groupe se comporte comme un individu, avec son surmoi¹. Dans la culture, il y a des représentations qui incarnent la figure paternelle : esprits supérieurs, grands hommes, mythes, ...) ⇒ constitution d'un surmoi culturel (de Gaulle, Socrate,...)

◇ La culture peut-elle nous prévenir de notre auto-anéantissement ? → malaise

Freud croit possible notre anéantissement, causé par des performances techniques, mais surtout par notre nature humaine (Eros/Thanatos).

IV. Ce qui doit être n'est pas contenu dans ce qui est

(la norme)

(la nature)

◇ Kant et Freud : éthique normative² → de la contrainte, de la loi, du devoir

◇ Kant : l'impératif catégorique n'est pas contenu dans d'indicatif

↓
"tu dois"

↓
"ceci est"

règles universelles de la raison
contraintes intérieures rationnelles

↓
la liberté de la raison pure est nulle
la liberté de la raison pratique est totale

Pour Kant, je ne peux pas changer la loi morale, rationnelle et universelle, mais je peux décider de mon action : je peux faire mon devoir ou non³.

◇ Freud : * la loi est intériorisée par le surmoi grâce au père et à la culture
* contenu variable
* contrainte de l'ordre du ressenti et venant des autres

Pour Freud, le Ça est naturel, animal : pulsions, désirs, élan vital (Éros, union), agression (Thanatos)

Le Ça est jugulé par une construction culturelle, sociale : le Surmoi, intégration de la figure paternelle

Pour Kant **et** Freud, nature (ce qui est) et culture (ce qui doit être) s'opposent
l'éthique est normative (la morale est contrainte)

Kant et Freud divergent sur l'origine de la morale :

- ♦ pour Kant, la morale se fonde sur la règle universelle de la raison, elle est donc la même pour tous, elle transcende l'humanité et l'espace-temps ; elle ne résulte pas de l'observation, mais elle est découverte par la raison
- ♦ pour Freud, c'est la culture qui impose le contenu de la loi morale, qui n'est donc pas universelle (ex. : les interdits alimentaires) ; le contenu de la loi morale a un fondement individuel (notre ressenti, comme le dégoût, par exemple) et social (la pression sociale)

¹ Surmoi : intériorisation de la figure paternelle, interdit

² Kant et Freud proposent une éthique normative, comme (ea) Descartes et toutes les religions monothéistes ; on a d'ailleurs reproché à Freud le caractère "religieux" de son éthique.

Proposent une éthique non normative : Nietzsche, Rousseau, les utilitaristes, les pragmatistes, ...

³ Pour Kant, c'est l'intention morale qui est déterminante, pas la réalisation ou le résultat de l'action
Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambe - 2017 - 2018

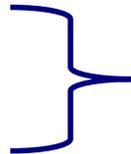
Chapitre 2 Pierre Legendre¹ Le droit comme pilier de la culture

I. L'État institue la raison

◇ L'État → construction normative → garant de la raison

◇ Les institutions² transforment les animaux en sujets

montages impersonnels
donnent rôles et fonctions
structurent la vie sociale
dépendent du droit



assurent la reproduction de la culture

Pierre Legendre reprend à Freud la construction du Surmoi par la culture, mais il y ajoute qqch de plus officiel : les institutions, le droit.

C'est l'État (les institutions) qui donne l'identité, qui fait tenir la société : il transforme notre animalité en subjectivité.

Si les institutions ne sont pas fortes, il y a débâcle normative : libération des institutions (< 68 ?) ⇔ les pulsions se libèrent n'importe comment (l'interdit est vu comme oppressif, alors que pour Legendre il est structurant)

⇔ il n'y a plus de reproduction de la culture.



◇ Passage du principe de plaisir au principe de réalité → intégrer la norme

garde-fou face aux fantasmes
ramener l'individu à la raison

Ce passage (= juguler les passions, la nature) correspond au passage à l'âge adulte.

Pour Legendre, il y a en même temps un désir de normes (horaires, limites,...) et un rejet des limites : on ne supporte plus les contraintes, on veut la satisfaction immédiate de ses désirs³

II. Le nihilisme issu de la débâcle normative

◇ L'État postmoderne se met au service des fantasmes

↳ laisse la place à l'individu

Pour Legendre, les fantasmes sont sans fin, sans limite (= la nature est dangereuse)

Spontanément, l'homme n'est pas rationnel, il est fait de désirs et de fantasmes (ex. : fantasme de la pureté de la race)

Les institutions doivent ramener l'individu à la raison, mais l'État postmoderne se borne à enregistrer les pratiques

¹ Pierre Legendre, né en 1930 ; historien du droit, psychanalyste (lacanien) et penseur des fondements de notre civilisation; prof de ϕ à Paris (ea)
Voir en annexe, texte 14

² Institutions : école, armée, ordre des médecins,...

³ Ex. : les prénoms donnés aux enfants ; autrefois, la limite était fixée par les noms du calendrier, aujourd'hui comment fixer la limite (à Liège, on a accepté Gabin, Baudelaire, Pape, Moon, Acacia, Chrysalide, Fillon, Jeanne-d'Arc,.. et refusé GSM, Clitoris, Fleur-des-champs, Al-Capone,.. : quelle est la rationalité de ces choix?

Nature / Culture- U3A - ϕ 2 - V Delcambe - 2017 - 2018

◇ Logique hédoniste personnelle

↳ ruine de l'Occident → perte du sens de la réalité

Chez Freud, il fallait lutter contre les pulsions

Pour Legendre, le danger c'est la pulsion qui se transforme en fantasme : pulsion hédoniste, nihiliste "je fais ce qui me plaît" (ex. : changer de sexe, avoir un enfant à 70 ans...), sans limite et irrationnelle (délirante) : "j'en ai le droit puisque j'en ai envie"

⇒ il faut des limites

Mais où placer la limite ? Comment la fonder ? C'est le rôle de l'État (de la démocratie) d'en discuter pour éviter l'arbitraire ⇒ il faut légiférer¹

◇ Idéal anti-tabou → réticence à la normativité

↳ mais le fantasme mène au meurtre

◇ Dénoncer la collusion libérale – libertaire qui mine la raison, le tabou et le fondement du droit

Le marché a pris possession de la sphère symbolique (ex. : culte du self made man) : la consommation est le nouveau rituel

Cela s'impose même au-delà de l'Occident, notamment en Afrique, or les institutions (régulatrices, structurantes) sont construites culturellement, elles ne peuvent s'imposer ⇒ corruption

Fukuyama² pensait que l'économie de marché amènerait la démocratie : c'est faux

Face à la débâcle normative, tentation/séduction des régimes autoritaires

Retraits successifs de l'État et développement de l'obscurantisme

III. *Le crime du Caporal Lortie. Traité sur le Père, 1989*³

◇ La postmodernité met à mal les liens de parenté et les liens sociaux

↳ phénomène de désinstitution
perte de la filiation⁴ – plus d'intégration de l'interdit

Fragmentation des savoirs sur l'homme ↔ valeurs universelles de la raison

Pas de discours fondateur sur l'homme ⇒ perte de sens : notre santé mentale, nos pensées deviennent un problème médical ; la psychanalyse devrait prendre en compte la société, or elle ne s'intéresse qu'à des individus isolés

↳ nous ne sommes plus des humains dans une institution (= des sujets) mais des animaux humains, objets du marché

Ex. : fragmentation de l'institution "media" : chacun regarde son site, son émission

⇒ perte de la communauté, perte de références communes

⇒ montée de l'irrationnel (ex. : fake news)

◇ Effacer la dimension normative revient à abandonner la loi

↳ interdit du meurtre – discours fondateurs

Le désir de meurtre est en nous ⇒ nous avons besoin d'un discours fondateur qui le codifie (Œdipe, par exemple)

Il s'agit de passer de l'acte (tuer) à la parole ("je vais/veux te tuer")

1 ☛ qui édicte la loi ? Quid d'une société "dominée" par l'Intelligence Artificielle ?

2 Francis Fukuyama, né en 1952, USA : φ et économiste, connu pour ses thèses sur la fin de l'histoire

3 Cet ouvrage fait suite à *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, 1974

Le caporal Lortie est un tueur de masse canadien : en mai 1984, il fait feu dans le Parlement du Québec. Il dira : "Mon père avait le visage du gouvernement." = il voulait assassiner symboliquement l'autorité du Père (son père était violent)

Les grands procès sont les rares moments où on nous rappelle le rôle des institutions, des normes, de l'État

4 Filiation déclinante : divorce, Pacs

Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambre - 2017 - 2018

◇ Conglomérat de subjectivités revendicatrices

Pour Legendre, la culture doit raisonner les fantasmes \implies carcan nécessaire ; or la société postmoderne est individualiste et hédoniste. Seule la justice nous rappelle encore les repères

◇ Les points de repères s'articulent autour d'une mythologie qui met en scène le meurtre

Pierre Legendre : Il faut désamorcer les fantasmes meurtriers en les mettant en scène

- ◇ Une culture * énonce un dogme (+ rappel par institution)
* à travers un rituel
* commémorant un mythe
- } verbalisation de la pulsion
mise à distance

Dogme : tuer c'est mal ; la guerre c'est horrible
fondation d'un pays, d'une culture

Rituel : dans un tribunal, le rituel est central (~ cérémonie)
commémorations de la fin de la guerre, drapeaux
bougies, sapin/crèche

Mythe : référence historique à réinterpréter (récits, histoire) : Noël, ...
tuer le Père

On peut voir les élections de la même manière : dogme (valeur de la liberté conquise) + rituel (affiches, débats, isolements) + mythe (la démocratie)

Perspective ϕ que et ethnologique : toute culture a ces 3 caractéristiques, mais des contenus \neq

◇ Le marché a pris possession du mythe

Problème : à part qqes îlots (justice, ea), le marché occupe tout le symbolique :
mythe de l'abondance

rituel IKEA, soldes, shopping

dogme: consommer rend heureux = but de la vie (● valorisation d'un plaisir égoïste)

Le mythe de l'abondance/consommation s'inscrit dans une mondialisation et non plus dans une culture locale¹

◇ Impossibilité d'une législation supranationale

↳ car pas de mythe fondateur au-dessus des cultures

Le droit, pilier de la culture, repose sur un mythe local \implies le mythe postmoderne d'un droit supranational est impossible

Le fantasme ultime (Freud, détruire l'humanité²) est aujourd'hui possible

\implies il est urgent de rappeler l'interdit du meurtre du Père³

◇ Construction anthropologique occidentale de la démocratie⁴

↳ fut une conquête → devenue une prison

Le fantasme d'une nature humaine commune est incompatible avec les processus pratiques liés à des cultures particulières (arbitraires) \implies difficulté de construire un mythe européen

On ne se rend pas compte que notre "civilisation" résulte de la construction, d'une histoire⁵

1 Voir en annexe, texte 15, dernier §

2 Voir en annexe, texte 13, 2, dernier §

3 Cf. la question de l'héritage : en France, maintien institutionnel de la filiation >< USA, filiation mise en cause par des intérêts individuels, privés

4 Voir en annexe, texte 14, dernier §

5 Même le mythe des DdIH est local, même s'il se prétend universel : c'est une construction historique (précisée dans le temps et l'espace)

Chapitre 3 Le droit repose-t-il sur la nature ?

D'où vient le droit ? De la nature, de la morale ?

I. Le jusnaturalisme

◇ Le droit repose sur des valeurs morales → consolidation par la sanction

La morale préexiste au droit : voler, c'est mal, donc c'est interdit (précisé et puni)

Le droit fait référence à des valeurs ⇔ le juriste est d'abord moraliste

◇ La loi s'établit sur

- * un droit naturel
- * un droit de la raison
- * un droit divin

} universel

Exemples :

Platon : le souverain bien est défini par le monde des Idées

Kant : l'impératif catégorique (universel) est fondé sur la Raison

Augustin, Thomas d'Aquin : le monde terrestre est inspiré du monde divin

Droits de l'Homme

Courant écologiste, droit de la nature, Michel Serres



◇ Leo Strauss¹: immuabilité des valeurs morales → transcendances

↳ permet de juger la loi et la politique

La loi doit "coller" au mieux à la morale

Le droit est l'expression culturelle (= construction) d'une valeur centrale, antérieure, "naturelle"

Leo Strauss dénonce le courant hégélien : l'historisation des cultures fait perdre les transcendances (universelles)

I. Le juspositivisme

◇ Positivisme juridique : * la morale = illusion (produit de l'histoire)
* construction du droit pour des raisons pratiques²

Le droit est construit, donc lié à l'histoire (>< Legendre)

Le juriste n'a rien à dire sur le bien ou le mal, il doit s'en tenir aux faits

Ex.: ♦ le vol n'est ni un mal ni un bien, il est lié à l'existence de la propriété privée

♦ la propriété des droits intellectuels est un produit de l'histoire

Le droit est en fait pragmatique : la loi est première ⇔ l'interdit

(+ la sanction) construit la conscience du mal

Le droit se suffit à lui-même, il n'a besoin d'aucune justification

◇ Auguste Comte – Hans Kelsen³

La culture à travers le droit est-elle dérivée de la nature ou est-elle une construction historique ???



Hans Kelsen

1 Leo Strauss, 1899–1973, φ du droit, Allemagne puis USA ; dénonce le relativisme et le nihilisme de notre époque

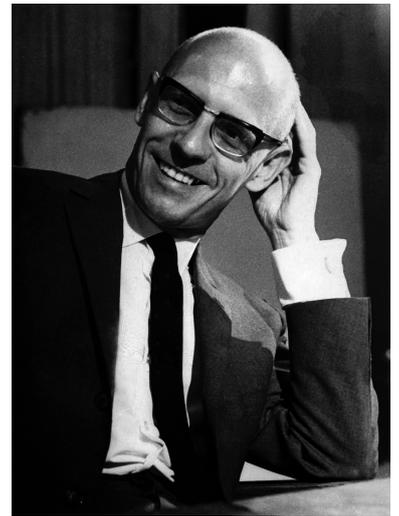
2 Ex. : l'avortement est inévitable ⇔ il doit être encadré (juspositivisme) >< la vie est sacrée (jusnaturalisme)
mentir, c'est mal (morale) >< mensonge autorisé et encadré (commerce, justice)

3 Hans Kelsen, 1881–1973, Autriche-Hongrie (Prague) puis USA ; juriste et φ ; *Théorie pure du droit*, 1934; influencé par Hume. Il cherche à comprendre les jeux de forces et refuse tout jugement de valeur
Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambe - 2017 - 2018

5^{ème} partie : Foucault

Le partage nature/culture est historique

Michel Foucault¹ : perspective critique historicisée



Chapitre 1 L'épistémè

I. Les conditions de possibilités du discours

◇ Les périodes de l'histoire se caractérisent par des conditions d'apparition² des discours

↳ règles qui encadrent ↗ changeantes, historiques, culturelles
champs des possibles

Pour Kant, tous les humains ont accès aux phénomènes à travers les mêmes catégories de l'entendement (universalité de la raison)

Pour Foucault, Kant a négligé la dimension historique et sociale des catégories : notre manière de voir le monde dépend de notre culture/histoire/société

Il y a une dimension politique dans tout discours et dans la constitution de tous les savoirs : on ne peut pas tout dire à toutes les époques

L'erreur, c'est de croire en une vérité de la science : on ne peut étudier les choses à partir d'elles-mêmes, il y a toujours qqch d'autre (mon désir, ma culture, ...)

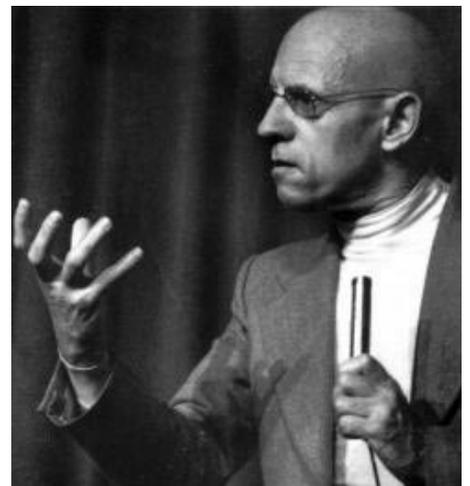
⇒ il y a des conditions d'apparition des savoirs/discours (postulats, langage, intentions,...)

◇ L'épistémè³ = *a priori* historique
structure anonyme
configuration inconsciente
sol premier sous-jacent

Chez Kant, les formes *a priori* (espace et temps) et les catégories de l'entendement sont universelles

Pour Foucault, l'*a priori* est historique, il est ancré en moi, par mon histoire : on est pris dans des structures qui ne sont pas décidées (règles mentales, non écrites) qui délimitent un espace/champ de communication

L'épistémè permet l'émergence des énoncés, mais ne dit rien sur leur validité



¹ Voir la vidéo *Les mots et les choses*, INA 1966 : <https://www.youtube.com/watch?v=hem1er1VJUQ> : il s'agit d'essayer de se voir soi-même comme les ethnologues voient les peuples "exotiques" (c'est difficile < biais : nous sommes contaminés par nous-mêmes)

Michel Foucault, 1926-1984, φ français, titulaire au Collège de France de la chaire d'histoire des systèmes de pensée. Il se situe dans une mouvance reprenant les idées de Kant [criticisme : qu'est-ce qu'il m'est permis de connaître ? (CRP)]

² ... et donc aussi de leur disparition

³ épistémè < ἐπιστήμη : science, savoir

◇ Archéologie du savoir pour révéler l'a priori historique

Nous devons identifier ce qui sous-tend notre système de pensée ; nous en sommes prisonniers, mais en en prenant conscience, nous pouvons le faire trembler

◇ Exemples * les Bembés

* la théorie des signatures à la Renaissance (Oswald Crollius¹)

* la médecine scientifique \longleftrightarrow l'homéopathie

* épistémè "exotique" : les Bembés (peuple d'Afrique centrale, RDC) ont des "coutumes" qui nous semblent naïves : les singes y sont vus comme des humains fainéants < ils ont refusé de parler pour ne pas se soumettre à l'autorité (la loi, la culture) ; ces "croyances" sous-tendent un savoir, un discours, en particulier en médecine : on se soigne avec du cerveau de singe.

* épistémè ancienne : selon la théorie des signatures, la forme des plantes indique leur rôle et leur fonction : la nature présente des signes qui nous permettent de la décoder ; l'interprétation est d'ordre religieux (Dieu a signé son œuvre); la guérison se fait par sympathie des choses entre elles²

\implies la médecine doit décoder les secrets de la nature.



passiflore

Les plantes sont étudiées pour leur correspondance : la pulmonaire a des taches comme les poumons, le saule est mélancolique, la passiflore est une panacée parce qu'elle est l'expression de la passion du Christ (couronne d'épines, clous de la croix...)

La médecine consiste à discuter les signes et bien les interpréter \implies unité (positivité) du discours médical au XVI^e siècle, malgré les

désaccords d'interprétation

= champ d'énoncés possibles .

* épistémè actuelle : la rupture intervient au XVII^e siècle : la médecine se fonde sur les résultats empiriques, mais comment valider les résultats ? (quid du placebo? quid de l'homéopathie?)

Aujourd'hui, c'est l'acide acétylsalicylique (aspirine) qui "guérit" alors qu'autrefois c'était le saule, par ressemblance des signes ... changement d'épistémè !



Statue de chef bembé ; le rond figure la passivité, le calme, le féminin ; le pointu représente la puissance, l'agression, la guerre

◇ La pensée est asservie à l'épistémè qui organise le partage nature / culture

C'est l'épistémè qui définit ce qui est N/C : nous sommes conditionnés, déterminés historiquement et socialement. Même nos perceptions sont conditionnées³. En prendre conscience libère.

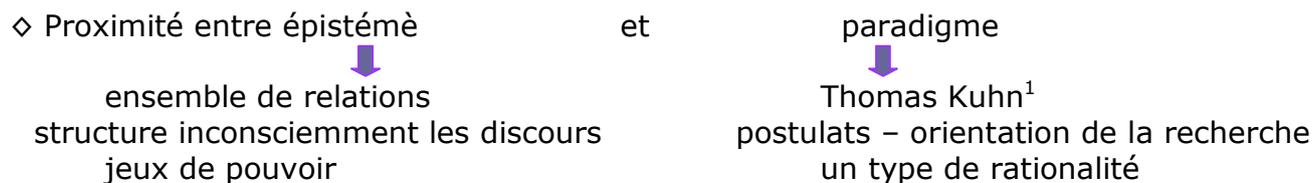
¹ Oswald Crollius, 1560-1608, médecin et alchimiste allemand, se réclamant de Paracelse

² Exemples : le cerveau et la noix, le champignon et l'oreille, le rein et le haricot

³ Des enfants à qui on propose des pièces en carton et des pièces de 2€ de même diamètre estiment la pièce de 2€ plus grande; cette "erreur" s'accroît avec la pauvreté sociale.



II. Un obscur ensemble de règles anonymes



Les deux théories sont contemporaines

Un paradigme est une représentation du monde, reposant sur un fondement défini (ex. : l'héliocentrisme, un univers infini, ...)

On assiste à des ruptures de paradigme, c'est-à-dire des ruptures dans les grilles de lecture de la nature ; ainsi Descartes, Darwin, ... ont introduit des ruptures paradigmatiques, modifiant notre relation au monde, mais de manière consciente : ces discours sont théorisés et validés, jusqu'à un nouveau paradigme, qui abolit le précédent

L'épistémè est une structure inconsciente, profonde, basée sur des jeux de pouvoir qui se cachent derrière le discours. Ce n'est pas seulement une vision du monde ni un stade du progrès des sciences.

C'est ce qui unit à une époque donnée.

◇ Erreur : le progrès technique et la disparition de l'obscurantisme amèneront à la vérité

↳ un rapport de forces rend possibles certains discours

L'épistémè ne rend pas compte d'un "progrès" mais précise un champ/cadre où un discours devient possible (à dire et à entendre) : le discours prend sens à un moment donné²

Il en va de même pour les sens ou le goût : il n'y a pas de regard neutre³

Même le sens que je donne à ma propre existence est déterminé par l'épistémè.

Il est impossible de prévoir une épistémè future < je ne peux savoir ce que je n'entends pas.

L'épistémè nouvelle n'empêche pas les désaccords, il y a seulement unité sur la pertinence de l'existence de la question (champ de discours possibles)

= l'épistémè ne pose pas la question de la légitimité du discours mais de sa possibilité.

La nature en elle-même n'a pas de sens : elle prend sens dans une épistémè donnée

↳ la culture définit la nature

◇ Ma propre parole m'échappe

↳ règles anonymes extérieures à ma conscience

Je ne suis pas libre de ma parole < elle est conditionnée par l'épistémè.

Je peux reproduire, sans m'en rendre compte, des discours oppressifs

⇔ il faut faire apparaître l'épistémè pour révéler les jeux de pouvoir

= je me libère en me rendant compte que je ne suis pas libre

¹ Thomas Kuhn, 1922-1996, USA, φ et historien des sciences, *La structure des révolutions scientifiques*, 1962;
Voir la vidéo : Et si on changeait de paradigme? <http://www.uoh.fr/front/notice?id=045878ec-bc4b-4490-82a6-d74f1c556aa7>

² Ex. : la parole "libérée" des femmes aujourd'hui

³ Cf. la notion d'intentionnalité en phénoménologie

III. Le doublet empirico transcendantal

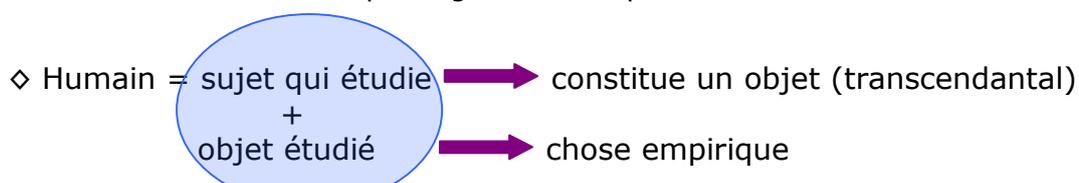
- ◇ Renaissance : ressemblance¹
Age classique : représentation, ordre, différence
Epoque contemporaine : étude de l'homme par l'homme

Au XVI^e siècle, en Europe, on est dans une épistémè de la similitude : l'homme étudie la nature sous l'angle de la ressemblance²

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, on s'attache à l'identité, à l'ordre, au classement (Descartes, Linné, Buffon,...) : il s'agit de valoriser les différences, les classifications, l'analyse. Dans notre épistémè actuelle, cela ne va pas de soi : nous sommes plus sensibles aux interactions...

Depuis le XIX^e siècle, l'accent est mis sur l'humain, qui devient un objet de la science (càd observé) ; auparavant, il était réfléchi au travers de la ϕ , de la morale ou de la politique
⇒ développement des sciences humaines et sociales.

⇒ transformation du paradigme et de l'épistémè = sortie du sommeil anthropologique³



- l'homme étudie l'homme ⇒ sujet et objet sont le même objet
⇒ disparition de la distance qui garantit l'objectivité (juge et partie !)

Ce que je dis sur l'homme va aller dans le sens de ce que je veux
⇒ jeux de pouvoir, en particulier sur les questions de norme, déviance, folie, perversion, délinquance,...

⇒ l'homme est-il bien placé pour parler de la folie humaine (celui qui observe [le médecin e.a.] a toujours un regard supérieur à celui qui est observé)



- ◇ Asservissement de l'homme à son propre regard⁴

- ↳ discours pour fonder l'homme normal – anormal, sain – déviant, rentable – inutile, ...
- ↳ permet la création de procédures disciplinaires

On ne se rend pas compte qu'en "décrivant", "observant", "étudiant", on produit en fait ce qu'on décrit/observe/étudie et qu'on organise des rapports de pouvoir

Ex. : on "étudie" le burnout parce que cela coûte cher à la société, il faut résoudre un problème économique et pas un problème de mal-être

= alibi, illusion d'objectivité neutre (< scientifique), mais en fait orientation et manipulation⁵.

Annexe – Epistémè

¹ Voir page suivante, des exemples de ces 3 étapes

² Voir *supra*, p. 41, la théorie des signatures

³ Cf. Kant, la sortie du sommeil dogmatique

⁴ Voir la vidéo *Les mots et les choses*, INA 1966 : <https://www.youtube.com/watch?v=hem1er1VJUQ>, < min. 7 :

" l'humanisme naît au XIX^e siècle; l'existentialisme en est l'émanation ; mais on ne découvre pas l'homme : on découvre des systèmes de pensée, càd des épistémès."

⁵ Ex.: capture du désir dans une perspective de marketing

- Renaissance, ressemblance

Arcimboldo (1526 – 1593)



Vertumne

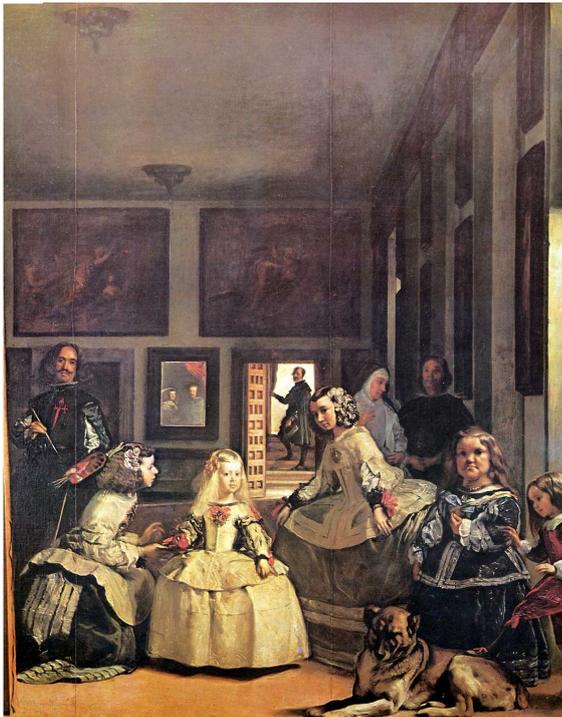
Vers 1590, Suède

Avec ce tableau, l'oeuvre d'Arcimboldo à la gloire de Rodolphe II et des Habsbourg atteint son apogée.

Il représente un souverain, de face, sous les traits du dieu Vertumne, dieu de la végétation et de la métamorphose chez les Romains.

L'effigie de Rodolphe est composée de fruits et de légumes qui évoquent les quatre saisons.

Les plantes de l'année sont rassemblées pour célébrer l'empereur qui règne sur elles tel le dieu Vertumne.



Diego Velázquez, Les Ménines, 1657
318x276cm. Musée du Prado, Madrid

Age classique, représentation, ordre, différence

Velasquez (1599 – 1660)

Les Ménines (1657, *Las meninas*, les demoiselles de compagnie)

Le tableau représente Velasquez (à gauche) peignant le roi Philippe IV et sa femme (en ébauche dans le cadre à l'arrière-plan) ; le personnage central est l'infante entourée de ses dames de compagnie

Pour Foucault, c'est le tableau par excellence de la représentation : les personnages nous regardent; nous ne voyons pas le tableau du peintre, qui se représente lui-même ; ...

Foucault y voit le génie de Velasquez, qui peint l'épistémè de son temps (la distance, la représentation). Déjà le titre élude le personnage principal : l'infante ? le couple royal ? ou le peintre lui-même ?

- Epoque contemporaine, le doublet empirico-transcendantal

Caspar David Friedrich (1774 – 1840)

Le Voyageur contemplant une mer de nuages (1818)

Le sujet du tableau, ce sont les pensées et les émotions du personnage : abîme de l'existence, solitude, ... qu'est-ce que l'homme ?



Chapitre 2 *L'histoire de la sexualité*¹

I. La sexualité comme objet de science

◇ Développement des discours scientifiques sur le sexe

↳ recherches quantitatives, causales → décortiquer, rendre visible
médecine – hygiène – psychanalyse – éducation – justice – médias

C'est nouveau et particulier de traiter de manière rationnelle qqch qui ne l'est pas (avant, tabou)
: un discours médical, scientifique déplace la sexualité sur des objets de substitution (le sexe comme remède à l'hypertension !)

◇ Ambivalence ↔ indulgence → diminution des sanctions
domination par le contrôle des déviances

prérence curieuse

Jusqu'au XIX^e siècle, la sexualité est vue sous l'angle de la morale, donc passible de sanctions (justice, religion)

Depuis le XIX^e siècle, la sexualité est encadrée par la médecine, la pédagogie : on y voit des déviances, une pathologie à soigner = suspect !!

>> contrôle des corps au nom de la santé (bio-pouvoir)

II. Un bio-pouvoir investit les corps²

◇ Le pouvoir * intensifie des moments
* se focalise sur des régions du corps
* clarifie et solidifie des comportements

Ex. : pour Freud, la masturbation féminine virilise la femme, l'orgasme clitoridien³ est un signe d'immaturation : sous couvert d'un discours prétendument neutre (scientifique), il affirme la supériorité de l'homme

la puberté peut être vue comme naturelle mais notre culture, depuis le XIX^e siècle, y a ajouté l'adolescence (comportement de crises), et même la pré-adolescence (9-11 ans), prolongée de la post-adolescence (Tanguy, > 25 ans)



¹ Ouvrage en 3 volumes : *La volonté de savoir* (1976), *L'usage des plaisirs* (1984), *Le souci de soi* (1984)

² Voir en annexe, texte 17, 1, col. 1

³ Voir Jean-Claude Picard, *La fabuleuse histoire du clitoris*, 2013 : pour Hippocrate, le clitoris est "le serviteur qui invite les hôtes"; jusqu'au XVII^e siècle, il aide à la procréation ; déclaré inutile au XIX^e siècle, il est combattu (voir Van Beneden, qui estime le plaisir féminin inutile), et parfois excisé (>> XX^e siècle, aussi en Europe) parce qu'on l'estime responsable de l'épilepsie et de l'hystérie

◇ Le bio-pouvoir s'exerce sur les corps

↳ ex.: hystérie

Au XIXe siècle, on assiste à une pandémie d'hystérie au Royaume-Uni : 50% des femmes en souffrent ; l'utérus est comme capricieux : il peut devenir volumineux et étouffer les autres organes ; si une femme a des désirs, si elle pleure ou se met en colère, c'est qu'elle est victime de son utérus. De même si elle est déprimée (par une vie monotone au foyer ?) ou frustrée : elle est hystérique >> la femme "hystérique" devient l'anti-modèle de l'épouse parfaite (heureuse, sage, discrète, maternelle).

Le remède ? L'ablation de l'utérus. Mais depuis 1860, on voit apparaître des appareils pour soulager l'hystérie par stimulation : le vibromasseur (à usage uniquement médical !) C'est seulement depuis 1950 qu'il est vu sous l'angle du plaisir et de la frustration.



La suspicion d'hystérie permet un contrôle des comportements : une femme hystérique est discréditée



Autre exemple : les exigences de la mode (le corset, le lifting, la chirurgie esthétique, ea)

III. Des sexualités multiples révélées au grand jour

◇ Société de la perversion éclatante

↳ intensification par des procédures de pouvoir

Pour Freud, l'enfant est un pervers polymorphe ; la psychanalyse érotise le pouvoir/la relation thérapeutique \iff vigilance ; la psychanalyse est vue comme la quintessence du doublet empirico-transcendantal, symbolisé par l'aveu.

L'interdit est vécu comme sulfureux et excitant ; autrefois l'interdit portait (par exemple) sur la sexualité hors mariage ; aujourd'hui, on a ôté le côté excitant de l'intime \iff confusion entre interdit et malsain¹ < attrait de l'interdit (= perversion)

◇ En Occident, la science est le seul discours possible sur le sexe

↳ + dimension économique du malaise sexuel
consultations, médicaments², prostitution, pornographie

Il s'agit d'injonctions économiques : il y a un intérêt économique à ce que nous ne soyons pas en paix avec notre sexualité³

◇ Peu de savoirs orientés vers le plaisir, la sculpture de soi

Il n'y a pas de discours pour développer le plaisir, mais des analyses fouillées des perversions \iff souci d'être normal plutôt que d'être heureux.

¹ Ex. : la pédopornographie, et les émissions TV qui la dénoncent

² Ex. : le Viagra a certes aidé, mais il a aussi créé des frustrations (< nécessité de performances); idem pour la chirurgie esthétique,...

³ Ex. : vente de cravaches après le film "50 nuances de Grey"

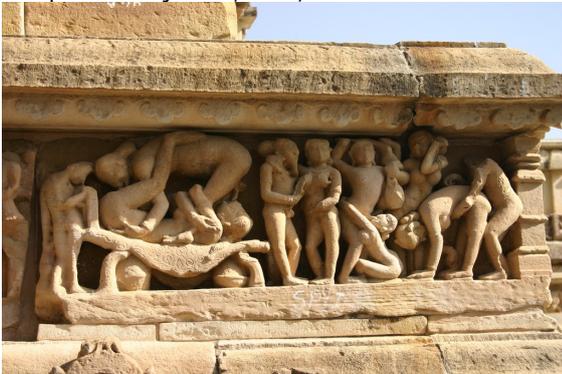
IV. L'art érotique contre la science de la sexualité

◇ Ars erotica : le plaisir est l'expérience centrale
la vérité est extraite du plaisir

↳ mystère : ésotérisme – initiation – sculpture de soi → excitation



Temple de Khajuraho, Inde, XI^e siècle



Miyagawa Issho, *Rendez-vous entre un homme et un adolescent*, vers 1750

Tradition du wakashudo (voie des éphèbes) : le jeune est initié, "éveillé", par un plus âgé à une pratique homosexuelle (= culture et pas nature)

La sexualité est culturelle (≠reproduction, naturelle)
(>< Occident : il y a une vérité du désir [untel est homosexuel])

Intérêt du secret (>< la société occidentale de l'aveu):
la pudeur a qqch d'excitant

La sexualité est un style de vie ⇔ apprentissage
⇔ initiation ; c'est l'objectif du *Kamasutra* (Inde, VI^e – VII^e S) "les aphorismes du plaisir" : conseils pour bien mener sa vie.

C'est le rôle aussi des "shunga", gravures érotiques japonaises (XVII^e – XVIII^e S) : ce sont des guides dans l'initiation, elles sont offertes comme porte-bonheur.

C'est une manière d'atteindre un plus-être, une voie de la sagesse.



Utamaro, *Prélude au désir*, 1799



Hokusai, *La grande vague*, 1830



Hokusai, *Le rêve de la femme du pêcheur*, 1814

◇ Scientia sexualis : axe normal – anormal
permis – interdit
sain – déviant

◇ Epistémè de l'aveu → il produit du vrai¹

L'aveu est exigé en justice, en médecine (avouer sa maladie), en pédagogie (se dénoncer devant la classe), dans le couple ("nous, on n'a pas de secret"), en politique (transparence)

L'aveu est une preuve d'authenticité

◇ Le bio-pouvoir force à l'aveu → pour exercer un contrôle

Il y a aussi une incitation sociale à l'aveu ("tu seras libéré, soulagé") < secret = suspect

Or, pour Foucault, tout révéler/avouer épuise le désir

l'aveu enferme (= étiquette)

V. Enfermement dans la vérité de notre propre désir

◇ Asservissement du sujet par lui-même

↳ valorisation du désir particulier individuel
du sujet libre vivant selon sa propre loi

↳ illusion de liberté car pas de place pour la nouveauté

La "vérité" du désir enferme dans une illusion de liberté : mon moi (ma sexualité, ea) n'est pas donné une fois pour toutes, mais il est à construire, il n'y a pas un moi naturel qui devrait être "révélé"

◇ S'affranchir du sujet moderne → le soi comme œuvre à construire

Michel Foucault décortique notre épistémè et montre comment s'en libérer (>< aveu, diagnostic, étiquettes)

Le sujet occidental moderne (la vérité de mon être) est en fait une construction, il est à construire

¹ Voir en annexe, texte 17, 2, col. 2

Chapitre 3 *Histoire de la folie à l'âge classique*¹

I. Le sort réservé au fou évolue au cours de l'histoire

◇ Renaissance : le fou est de passage

Si le fou est gênant, on l'exclut, on le fait partir

◇ Age classique : exclusion + naissance de l'enfermement

Depuis le XVII^e siècle, on enferme les fous (1676, fondation de l'Hôpital de Paris)

On sépare du reste de la population tous les indésirables : libertins, provocateurs, malades mentaux, vagabonds, hérétiques, oisifs, criminels.

Foucault y voit l'accomplissement de la raison (Descartes, c'est la raison qui définit l'homme)

⇒ le fou est aliéné (hors de la raison), il faut l'écartier < la déraison est contagieuse

◇ Fin du XVIII^e siècle : médicalisation – déresponsabilisation

➡ il faut remettre en question les discours sur la folie

Le discours moralisateur prévaut ⇒ le discours pénal s'efface au profit d'un discours médical (folie = anormalité, déviance)

⇒ on libère les mendiants, les libertins, les vagabonds

on soigne les fous en les enfermant (hôpitaux, camisoles, lobotomies, électrochocs...)

~ exorcisme : il faut faire sortir le mal du corps

➡ déresponsabilisation², dépossession de la liberté

Mais quand on médicalise un problème, on s'empêche de le penser autrement... Et pourtant, la folie est aussi source de création

Peut-on parler rationnellement³ de la folie ?

Michel Foucault : La psychiatrie, c'est le monologue de la raison sur la folie

Dostoïevski : Ce n'est pas en enfermant son voisin qu'on se convainc de son bon sens

¹ *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961 ; premier ouvrage majeur de Foucault

² Ex. Louis Althusser (φ français, 1918-1990) *L'avenir dure longtemps*, 1992; suite à l'assassinat de sa femme (1980), il est déclaré irresponsable ⇒ sa parole n'existe plus ! Il se vit comme asservi à la parole médicale

³ Voir l'expérience menée par David Rosenhan en 1973 (https://fr.wikipedia.org/wiki/Exp%C3%A9rience_de_Rosenhan) : les psychiatres n'ont pu détecter de faux schizophrènes (prétendant avoir des hallucinations auditives) et les ont internés pendant plusieurs jours/semaines... ⇒ le diagnostic médical est arbitraire

II. Tradition des philosophes du soupçon¹

 poser la question des limites de l'homme
déconstruire les illusions

- ◇ Marx : soupçon sur la société – rapports de force
- Nietzsche : soupçon sur la morale et la métaphysique
- Freud : soupçon sur la conscience

Marx met en cause la superstructure, reflet des inégalités liées à l'infrastructure ;
Nietzsche soupçonne l'origine des valeurs morales (passions tristes, crainte des arrière-mondes,
véhicule de vérités inavouables)
Freud dévoile comment l'éducation et la "conscience" occultent la dynamique du désir

- ◇ Foucault : soupçon sur l'épistémè

 pour dynamiser les pratiques culturelles
pour débusquer les dominations

Ex. : Comment départager un attentat commis par un islamiste ou par un déséquilibré ?
Quel critère pour séparer ce qui relève de la politique ou de la santé ?
Est-ce pertinent d'opposer islam et folie ?

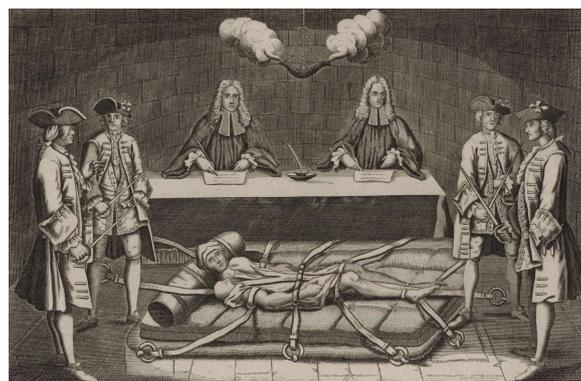
Pour Foucault, le travail de l'intellectuel n'est pas d'énoncer la norme mais de la dénoncer.
Tout discours voulant définir la nature humaine permet en fait une normalisation, donc un
contrôle \implies toujours le questionner.

¹ L'expression vient du ϕ français Paul Ricœur (1913-2005), *Nietzsche, Marx, Freud, maîtres du soupçon*
soupçon, ici : mise en cause de ce qui semble aller de soi (intérêts cachés, vérités inavouables)

Chapitre 4 *Surveiller et punir*¹

I. Du supplice à l'enfermement

- ◇ Supplice de Damiens² : démonstration directe du pouvoir visible qui doit impressionner
Le supplice est la manifestation de la culpabilité (symbolique forte)



- ◇ Au XIX^e siècle, l'autorité change de forme pour des raisons économiques et politiques
 - * procès visible + enfermement caché
 - * apparition de la prison
 - * peine pour réaffirmer la loi

On ne détourne plus du crime par l'exhibition de la peine mais par la certitude d'être puni (médiatisation du procès) \implies la peine (privation de liberté) réaffirme la loi

Valorisation de l'aveu et de la culpabilisation : on attaque l'âme plutôt que le corps

Cela répond aussi à des soucis économiques : le pouvoir doit gérer des masses de gens avec peu de moyens \implies recherche d'un moindre coût

- ◇ Institutions disciplinaires³ : * séparation, coordination, contrôle des tâches et gestion du temps
 - * le panoptique sert de modèle

Panoptique (ex. Bentham) : type d'architecture carcérale où un seul individu peut tout surveiller sans être vu
 \implies contrôle permanent
tous sont potentiellement vus, surveillés

La prison n'est qu'une institution disciplinaire normative parmi d'autres : caméras de surveillance, radars, pointeuse dans les usines
= moyen peu coûteux d'enfermement

Omniprésence/omniscience invisible
 \implies il n'est même plus nécessaire de surveiller

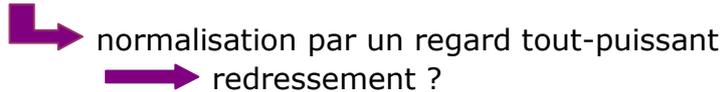


¹ *Surveiller et punir*, 1975
voir en annexe, texte 18

² Damiens avait tenté d'assassiner Louis XV

³ voir texte 18, §4

◇ Génère l'obéissance avec un pouvoir invisible



Intériorisation du pouvoir et de la domination ; dans un premier temps, seul l'aspect sécurité est apprécié ; l'aspect aliénant n'est pas perçu (ex. : le GSM "pour surveiller les enfants" !)

Regard tout-puissant, comme celui de Dieu au Moyen Age : le nouveau dieu, c'est la technologie moderne : toutes sortes de techniques produisent aujourd'hui de la norme¹

II. L'échec de la prison

◇ Favorise la délinquance, le suicide, la toxicomanie, l'esprit de vengeance, ...

Dès sa création, on admet qu'elle aggrave la délinquance... Aujourd'hui, on peut y ajouter la radicalisation

◇ Son but est atteint car :

- * laisse dans l'ombre certaines injustices
- * acceptation de la surveillance, contrôle par la population
- * légitime le pouvoir
- * calme les résistances

Le but est atteint parce qu'il n'est pas celui qui est affiché !

Que punit aujourd'hui la prison : essentiellement des faits de vol, trafic, cambriolage (+ drogues), càd des délits liés à la propriété privée.

Que ne punit pas/peu la prison : le détournement d'argent, la "criminalité en col blanc"...

Le but n'est donc pas de protéger les populations, mais de produire de la norme.

Le fait criminel légitime la surveillance² : production de norme par la surveillance, avec l'accord des surveillés.

Michel Foucault étudie des figures "à la limite" (le "fou", le "déviant",...) qui révèlent l'épistémè d'une époque, et donc le caractère arbitraire d'une société.

¹ voir les algorithmes des moteurs de recherche

² voir l'importance des "faits divers", suscitant la peur, donc légitimant la surveillance

Texte 1, Emmanuel Kant¹, *Logique*, 1800

trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p. 25-26

Les quatre questions fondatrices de la philosophie

§1 Le domaine de la philosophie se ramène aux questions suivantes :

- 1) Que puis-je savoir ?
- 2) Que dois-je faire ?
- 3) Que m'est-il permis d'espérer ?
- 4) Qu'est-ce que l'homme ?

A la première question répond la *métaphysique*, à la seconde la *morale*, à la troisième la *religion*, à la quatrième l'*anthropologie*. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'*anthropologie*, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière.

§2 Car sans connaissances on ne deviendra jamais philosophe, mais jamais non plus les connaissances ne suffiront à faire un philosophe, si ne vient s'y ajouter une harmonisation convenable de tous les savoirs et de toutes les habiletés jointes à l'intelligence de leur accord avec les buts les plus élevés de la raison humaine.

De façon générale, nul ne peut se nommer philosophe s'il ne peut philosopher. Mais on n'apprend à philosopher que par l'exercice et par l'usage qu'on fait soi-même de sa propre raison.

§3 Comment la philosophie se pourrait-elle, même à proprement parler, apprendre ? En philosophie, chaque penseur bâtit son œuvre pour ainsi dire sur les ruines d'une autre; mais jamais aucune n'est parvenue à devenir inébranlable en toutes ses parties. De là vient qu'on ne peut apprendre à fond la philosophie, puisqu'elle *n'existe pas encore*. Mais à supposer même qu'il en existât une effectivement, nul de ceux qui l'apprendraient, ne pourrait se dire philosophe, car la connaissance qu'il en aurait demeurerait *subjectivement historique*.

§4 Il en va autrement en mathématiques. Cette science (connaissance) peut, dans une certaine mesure, être apprise; car ici, les preuves sont tellement évidentes que chacun peut en être convaincu; et en outre, en raison de son évidence, elle peut être retenue comme une *doctrine certaine et stable*.

Celui qui veut apprendre à philosopher doit, au contraire, considérer tous les systèmes de philosophie uniquement comme une *histoire de l'usage de la raison* et comme des objets d'exercice de son talent philosophique.

§5 Car la science n'a de réelle valeur intrinsèque que comme *instrument de sagesse*. Mais à ce titre, elle lui est à ce point indispensable qu'on pourrait dire que la sagesse sans la science n'est que l'esquisse d'une perfection à laquelle nous n'atteindrons jamais.

Celui qui hait la science mais qui aime d'autant plus la sagesse s'appelle un *misologue*. La misologie naît ordinairement d'un manque de connaissance scientifique à laquelle se mêle une certaine sorte de vanité. Il arrive cependant parfois que certains tombent dans l'erreur de la misologie, qui ont commencé par pratiquer la science avec beaucoup d'ardeur et de succès mais qui n'ont finalement trouvé dans leur savoir aucun contentement.

§6 La philosophie est l'unique science qui sache nous procurer cette satisfaction intime, car elle referme, pour ainsi dire, le cercle scientifique et procure enfin aux sciences ordre et organisation.

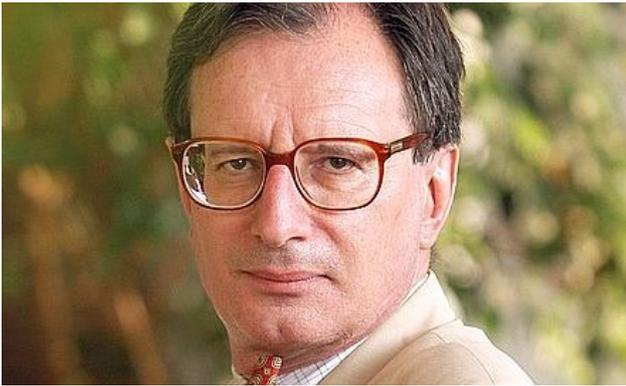


Logique, (1800) trad. de Guillermit,
Paris, Vrin, 1966, p. 25-26



¹ Kant 1724-1804

Texte 2 Jean-Luc Marion *Le phénomène érotique (extraits)*, 2003



La philosophie ne dit aujourd'hui plus rien de l'amour, ou si peu. Mieux vaut d'ailleurs ce silence, tant, quand elle se risque à en parler, elle le maltraite ou le trahit. On douterait presque que les philosophes l'éprouvent, si l'on ne devinait plutôt qu'ils craignent d'en rien dire. Avec raison, car ils savent, mieux que quiconque, que nous n'avons plus les mots pour le dire, ni les concepts pour le penser, ni les forces pour le célébrer.

(Le ϕ est nul pour parler d'amour, or ϕ = amour)

Les philosophes l'ont de fait laissé à l'abandon, destitué du concept et finalement rejeté dans ses marges obscures et inquiètes de leur raison suffisante — avec le refoulé, le non-dit et l'inavouable. Sans doute d'autres discours prétendent relever cette déshérence et, à leur manière, y parviennent parfois. La poésie peut me dire ce que j'expérimente sans savoir l'articuler et me libère ainsi de mon aphasie érotique — elle ne me fera pourtant jamais comprendre l'amour en son concept. Le roman parvient à rompre l'autisme de mes crises amoureuses, parce qu'il les réinscrit dans une narrativité sociable, plurielle, publique — mais il ne m'explique pas ce qui m'arrive, réellement, à moi. La théologie, elle, sait ce dont il s'agit; mais elle le sait trop bien pour toujours éviter de m'imposer une interprétation si directe par la Passion, qu'elle annule mes passions — sans prendre le temps de rendre justice à leur phénoménalité, ni donner un sens à leur immanence. La psychanalyse peut résister à ces hâtes et sait demeurer parmi mes vécus de conscience et surtout d'inconscience — mais précisément pour mieux constater que je souffre d'un défaut des mots pour les dire, voire qu'elle-même manque des concepts pour les penser.

De ces efforts défaits, il résulte que le tout-venant, autrement dit tous ceux qui aiment sans bien savoir ce que l'amour veut dire, ni ce qu'il leur veut, ni surtout comment lui survivre — vous et moi le premier — se croit condamné aux pires trompe-la-faim : le sentimentalisme en fait désespéré de la prose populaire, la pornographie frustrée de l'industrie des idoles (presse people) ou l'idéologie informe de l'épanouissement individuel (individualisme, narcissisme), cette asphyxie vantarde. Ainsi la philosophie se tait et, dans ce silence, l'amour s'efface.

Une telle désertion de la question de l'amour par le concept devrait scandaliser, d'autant plus que la philosophie tient son origine de l'amour même et de lui seul, «ce grand dieu». Rien que son nom l'atteste — «amour de la sagesse». Comment doit-on l'entendre? L'acception la plus reçue — il faut rechercher la sagesse qu'on ne possède pas encore, précisément parce qu'elle échappe — n'aboutit qu'à une banalité, un truisme. Mais elle en masque de fait une autre, plus radicale : la philosophie se définit comme l'«amour de la sagesse», parce qu'elle doit en effet commencer par aimer avant de prétendre savoir. Pour parvenir à comprendre, il faut d'abord le désirer; autrement dit, s'étonner de ne pas comprendre (et cet étonnement aussi offre un commencement à la sagesse); ou encore souffrir de ne pas comprendre, voire craindre de ne pas comprendre (et cette crainte encore ouvre à la sagesse). La philosophie ne comprend qu'à la mesure où elle aime — j'aime comprendre, donc j'aime pour comprendre. Et non pas, comme on préférerait le croire, je finis par comprendre assez pour me dispenser à jamais d'aimer.

Il ne va pas du tout de soi, aussi paradoxal que cela nous paraisse aujourd'hui, que la philosophie ait d'abord et surtout affaire avec la science, comme si le projet de savoir s'imposait de lui-même, sans autre médiation ni présupposé. Il se pourrait, au contraire, que pour atteindre la vérité, il faille, dans tous les cas, d'abord la désirer, donc l'aimer¹. Et l'expérience contemporaine de l'idéologie, ce savoir qui sacrifie tout au pouvoir, nous a démontré dans les faits que l'homme n'aime pas spontanément la vérité et qu'il la sacrifie souvent au mensonge, pourvu que ce mensonge lui assure la puissance. A mesure que la philosophie cesse de se comprendre d'abord comme un amour et à partir de lui, à mesure qu'elle revendique immédiatement un savoir et qu'elle le thésaurise, non seulement elle contredit sa détermination originelle, mais elle fuit la

¹ Critique de la ϕ comme projet de savoir (= science des objets); *contra*: il faut d'abord désirer, aimer savoir, aimer la vérité

vérité, qu'elle échange contre la science des objets — ce plat de lentilles. On sait que peu à peu, dans une évolution obstinée, puis accélérée et irrépessible, la philosophie a fini par renoncer à son premier nom, «amour de la sagesse», pour celui de métaphysique, aussi tard venu (au milieu du Moyen-Âge) que d'emblée problématique (à l'Âge Classique). [...] La philosophie n'aime pas l'amour, qui lui rappelle son origine et sa dignité, son impuissance et leur divorce. Elle le passe donc sous silence, quand elle ne le hait pas franchement.

«Amour»? Cela sonne comme le mot le plus prostitué — à strictement parler le mot de la prostitution; d'ailleurs, nous en reprenons spontanément le lexique : on le «fait» comme on fait la guerre ou des affaires, et il ne s'agit plus que de déterminer avec quels «partenaires», à quel prix, pour quel profit, à quel rythme et combien de temps on le «fait». Quant à le dire, le penser ou le célébrer — silence dans les rangs. Un silence saturé d'une douleur, qui perce sous le bavardage politique, économique et médical qui l'étouffe en voulant nous rassurer. Dans ce grand cimetière érotique, l'air manque, dont les vibrations laisseraient résonner une seule parole. Déclarer «je t'aime» sonne, dans le meilleur des cas, comme une obscénité ou une dérision, au point que, dans la bonne société, celle des instruits, plus personne n'ose *sérieusement* proférer un tel non-sens.

D'abord, on affaiblit et compromet tout concept de l'amour, sitôt que l'on s'autorise d'en distinguer à l'envi des acceptions divergentes, voire irréconciliables; par exemple, en opposant d'emblée, comme une évidence indiscutable, l'amour et la charité, le désir supposé possessif et la bienveillance supposée gratuite, l'amour rationnel (de la loi morale) et la passion irrationnelle. Un concept sérieux de l'amour se signale en principe par son unité, ou plutôt par sa puissance à maintenir ensemble des significations que la pensée non érotique découpe, étire et déchire à la mesure de ses préjugés. Tout l'effort consiste à maintenir indivise aussi longtemps que possible l'unique tunique de l'amour. La recherche se déploiera donc, autant que nous le pourrons, sans qu'à aucun moment les analyses fassent choisir un pôle plutôt qu'un autre (la différence sexuelle plutôt que l'affection filiale, l'humain plutôt que Dieu). Univoque l'amour ne se dit qu'en un *sens unique*.

Enfin un concept de l'amour doit atteindre l'expérience des phénomènes érotiques à partir d'eux-mêmes, sans les inscrire d'emblée et de force dans un horizon qui leur reste étranger. Or la philosophie, en particulier dans sa figure métaphysique, considère la question d'être ou de n'être pas, ou bien la question qui demande ce qu'est l'étant, comme la première et la dernière; dans cet horizon, la question de savoir si l'on m'aime ou si j'aime ne reçoit évidemment qu'une attention dérivée, au mieux; et l'on y présuppose que pour aimer ou se faire aimer, il faut d'abord être.

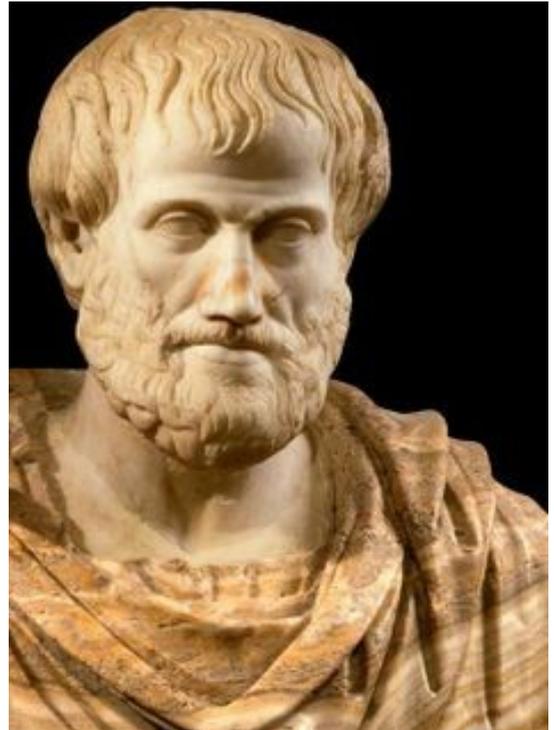
Mais la moindre expérience du phénomène érotique atteste le contraire — je peux parfaitement aimer ce qui n'est pas ou n'est plus, comme je peux aussi me faire aimer par ce qui n'est plus, pas encore ou dont l'être reste indécidé; et réciproquement, qu'un étant soit certainement ne le qualifie pas plus pour que je l'aime ou qu'il m'aime, que l'incertitude de son être ne me le rend érotiquement indifférent. La recherche doit donc décrire le phénomène érotique dans son horizon propre — celui d'un *amour sans l'être*.



Texte 3 Aristote, *Politique* (extraits), IV^{ème} siècle avant J.-C.

Ces deux premières associations, du maître et de l'esclave, de l'époux et de la femme, sont les bases de la famille; et Hésiode (VIII^e S BC) l'a fort bien dit dans ce vers : « La maison, puis la femme, et le bœuf laboureur » car le pauvre n'a pas d'autre esclave que le bœuf. Ainsi donc l'association naturelle de tous les instants, c'est la famille.

L'association première de plusieurs familles, mais formée en vue de rapports qui ne sont plus quotidiens, c'est le village, qu'on pourrait bien justement nommer une colonie naturelle de la famille. L'association de plusieurs villages forme un État complet, arrivé, l'on peut dire, à ce point de se suffire absolument à lui-même, né d'abord des besoins de la vie, et subsistant parce qu'il les satisfait tous. De là cette conclusion évidente, que l'État est un fait de nature, que naturellement l'homme est un être sociable, et que celui qui reste sauvage par organisation, et non par l'effet du hasard, est certainement, ou un être dégradé, ou un être supérieur à l'espèce humaine.



Le même rapport se retrouve entre l'homme et les autres animaux. D'une part les animaux domestiques sont d'une nature meilleure que les animaux sauvages, d'autre part, le meilleur pour tous est d'être gouvernés par l'homme car ils y trouvent leur sauvegarde. De même, le rapport entre mâle et femelle est par nature un rapport entre plus fort et plus faible, c'est-à-dire entre commandant et commandé¹. Il en est nécessairement de même chez tous les hommes. Ceux qui sont aussi éloignés des hommes libres que le corps l'est de l'âme, ou la bête de l'homme (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps, et dont c'est le meilleur parti qu'on puisse tirer), ceux-là sont par nature des esclaves; et pour eux, être commandés par un maître est une bonne chose, si ce que nous avons dit plus haut est vrai.

Est en effet **esclave par nature** celui qui est destiné à être à un autre (et c'est pourquoi il est à un autre) et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même. Quant aux autres animaux, ils ne perçoivent même pas la raison², mais sont asservis à leurs impressions. Mais dans l'utilisation, il y a peu de différences : l'aide physique en vue d'accomplir les tâches nécessaires, on la demande aux deux, esclaves et animaux domestiques.

C'est la nature qui, par des vues de conservation, a créé certains êtres pour commander, et d'autres pour obéir. C'est elle qui a voulu que l'être doué de raison et de prévoyance commandât en maître ; de même encore que la nature a voulu que l'être capable par ses facultés corporelles d'exécuter des ordres, obéît en esclave; et c'est par là que l'intérêt du maître et celui de l'esclave s'identifient.

La nature a donc déterminé la condition spéciale de la femme et de l'esclave. C'est que la nature n'est pas mesquine comme nos ouvriers. Elle ne fait rien qui ressemble à leurs couteaux³ de Delphes. Chez elle, un être n'a qu'une destination, parce que les instruments sont d'autant plus parfaits, qu'ils servent non à plusieurs usages, mais à un seul. Chez les Barbares, la femme et l'esclave sont des êtres de même ordre. La raison en est simple : la nature, parmi eux, n'a point fait d'être pour commander⁴.

1 Argument : l'animal le plus développé est l'animal domestique parce qu'il est le plus utile à l'homme

il a la chance d'être sauvegardé par l'homme, dont la domination est donc juste: tout le monde est gagnant

Il en va de même pour le rapport mâle/femelle (domination/protection = win/win)

2 La raison est donnée par la nature; la hiérarchie "animal domestique > esclave" est sans rupture

3 couteau de Delphes : couteau multi-usages, ~ canif suisse. Les êtres, par nature, n'ont qu'un usage (chacun a/à sa place)

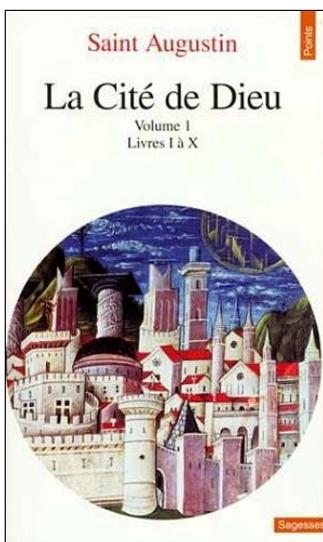
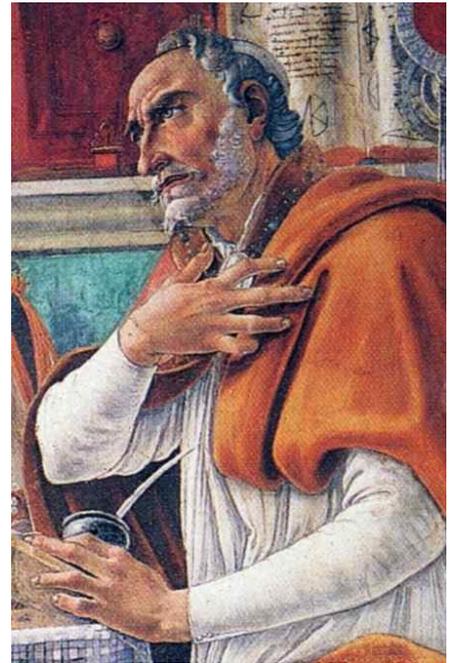
4 = mentalité hellénocentriste : les Barbares sont inférieurs par nature \implies c'est bien de les asservir puisqu'ils sont incapables de se gouverner eux-mêmes

Texte 4 **Augustin, *La Cité de Dieu* (extraits), V^{ème} siècle.**

L'Écriture appelle ennemis de Dieu ceux qui s'opposent à son empire, non par leur nature, mais par leurs vices; or, ce n'est point à Dieu qu'ils nuisent, mais à eux-mêmes. Car ils sont ses ennemis par la volonté de lui résister, non par le pouvoir d'y réussir. Dieu, en effet, est immuable et par conséquent inaccessible à toute dégradation. Ainsi donc le vice qui fait qu'on résiste à Dieu est un mal, non pour Dieu, mais pour ceux qu'on appelle ses ennemis. Et pourquoi cela, sinon parce que ce vice corrompt en eux un bien, savoir le bien de leur nature?

Ce n'est donc pas la nature, mais le vice qui est contraire à Dieu. Ce qui est mal, en effet, est contraire au bien. Or, qui niera que Dieu ne soit le souverain bien? Le vice est donc contraire à Dieu, comme le mal au bien. Cette nature, que le vice a corrompue, est aussi un bien sans doute¹, et, par conséquent, le vice est absolument contraire à ce bien; mais voici la différence: s'il est contraire à Dieu, c'est seulement comme mal, tandis qu'il est contraire doublement à la nature corrompue, comme mal et comme chose nuisible.

L'Écriture pourrait s'imaginer que les Épicuriens et les autres philosophes sensualistes, et tous ceux qui, sans faire profession de philosophie, ne connaissent et n'aiment que les plaisirs des sens, sont les seuls qui vivent selon la chair, parce qu'ils mettent le souverain bien de l'homme dans la volupté du corps, tandis que les Stoïciens, qui le mettent dans l'âme, vivent selon l'esprit; mais il n'en est point ainsi, et, dans le sens de l'Écriture, les uns et les autres vivent selon la chair.



Nous avons dit que tous les hommes sont partagés en deux cités différentes et contraires, parce que les uns vivent selon la chair, et les autres selon l'esprit; on peut aussi exprimer la même idée en disant que les uns vivent selon l'homme, et les autres selon Dieu. Saint Paul use même de cette expression dans son épître aux Corinthiens, quand il dit: «Puisqu'il y a encore des rivalités et des jalousies parmi vous, n'est-il pas visible que vous êtes charnels et que vous marchez encore selon l'homme?» C'est donc la même chose de marcher selon l'homme et d'être charnel, en prenant la chair, c'est-à-dire une partie de l'homme pour l'homme tout entier².

Il ne faut donc pas, lorsque nous péchons, accuser la chair en elle-même, et faire retomber ce reproche sur le Créateur, puisque la chair est bonne en son genre ; **ce qui n'est pas bon, c'est d'abandonner le Créateur pour vivre selon un bien créé**, soit qu'on veuille vivre selon la chair, ou selon l'âme, ou selon l'homme tout entier, qui est composé des deux ensemble.

1 On sent bien qu'il n'aime pas la nature, mais il ne peut pas le dire

2 Ce dualisme de l'anthropologie chrétienne s'oppose à l'humanisme

Textes 5 Michel de Montaigne, *Essais* (extraits), 1580-1592.

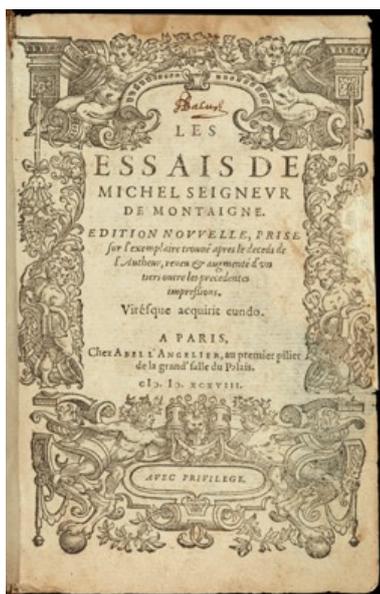
Extrait « traduit » en français moderne (1595)

Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation¹, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vrai, il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usages du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses².

Ils sont sauvages, de même que nous appelons sauvages les fruits que nature, de soi et de son progrès ordinaire, a produits: là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages³.. En ceux là sont vives et vigoureuses les vraies et plus utiles et naturelles vertus et propriétés, lesquelles nous avons abâtardies en ceux ci, et les avons seulement accommodées au plaisir de notre goût corrompu. Et si pourtant, la saveur même et délicatesse se trouve à notre goût excellente, à l'envi des nôtres, en divers fruits de ces contrées là sans culture. Ce n'est pas raison que l'art gagne le point d'honneur sur notre grande et puissante mère Nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions que nous l'avons du tout étouffée⁴..



Extrait en vieux français (texte original)



Pourquoy disons nous, que c'est à l'homme science et cognoissance, bastie par art et par discours, de discerner les choses utiles à son vivre, et au secours de ses maladies, de celles qui ne le sont pas, de cognoistre la force de la rubarbe et du polypode (fougère); et quand nous voyons les chevres de Candie (Crète), si elles ont receu un coup de traict, aller entre un million d'herbes choisir le dictame pour leur guerison, et la tortue quand elle a mangé de la vipere, chercher incontinent de l'origanum pour se purger, le dragon fourbir (nettoyer) et esclairer ses yeux avecques du fenail, les cigongnes se donner elles mesmes des clysteres (lavements) à tout de l'eau de marine, les elephans arracher non seulement de leur corps et de leurs compagnons, mais des corps aussi de leurs maistres (tesmoin celuy du Roy Porus qu'Alexandre deffit) les javelots et les dardz qu'on leur a ettez au combat, et les arracher si dextrement, que nous ne le sçaurions faire iavec si peu de douleur : pourquoy ne disons nous de mesmes, que c'est science et prudence ?

Car d'alleguer, pour les deprimer, que c'est par la seule instruction et maistrise de nature, qu'elles le sçavent, ce n'est pas leur oster le tiltre de science et de prudence : c'est la leur attribuer à plus forte raison qu'à nous, pour l'honneur d'une si certaine maistrise d'escole⁵.

1 cette nation : les Indiens d'Amérique

2 = condamnation de l'ethnocentrisme

3 Cf. Rousseau : le naturel est bon, corrompu par l'homme; la culture est violente, elle altère les bienfaits de la nature par sa démesure

4 = condamnation de notre action (culturelle) sur la nature

5 = nous avons besoin d'une école, à l'inverse des animaux qui connaissent par nature/grâce à la nature

Texte 6 Blaise Pascal, *Pensées*, 1670

Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ?¹ Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Il est infiniment éloigné des deux extrêmes ; et son être n'est pas moins distant du néant d'où il est tiré, que de l'infini où il est englouti.

Son intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles ; et tout ce qu'elle peut faire est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel d'en connaître ni le principe ni la fin. Toutes choses sont sorties du néant, et portées jusqu'à l'infini. Qui peut suivre ces étonnantes démarches ? L'auteur (Dieu) de ces merveilles les comprend ; nul autre ne le peut faire.

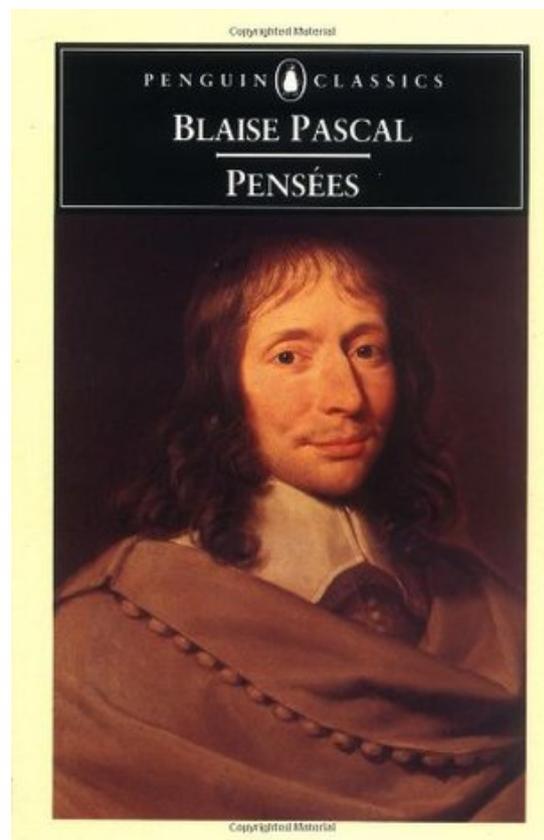
Cet état qui tient le milieu entre les extrêmes. Trop de bruit nous assourdit ; trop de lumière nous éblouit ; trop de distance, et trop de proximité empêchent la vue ; trop de longueur, et trop de brièveté obscurcissent un discours ; trop de plaisir incommode ; trop de consonances déplaisent. Nous ne sentons ni l'extrême chaud ni l'extrême froid. Les qualités excessives nous sont ennemies, et non pas sensibles. Nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit ; trop et trop peu de nourritures troublent ses actions ; trop et trop peu d'instruction l'abêtissent. Les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient pas ; et nous ne sommes point à leur égard. Elles nous échappent, et nous à elles.



Voilà notre état véritable. C'est ce qui resserre nos connaissances en de certaines bornes que nous ne passons pas ; incapables de savoir tout, et d'ignorer tout absolument. Nous sommes sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants entre l'ignorance et la connaissance ; et si nous pensons aller plus avant, notre objet branle, et échappe nos prises ; il se dérobe, et fuit d'une fuite éternelle : rien ne le peut arrêter. C'est notre condition naturelle, et toutefois la plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir d'approfondir tout, et d'édifier une tour (Babel), qui s'élève jusqu'à l'infini. Mais tout notre édifice craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue ; parce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.

Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée. Travaillons donc à bien penser. Voilà le principe de la morale.



1 Cf. *supra* effondrement des cosmologies

Textes 7, 1 René Descartes, *Discours de la méthode*, 1637

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée¹ : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou **la raison, est naturellement égale en tous les hommes**; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent.

Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample, ou aussi présente, que quelques autres. Et je ne sache point de qualités que celles-ci, qui servent à la perfection de l'esprit : car pour la raison, ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes*, ou natures, des *individus* d'une même espèce.



7,2 *Les principes de la philosophie (extraits)*, 1644

Comme nous avons été enfants² avant que d'être hommes et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude.

Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité en toutes choses ; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à raison de ce qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités les plus importantes.

J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue³ des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux ; et ainsi c'est le plus grand bien qui puisse être en un État que d'avoir de vrais philosophes.

1 Cf. Foucault : le bon sens est surtout la chose au monde la plus partageante

2 L'erreur de l'enfant est de se fier à ses sens, de rester dans l'empirie : il ne doute pas.

L'enfant est empêtré dans son corps, jusqu'à "l'âge de raison" (7 ans); il n'a pas de valeur

3 On passe de l'égalité (du bon sens) à l'inégalité entre les hommes, liée au stade de développement (enfant ≠ adulte) et au niveau de civilisation (sauvage ≠ φ); le sauvage est proche des animaux (il se montre nu...) mais Descartes n'est pas pour autant raciste : son jugement ne porte que sur la culture (la pensée) et pas sur l'apparence du corps (matière) ; cela justifie la colonisation (il faut apporter la civilisation...)

Texte 8 Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 1675 (extraits)

Ainsi les enfants voient ce que leurs mères voient, ils entendent les mêmes cris, ils reçoivent les mêmes impressions des objets, et ils sont agités des mêmes passions. Car¹ puisque l'air du visage d'un homme passionné pénètre ceux qui le regardent, et imprime naturellement en eux une passion semblable à celle qui l'agite, quoique l'union de cet homme avec ceux qui le considèrent ne soit pas fort grande : on a ce me semble raison de penser que les mères sont capables d'imprimer dans leurs enfants tous les mêmes sentiments dont elles sont touchées, et toutes les mêmes passions dont elles sont agitées.

Car enfin le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mère, le sang et les esprits sont communs à l'un et à l'autre: les sentiments et les passions sont des suites naturelles des mouvements des esprits et du sang, et ces mouvements se communiquent nécessairement de la mère à l'enfant. Donc les passions et les sentiments et généralement toutes les pensées dont le corps est l'occasion sont communes à la mère et à l'enfant. Ces choses me paraissent incontestables pour plusieurs raisons.



Car si l'on considère seulement qu'une mère fort effrayée à la vue d'un chat, engendre un enfant, que l'horreur surprend toutes les fois que cet animal se présente à lui, il est aisé d'en conclure qu'il faut donc que cet enfant ait vu avec horreur et avec émotion d'esprits ce que sa mère voyait, lorsqu'elle le portait dans son sein : puisque la vue d'un chat qui ne lui fait aucun mal, produit encore en lui de si étranges effets (= les phobies trouvent leur origine dans la vie intra utérine).

Ainsi les hommes qui sont pleins de force et de vigueur ne sont point blessés par la vue de quelque massacre, et ils ne sont pas tant portés à la compassion à cause que cette vue choque leur corps que parce qu'elle choque leur raison. Ces personnes n'ont point de compassion pour les criminels ; ils sont inflexibles et inexorables. Mais² pour les femmes et les enfants, ils souffrent beaucoup de peine par les blessures qu'ils voient recevoir à d'autres. Ils ont machinalement³ beaucoup de compassion des misérables, et ils ne peuvent même voir battre ni entendre crier une bête sans quelque inquiétude d'esprit.

Il y a environ sept ou huit ans, que l'on voyait aux Incurables un jeune homme qui était né fou, et dont le corps était rompu dans les mêmes endroits, dans lesquels on rompt les criminels. Il a vécu près de vingt ans en cet état : plusieurs personnes l'ont vu, et la feuë reine-mère allant visiter cet hôpital eut la curiosité de le voir et même de toucher les bras et les jambes de ce jeune homme aux endroits où ils étaient rompus.

Selon les principes que je viens d'établir, la cause de ce funeste accident fut, que sa mère ayant su qu'on allait rompre un criminel, l'alla voir exécuter. Tous les coups que l'on donna à ce misérable frappèrent avec force l'imagination de cette mère, et par une espèce de contrecoup le cerveau tendre et délicat de son enfant.

Nous aurions souvent des exemples pareils à celui que nous venons de rapporter, si les enfants pouvaient vivre après avoir reçu de si grandes plaies ; mais d'ordinaire ce sont des avortons. Car on peut dire que presque tous les enfants qui meurent dans le ventre de leurs mères, sans qu'elles soient malades, n'ont point d'autre cause de leur malheur, que l'épouvante, quelque désir ardent, ou quelque autre passion violente de leurs mères. Car non-seulement elles font des enfants difformes, mais

1 Problème : nous venons tous d'une femme; argument : la passion de qqun peut modifier qqun d'autre, *a fortiori* entre une femme et son enfant.

2 La conscience morale des hommes est rationnelle, tandis que celle des femmes est émotionnelle.

3 La femme et l'enfant fonctionnent selon les lois de la nature, machinalement ; ils ne sont donc pas libres, ce qui justifie (nécessite) la domination de l'homme.

encore des fruits dont elles ont souhaité de manger, des pommes, des poires, des grappes de raisin et d'autres choses semblables¹.

1 Culpabilisation des femmes ; cf. Augustin : il faut condamner les humains pour disculper Dieu.

Texte 9,1 Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, 1787, 2^e éd. (extraits)

Il est une remarque qui, pour être présentée, n'exige pas précisément de subtile réflexion, mais dont on peut bien supposer que l'intelligence la plus commune (ironie? cf. Descartes et le bon sens) est capable de la faire, à sa manière, il est vrai, par un discernement obscur de la faculté de juger, qu'elle nomme sentiment : c'est que toutes les représentations qui nous viennent autrement qu'à notre gré (telles sont les représentations des sens) ne nous font connaître les objets que comme ils nous affectent, de telle sorte que ce qu'ils peuvent être en soi nous reste inconnu : c'est que, par conséquent, au moyen de cette espèce de représentation, en dépit des plus grands efforts d'attention et de toute la clarté que peut y ajouter l'entendement, nous ne pouvons arriver qu'à la connaissance des phénomènes, jamais à celle des choses en soi.

Cette distinction une fois faite (et il suffit pour cela de la différence déjà observée entre les représentations qui nous viennent du dehors, dans lesquelles nous sommes passifs, et celles que nous produisons uniquement de nous-mêmes, dans lesquelles nous manifestons notre activité), il en résulte naturellement qu'il faut reconnaître et supposer derrière les phénomènes quelque chose d'autre encore qui n'est pas phénomène, à savoir, les choses en soi, quoique nous concédions volontiers que, puisqu'elles ne peuvent jamais nous être connues si ce n'est seulement par la manière dont elles nous affectent, nous ne pouvons jamais approcher d'elles davantage et savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes. De là nécessairement une distinction, établie en gros il est vrai, entre un *monde sensible* et un *monde intelligible*¹, le premier pouvant beaucoup varier selon la différence de la sensibilité chez les divers spectateurs, tandis que le second, qui sert de fondement au premier, reste toujours le même.

Même l'homme, d'après la connaissance qu'il a de lui par le sens intime, ne peut se flatter de se connaître lui-même tel qu'il est en soi². Car, comme il ne se produit pas en quelque sorte lui-même et qu'il acquiert le concept qu'il a de lui non pas *a priori*, mais empiriquement, il est naturel qu'il ne puisse également prendre connaissance de lui-même que par le sens intime, en conséquence de l'apparence phénoménale de sa nature et par la façon dont sa conscience est affectée.

Texte 9,2 Gilles Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, 1963 (extraits)

Si nous dépassons ce qui nous est donné dans l'expérience, c'est en vertu de principes qui sont les nôtres, principes nécessairement *subjectifs*. Le donné ne peut pas fonder l'opération par laquelle nous dépassons le donné. Toutefois, il ne suffit pas que nous ayons des principes ; encore faut-il que nous ayons l'occasion de les exercer. Je dis "le soleil se lèvera demain", mais demain ne devient pas présent sans que le soleil ne se lève effectivement. Nous perdrons vite l'occasion d'exercer nos principes, si l'expérience elle-même ne venait pas confirmer, et comme remplir nos dépassements.

LA REVOLUTION COPERNICIENNE – Dans le rationalisme dogmatique (= Descartes), la théorie de la connaissance se fondait sur l'idée d'une *correspondance* entre le sujet et l'objet, d'un *accord* entre l'ordre des idées et l'ordre des choses. Cet accord avait deux aspects : il impliquait en lui-même une finalité ; et il exigeait un principe théologique comme source et garantie de cette harmonie, de cette finalité. Mais il est curieux de voir que, dans une tout autre perspective, l'empirisme de Hume avait une issue semblable : pour expliquer que les principes de la Nature fussent en accord avec ceux de la nature humaine, Hume était forcé d'invoquer explicitement une harmonie préétablie.

L'idée fondamentale de ce que Kant appelle sa "révolution copernicienne" consiste en ceci : substituer à l'idée d'une harmonie entre le sujet et l'objet (accord *final*) le principe d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet. La découverte essentielle est que la faculté de connaître est législatrice, ou plus précisément, qu'il y a quelque chose de législateur dans la faculté de connaître. (De même, quelque chose de législateur dans la faculté de désirer.) Ainsi l'être raisonnable se découvre de nouvelles puissances. La première chose que la révolution copernicienne nous apprend, c'est que c'est nous qui commandons. Il y a là un renversement de la conception antique de la Sagesse : le sage se définissait d'une certaine façon par ses propres soumissions, d'une autre façon par son accord "final" avec la Nature. Kant oppose à la sagesse l'image critique : nous, les législateurs de la Nature.

¹ Kant reconnaît la dualité du monde sensible/intelligible comme Platon ; mais à la différence de Platon, il montre que ce monde "invariant" n'est pas descriptible, accessible à la connaissance

² Kant s'oppose ici à Descartes (*Méditations métaphysiques*) : le sujet est aussi un objet du monde

Texte 10,1 Nietzsche, *Le gai savoir*, 1882.

Le plus important des événements récents, la « **mort de Dieu** », le fait que la foi en Dieu a été ébranlée commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres. Du moins pour le petit nombre de ceux dont le regard, dont la méfiance du regard, sont assez aigus et assez fins pour percevoir ce spectacle ; un soleil semble s'être couché, une vieille et profonde confiance s'être changée en doute, c'est à eux que notre vieux monde doit paraître tous les jours plus crépusculaire¹, plus suspect, plus étrange, plus «vieux». (= deuil de la Vérité, de la chose en soi, de "Dieu qui veille" \iff quel "après" ?)

On peut même dire, d'une façon générale, que l'événement est beaucoup trop grand, trop lointain, trop éloigné de la compréhension de tout le monde pour qu'il puisse être question du bruit qu'en a fait la *nouvelle*, et moins encore pour que la foule puisse déjà s'en rendre compte, pour qu'elle puisse savoir ce qui s'effondrera, maintenant que cette foi a été minée, tout ce qui s'y dresse, s'y adosse et s'y vivifie par exemple, toute notre morale européenne.

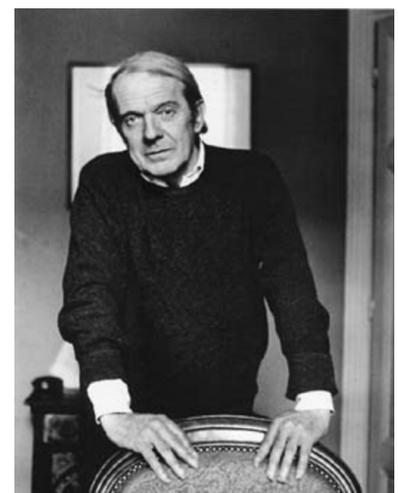
Cette longue suite de démolitions, de destructions, de ruines et de chutes que nous avons devant nous, qui donc aujourd'hui la devinerait assez pour être l'initiateur et le devin de cette énorme logique de terreur, le prophète d'un assombrissement et d'une obscurité qui n'eurent probablement jamais leurs pareils sur la terre ? (la démolition de la métaphysique a des conséquences plus importantes que toutes les guerres) Nous-mêmes, nous autres devins de naissance, qui restons comme en attente sur les sommets, placés entre hier et demain, haussés parmi les contradictions d'hier et de demain, nous autres premiers-nés, nés trop tôt, du siècle à venir, nous qui *devrions* apercevoir déjà les ombres que l'Europe est en train de projeter, d'où cela vient-il donc que nous attendions nous-mêmes, sans un intérêt véritable, et avant tout sans souci ni crainte, la venue de cet obscurcissement ? Nous trouvons-nous peut-être encore trop dominés par les *premières conséquences* de cet événement ? Et ces premières conséquences, à l'encontre de ce que l'on pourrait peut-être attendre, ne nous apparaissent nullement tristes et assombrissantes (= la mort de Dieu n'est pas triste), mais, au contraire, comme une espèce de lumière nouvelle, difficile à décrire, comme une espèce de bonheur, d'allègement, de sérénité, d'encouragement, d'aurore...

En effet, nous autres philosophes et « esprits libres », à la nouvelle que «le Dieu ancien est mort », nous nous sentons illuminés d'une aurore nouvelle ; notre cœur en déborde de reconnaissance, d'étonnement, d'appréhension et d'attente, enfin l'horizon nous semble de nouveau libre, en admettant même qu'il ne soit pas clair, enfin nos vaisseaux peuvent de nouveau mettre la voile, voguer au-devant du danger ; tous les coups de hasard de celui qui cherche la connaissance sont de nouveau permis ; la mer, *notre* pleine mer, s'ouvre de nouveau devant nous, et peut-être n'y eut-il jamais une mer aussi «pleine ».

Texte 10, 2 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie (extraits)*, 1962.

Partout, dans les sciences de l'homme et même de la nature, apparaît l'ignorance des origines et de la généalogie des forces. On dirait que le savant s'est donné pour modèle le triomphe des forces réactives, et veut enchaîner la pensée. Il invoque son respect du fait et son amour du vrai. Mais le fait est une interprétation : quel type d'interprétation ? Et qu'est-ce qu'il veut, celui qui dit : Je cherche le vrai ? Jamais comme aujourd'hui, on n'a vu la science pousser aussi loin dans un certain sens l'exploration de la nature et de l'homme, mais jamais non plus on ne l'a vue pousser aussi loin la soumission à l'idéal et à l'ordre établis. Les savants, même démocrates et socialistes, ne manquent pas de piété ; ils ont seulement inventé une théologie qui ne dépend plus du cœur. Nietzsche demande : à quoi renvoie le concept d'utilité ? C'est-à-dire : à qui une action est-elle utile ou nuisible ?

Seule une science active est capable d'interpréter les activités réelles, mais aussi les rapports réels entre les forces. Elle se présente donc sous trois formes. Une *symptomatologie*, puisqu'elle interprète les phénomènes, les traitant comme des symptômes, dont il faut chercher le sens dans des forces qui les produisent. Une *typologie*, puisqu'elle interprète les forces elles-mêmes du point de vue de leur qualité, actif ou réactif. Une *généalogie*,



¹ Cf. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, 1888 et Wagner, *Le Crépuscule des dieux*, 1876

puisqu'elle évalue l'origine des forces du point de vue de leur noblesse ou de leur bassesse, puisqu'elle trouve leur ascendance dans la volonté de puissance et dans la qualité de cette volonté.

Texte 11 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, 1943 (extraits)

1) Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre pour-soi en en-soi pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être en-soi sous les espèces d'une qualité fondamentale.

2) Toute réalité humaine est une passion en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer de même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, *ens causa sui* que les religions nomment Dieu.

3) Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse.

4) Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous perdons en vain : l'homme est une passion inutile.



Texte 12,1 Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, 1978 éd. Minuit

Le néant dans *L'Être et le Néant*

Dans son commentaire, Kojève indiquait que l'élaboration d'une "ontologie dualiste" était la tâche de l'avenir¹. Tout se passe comme si Jean-Paul Sartre s'était fixé à lui-même pour programme d'écrire ce traité d'ontologie dualiste. Déjà connu avant la guerre par ses nouvelles (*Le mur*), son roman (*La nausée*), ses chroniques littéraires à la *Nouvelle Revue française*, ainsi que par ses travaux de psychologie sur l'imagination et les émotions, il publie en 1943, avec *L'Être et le Néant*, son premier livre de philosophie. Le dualisme réclamé par Kojève apparaît déjà dans le titre de cet ouvrage. Car le *et* qui y joint l'être au néant associe un contraire à un contraire, sans qu'il soit permis de parler d'une quelconque communauté de l'être et du néant. Sartre écrit en effet :

" En un mot, ce qu'il faut appeler ici contre Hegel, c'est que l'être *est* et que le néant *n'est pas* " .²

Peut-être, mais comment le sait-on ?

C'est que, tout simplement, " l'être n'a nul besoin de néant pour se concevoir³ ", alors que le néant, puisqu'il est la négation de l'être, a besoin de l'être pour pouvoir se poser comme sa négation. L'être se passe du néant pour être, mais le néant, tel un parasite, vit aux dépens de l'être : " C'est de l'être qu'il prend son être⁴ " .

Les choses sont pourtant moins simples que ne le donnent à penser ces déclarations péremptoires. S'il était vrai d'affirmer que " le néant n'est pas ", le titre du livre de Sartre deviendrait absurde. Si le néant n'est rien du tout, sa nullité n'ajoute rien à l'être (c'est-à-dire ici l'étant, le *quelque chose* du " pourquoi quelque chose et non pas plutôt rien ? "). Il suffisait donc d'intituler cet exposé d' " ontologie phénoménologique " (sous-titre du livre) : " L'Être ". Ou encore : " L'Être, hors duquel il n'est rien " .

Or **l'ontologie de Sartre** n'est pas du tout une doctrine de *l'unité de l'être*, comme on aurait pu le croire en le voyant refuser toute participation du néant à l'être. Elle **affirme la dualité de l'être**. Le néant n'est rien, cela signifie qu'il est la négation de l'être : et la négation, elle, est quelque chose et non pas rien. Or la négation ne peut pas être dérivée d'un être qui a été initialement défini par sa suffisance. Sartre écrit contre Bergson qu'on ne peut pas engendrer la négation à partir du plein de ce qui est. C'est pourquoi il faut *ajouter* le néant (qui n'est pas) à l'être (qui est) : 1 + 0 donne 2 et non pas 1.

Si le néant suppose la négation, la négation, à son tour suppose le négateur. L'humanisation du néant est complète :

" L'homme est l'être par qui le néant vient au monde " ⁵.

Mais comment l'homme, s'il fait partie du *quelque chose*, peut-il susciter le *rien* ? Il faut pour cela qu'à la différence de tous les autres étants l'homme ne puisse se passer de la négation pour être à la façon d'un homme. Si la chose n'a besoin, pour être, que d'être, il est indispensable à l'homme de *ne pas être* pour être (on voit qu'il faut partout entendre "être" = "être quelque chose"). Le sens de ce paradoxe est de conduire le lecteur jusqu'à la définition négative de la liberté : **la liberté a pour essence la négativité ou**, comme dit Sartre, le **pouvoir de "néantiser"**.

A la dualité "être et néant" s'est substituée la dualité de l'être propre à la chose et de l'être propre à l'homme. Les deux termes du couple sont maintenant les deux sens de l'être. Se pose alors le problème de *l'unité* de ces deux sens, et Sartre le mentionne au passage :

" Bien que le concept d'être ait cette particularité d'être scindé en deux régions incommunicables, il faut pourtant expliquer que ces deux régions puissent être placées sous la même rubrique. Cela nécessitera l'inspection de ces deux types d'être et il est évident que nous ne pourrons véritablement saisir le sens de l'un ou de l'autre que lorsque nous pourrons établir leurs véritables rapports avec la notion de l'être en général, et les relations qui les unissent " ⁶.

¹ *Intr. Hegel*, p. 485 (dans la note)

² *EN*, p. 51

³ *EN*, p. 52

⁴ *Ibid*

⁵ *EN*, p.60

⁶ *EN*, p.31

Contradictoire : si 2 régions (2 types d'être) sont incommunicables, comment expliquer que l'être s'est scindé en deux...

Texte 12,2

Il est évident... En dépit de cette évidence, la recherche du sens que l'être peut avoir antérieurement à sa scission en deux "régions incommunicables" est renvoyée à plus tard. Sartre préfère commencer par l' "inspection" de l'une et l'autre région. Mais en réalité, sur les 722 pages du traité, *la chose* n'a droit qu'à quatre pages (p. 30-34), le reste étant consacré à ce que le titre qualifiait de "néant".

Les deux "régions" s'appellent maintenant "être *en soi*" et "être *pour soi*". Ces catégories hégéliennes font référence : dans le cas de la chose qui n'a besoin que d'être pour être, à cette suffisance considérée comme une *identité* complète de la chose avec elle-même ; et, dans le cas de l'homme, à la *différence* qui lui interdit de s'assimiler à une chose, différence qui tient au fait de la *conscience*. Or la "conscience" a ici le sens de l'*examen de conscience*, c'est-à-dire que, dans ce retour sur soi-même (ou réflexion), l'homme ne se borne pas à *s'apercevoir* lui-même (à être *pour lui-même*, au sens d'un "comparaître devant soi-même"), mais il se juge, approuve ou condamne ce que cet examen lui révèle, donne ou non son consentement. Si on admet que "être" se réduise à "apparaître", comme le pose Sartre dès la première phrase de son livre, on est alors obligé d'accorder à l'examen de conscience une vertu de pénétration illimitée et d'infailibilité. Loin de se perdre dans les labyrinthes de la subjectivité, le regard de la conscience sonde les reins et les cœurs et ne laisse rien passer. Il faut qu'il en soit ainsi puisque *esse = percipi*. Toute erreur sur soi-même sera donc en réalité un mensonge dû à la "mauvaise foi". C'est pourquoi l'homme, qui est déjà *pour lui-même* en ce premier sens qu'il s'aperçoit, est aussi *pour lui-même* au sens où il n'est rien d'autre que ce qu'il est à ses propres yeux. L'être pour soi est ainsi la désignation ontologique qui convient à la conscience

Si quatre pages suffisent à décrire l'être en soi, c'est qu'il n'y a pas grand-chose à en dire. En réalité, le lecteur ne peut s'empêcher de penser que ces quatre pages sont déjà de trop. Sartre définit en effet "l'être en soi" par une identité absolue : " l'être est ce qu'il est¹ ". Mais parler d'identité, dans un tel cas, c'est beaucoup trop dire, car l'identité, puisqu'elle est une relation, exige un commencement de différence ou de réflexion. Or, l'*en soi* est si bien enfermé en lui-même qu'il n'a de rapport avec rien, pas même avec lui-même. On aboutit donc à une description de l'être en soi qui fait penser à la I^{ère} hypothèse du *Parménide* de Platon :

" Il est ce qu'il est, cela signifie que, par lui-même il ne saurait même pas être ce qu'il n'est pas ; nous avons vu en effet qu'il n'enveloppait aucune négation. Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'*altérité* : il ne se pose jamais comme *autre* qu'un autre être ; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre "².

Si Sartre ne s'était pas dispensé ici de citer le *Parménide*, il ne lui aurait sans doute pas échappé que son être "pleinement positif" était défini à coups de négations. Et, dans une "ontologie phénoménologique", tel vous apparaissez, tel vous êtes. Si l'être en soi se présente à nous par la voie négative, il faut bien qu'il comporte une certaine négativité. De plus, un être qui ne soutient aucune relation avec quoi que ce soit ne peut pas être dit identique, surtout s'il est incapable de se distinguer de ce qu'il n'est pas. Enfin, et pour la même raison, il ne saurait y avoir de lui " ni nom, ni discours, ni science, ni sensation, ni opinion ", comme l'écrit Platon de *l'un qui n'est qu'un* : n'ayant pas de relation, il ne peut certainement pas *apparaître* et *être connu* (entrer dans la relation de la connaissance), conséquence pour le moins fâcheuse si on se souvient qu'il s'agissait, dans cette page, de définir l'être du phénomène.

De son côté, "l'être pour soi" est décrit comme l'exacte antithèse de l'en-soi. Le *pour-soi* n'est que différence et opposition. L'être en soi était si bien identique à lui-même qu'il en perdait jusqu'à la relation d'identité, l'être pour soi sera si bien négatif qu'il sera perpétuellement en fuite devant lui-même, incapable de s'arrêter nulle part.

¹ EN, p. 33

² EN, p. 33-34

Texte 12,3

Mais, avec tout cela, on ignore toujours ce que veut dire le mot *être*. Or la question reconnue décisive à la page 31 n'est reprise qu'à la page 711 : quelle relation y a-t-il entre les deux régions de l'être ? En quoi sont-elles l'une et l'autre des régions de l'être ? Sartre, sans d'ailleurs s'en expliquer, qualifie de *métaphysique* ce problème du lien entre l'en soi et le pour soi. Il l'énonce : pourquoi le *pour-soi* surgit-il à partir de l'*en-soi* ? La tâche de la métaphysique est d'examiner ce surgissement, "source de toute histoire"¹. On reconnaît le problème que rencontrait l'interprétation humaniste de l'idéalisme hégélien : comment l'histoire surgit-elle à partir d'une nature qui, par hypothèse, ignore l'histoire et la négation ? C'est en ce point, justement, que Kojève s'embarrassait dans ses efforts pour trouver une implication de l'homme par le monde.

D'autre part, l'*en-soi* et le *pour-soi* ont été définis comme les deux régions de l'être ("être = "totalité de ce qui est"). Il faut donc qu'ils aient quelque chose de commun, à savoir *l'être*. La question philosophique est donc enfin posée. Sartre, dans cette conclusion de son livre, s'interroge sur cette possibilité de considérer *ensemble* l'*en-soi* et le *pour-soi*, c'est-à-dire sur le sens qu'aurait une synthèse de sa thèse (en-soi) et de son antithèse (pour-soi). Or la synthèse est impossible, puisque le rapport est unilatéral : le *pour-soi* ne peut se passer de l'*en-soi*, au lieu que l'*en-soi* n'a besoin du *pour-soi* que pour lui apparaître ; or, explique Sartre, l'*en-soi* n'a pas besoin, pour être, d'apparaître. Par conséquent, **le monde n'implique pas l'homme**. Sartre joue un instant avec l'hypothèse selon laquelle il y aurait, à l' "origine de l'histoire", une tentative de l'*en-soi* pour se donner "la modification du pour-soi" et accéder à la "dignité de l'en soi pour soi"². Cette phrase obscure, et dont Sartre précise aussitôt qu'elle recèle une contradiction profonde, tient lieu de cosmologie sartrienne : si l'*en-soi*, autrement dit le monde des choses naturelles, voulait émerger de son identité stupide, il lui faudrait s'affecter d'une différence afin de pouvoir entrer en relation avec lui-même et atteindre la conscience. Cet *en-soi* serait à la fois être (comme la chose) et conscience (comme l'homme). Et en vertu de la définition volontariste de la conscience qui règne dans tout le livre, cet être conscient de soi serait l'*ens causa sui* (ce qui est la définition de Dieu dans les philosophies post-cartésiennes).

Tout ceci revient à dire que Sartre n'envisage, en dehors de son dualisme, qu'une seule possibilité philosophique (qu'il veut justement éviter), celle d'un panthéisme métaphysique qui décrirait la naissance de l'humanité sur la planète terrestre comme le moyen qu'utiliserait l'Univers désireux de s'apercevoir lui-même et se donnant, dans l'espèce humaine, le miroir (*speculum*) de sa réflexion. Mais Sartre objecte que l'*en-soi*, pour éprouver le désir qui l'amènerait à "se poser autre", devrait avoir déjà un commencement de conscience ou de volonté. Il s'ensuit que le *pour-soi* n'est pas autorisé à se considérer comme le chemin qu'emprunterait l'univers pour atteindre la conscience de sa divinité. Le passage de la subjectivité *humaine* ("Je parle du monde") à la subjectivité *absolue* ("Le monde parle de lui-même) est interdit². Cette interdiction est sans doute le dernier mot, et le plus constant, de la pensée de Sartre. En 1961, dans un article sur **Merleau-Ponty**, il reprochera à ce dernier d'avoir, en fin de compte, adopté la philosophie de la synthèse :

" Jusqu'où donc allait-il, en ces années sombres qui le changeaient en lui-même ? On dirait quelquefois, à le lire, que l'être invente l'homme pour se faire *manifeste* par lui "³.

Dans *L'Être et le Néant*, la conclusion est qu'il faut en rester au "comme si" :

" Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué "⁴.

Le lecteur de *L'Être et le Néant* n'est pas surpris par cette conclusion, qu'il pouvait prévoir dès l'introduction du livre. Puisque l'être est l'identique qui n'est qu'identique, alors que la conscience est la différence qui ne doit jamais parvenir à l'identité, le rapport des deux est forcément un non-rapport et la synthèse un échec. Libre à ce lecteur, toutefois, de considérer que ce qui est manqué dans cette affaire est moins la déification de l'homme que l'ontologie de Sartre. Car, après avoir atteint la dernière page du livre, il ne saura toujours pas ce que sont l'être et le néant, et ce qu'il en est de leur conjonction.

¹ EN, p. 715

Cf. Hegel : quand l'homme prend conscience qu'il est un animal, il ne l'est déjà plus

² = renoncer à la réconciliation en-soi/pour-soi

Cf. l'impasse X : pq Dieu a-t-il créé l'homme? S'il "a besoin" de l'homme, il n'est plus absolu, puisqu'il manque de qqch.

³ "Merleau-Ponty vivant", *Les Temps Modernes*, n° 184-185, p. 366

Si, comme MP le propose, la nature nous appelle à la connaître, l'essence humaine précéderait l'existence

⁴ EN, p. 717

Texte 13,1 Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, 1927

La culture humaine – j'entends par là tout ce en quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus de ses conditions animales et ce en quoi elle se différencie de la vie des bêtes, et je dédaigne de séparer culture et civilisation – présente, comme on sait, deux faces à l'observateur. Elle englobe d'une part tout le savoir et tout le savoir-faire que les hommes ont acquis afin de dominer les forces de la nature et de gagner sur elle des biens pour la satisfaction des besoins humains, et d'autre part tous les dispositifs qui sont nécessaires pour régler les relations des hommes entre eux et en particulier la répartition des biens accessibles.

Texte 13, 2 Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, 1929 (extraits)

Nous tombons sur une affirmation si étonnante que nous voulons nous y attarder un peu. Selon celle-ci, c'est ce que nous appelons notre culture qui porterait une grande part de la faute dans notre misère ; nous serions bien plus heureux si nous y renoncions et retrouvions des conditions primitives. Je la dis étonnante parce que – de quelque façon qu'on veuille définir le concept de culture – il est pourtant établi que tout ce par quoi nous tentons de nous protéger contre la menace des sources de souffrances appartient justement à la dite culture (*contra* Rousseau).

Nous ne nous faisons pas une haute idée de la culture d'une ville de province anglaise à l'époque de Shakespeare, lorsque nous lisons qu'un gros tas de débris s'élevait devant la porte de sa maison paternelle à Stratford ; nous sommes hors de nous et crions à la "barbarie" – le contraire de la culture – lorsque nous trouvons les chemins de la forêt viennoise jonchés des papiers qu'on y a jetés. Toute espèce de saleté nous semble incompatible avec la culture ; nous étendons aussi au corps humain cette exigence de propreté, nous entendons avec stupéfaction quelle mauvaise odeur la personne du Roi-Soleil avait coutume de dégager, et hochons la tête quand on nous montre, à Isola Bella, la minuscule cuvette dont se servait Napoléon pour sa toilette du matin. Et même, nous ne sommes pas surpris quand quelqu'un érige l'usage du savon en indice direct de culture.

La liberté individuelle n'est pas un bien de la culture. C'est avant toute culture qu'elle était la plus grande ; mais alors elle était le plus souvent sans valeur, parce que l'individu n'était qu'un être en mesure de la défendre. Le développement culturel lui fait subir des restrictions, et la justice exige que ces restrictions ne soient épargnées à personne. Ce qui se meut dans une communauté humaine comme instinct de liberté peut être un soulèvement contre une injustice existante, et devenir favorable à un nouveau développement de la culture, en restant compatible avec la culture. Cela peut naître aussi de ce reste de la personnalité originelle indomptée par la culture, et devenir un fondement de l'hostilité à la culture. L'instinct de liberté se dirige alors contre certaines formes et exigences de la culture, ou contre la culture en général. Il ne semble pas qu'on puisse, par quelque influence que ce soit, porter l'homme à transformer sa nature en celle d'un termitier, il défendra toujours son exigence de liberté individuelle contre la volonté de la masse (= il y a dans la nature animale de l'homme une exigence de liberté : le Ça). Une bonne part des

luttons de l'humanité se concentre sur une seule tâche, trouver un équilibre approprié, c'est-à-dire qui rende heureux, entre ces exigences individuelles et les exigences culturelles de la masse ; c'est l'un des problèmes de son destin de savoir si cet équilibre est accessible par une certaine configuration de la culture, ou si le conflit est irréconciliable.

La sublimation des pulsions est un trait particulièrement saillant du développement culturel, elle rend possible le rôle si important des activités psychiques supérieures – scientifiques, artistiques, idéologiques – dans la culture

Il est impossible d'ignorer dans quelles proportions la culture est construite sur le renoncement pulsionnel, et combien elle présuppose précisément de non-satisfaction (répression, refoulement, que sais-je encore?) de puissantes pulsions. Cette "frustration culturelle" domine le vaste domaine des relations sociales entre les hommes ; nous savons déjà qu'elle est la cause de l'hostilité contre laquelle ont à lutter toutes les cultures.

Au plus fort d'un rapport amoureux, il ne reste plus aucun intérêt pour le monde environnant ; le couple amoureux se suffit à lui-même, et n'a pas besoin non plus d'un enfant commun pour être heureux. Dans aucun autre cas l'Eros ne trahit aussi nettement le noyau de son être, l'intention de faire un à partir de plusieurs ; mais lorsqu'il y est parvenu entre deux êtres amoureux l'un de l'autre, selon la formule devenue proverbiale, il ne veut pas aller au-delà.

Jusqu'ici, nous pouvons très bien nous représenter qu'une communauté culturelle consistât en de tels individus doubles qui, comblés en eux-mêmes d'un point de vue libidinal, sont attachés les uns aux autres par le lien d'une communauté de travail et d'intérêts. Dans ce cas, la culture n'aurait pas besoin de retirer de l'énergie de la sexualité. Mais un état aussi souhaitable n'existe pas et n'a jamais existé ; la réalité nous montre que la culture ne se contente pas des liaisons qui lui ont été concédées jusqu'ici, elle veut lier entre eux d'un point de vue libidinal les membres de la communauté, elle se sert pour cela de tous les moyens, favorise par toutes les voies la production parmi eux de fortes identifications, et mobilise la plus grande quantité de libido réfrénée dans sa visée pour renforcer les liens de la communauté par des relations d'amitié. Pour remplir ces intentions, la restriction de la vie sexuelle est inévitable. Mais il nous manque de pénétrer cette nécessité qui pousse la culture sur cette voie et la fonde en adversaire de la sexualité.

Une des exigences dites idéales de la société culturelle peut nous mettre sur la piste. Elle dit : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même"; connue dans le monde entier, elle est certes plus ancienne que le christianisme qui en a fait sa plus fière exigence, mais elle n'est certainement pas très ancienne; elle était encore, à des époques historiques, étrangère aux hommes. Adoptons à son égard une attitude naïve, comme si nous en entendions parler pour la première fois. Nous ne pouvons alors réprimer un sentiment de surprise et d'étrangeté. Pourquoi devrions-nous aimer notre prochain? En quoi cela nous aide-t-il? Mais surtout comment y parvenir? Comment cela nous sera-t-il possible? Mon amour m'est chose précieuse, je ne saurais le distribuer n'importe comment sans en rendre compte. Il m'impose des devoirs que je dois être prêt à remplir par des sacrifices. Si j'aime autrui, il doit d'une manière ou d'une autre le mériter. (Je fais abstraction et du profit qu'il peut m'apporter, et de sa possible signification pour moi comme objet sexuel; ces deux sortes de relations n'entrent pas en considération dans le précepte de l'amour du prochain) Il le mérite si, sur des points importants, il est si semblable à moi que je puis m'aimer moi-même en lui (narcissisme) ; il le mérite s'il est tellement plus parfait que moi que je puis aimer en lui l'idéal que je me fais de ma propre personne (admiration) ; je dois l'aimer s'il est le fils de mon ami, car la douleur de l'ami, si une souffrance le frappe, serait aussi ma douleur, je la partagerais avec lui (amitié). Mais s'il m'est étranger, s'il n'a pour moi aucune valeur propre ni déjà acquis pour ma vie affective aucune signification par quoi il puisse m'attirer, il me sera difficile de l'aimer. Je commets même par là une injustice, car mon amour est apprécié par tous les miens comme une préférence; c'est une injustice à leur égard que de placer un étranger sur un pied d'égalité avec eux. Mais si je dois l'aimer de cet amour universel, simplement parce qu'il est lui aussi un être de cette terre, tout comme l'insecte, le lombric ou la couleuvre, alors je crains que ne lui échoie qu'une faible quantité d'amour, et qu'il soit impossible qu'elle atteigne ce que je suis justifié à me le réserver à moi-même d'après le jugement de la raison. A quoi bon un précepte d'allure si solennelle, si l'on ne peut raisonnablement recommander de la suivre?

La culture doit tout mettre en œuvre pour poser des barrières aux pulsions d'agression des hommes et tenir en respect ses manifestations par des formes de réaction psychiques. De là la mise en œuvre de méthodes pour inciter les hommes à l'identification et aux relations d'amour réfrénées dans leur visée, de là la restriction de la vie sexuelle, de là aussi le commandement idéal : aimer son prochain comme soi-même, qui se justifie effectivement par le fait que rien n'est plus contraire à la nature humaine originelle. Malgré tous ses efforts, cette aspiration de la culture n'a pas atteint grand-chose jusqu'ici. Elle espère prévenir les débordements les plus grossiers de la violence brutale en s'arrogeant le droit d'exercer une violence sur les criminels, mais la loi ne saurait avoir de prise sur les manifestations les plus prudentes et les plus fines de l'agression humaine. Chacun de nous en vient à laisser tomber les attentes illusoire qu'il a placées en ses semblables dans sa jeunesse, et peut

apprendre combien leur malveillance lui rend la vie plus difficile et plus douloureuse.

L'analogie entre le processus culturel et le développement de l'individu peut être significativement élargie. On peut en effet affirmer que la communauté forme elle aussi un surmoi, sous l'influence duquel s'accomplit le développement de la culture. Ce serait pour un connaisseur des cultures humaines une tâche séduisante que de poursuivre cette analogie dans le détail. Je me limiterai à l'évocation de quelques points frappants. Le surmoi d'une époque culturelle a une origine semblable à celui de l'individu, il repose sur l'impression qu'ont laissée derrière eux les grandes personnalités de chef, des esprits d'une force supérieure, ou des hommes chez qui l'une des aspirations humaines a trouvé son expression la plus forte et la plus pure, et par là même souvent aussi la plus univoque. Dans de nombreux cas, l'analogie va plus loin, en ce que, de leur vivant, ces personnages furent – assez souvent, sinon toujours – raillés, maltraités ou même éliminés de manière cruelle, un peu comme le père originel ne fut élevé au rang de divinité que longtemps après son meurtre violent. De cet enchaînement du destin, la figure de Jésus-Christ¹ est l'exemple le plus saisissant, si encore elle n'appartient pas au mythe qui lui a donné vie, par un obscur souvenir de ce processus originel.

Le surmoi de la culture a formé ses idéaux et élevé ses exigences. Parmi ces dernières, celles qui concernent les relations des hommes entre eux sont rassemblées en une éthique. De tous temps, on a accordé la plus haute valeur à cette éthique, comme si c'était d'elle précisément qu'on attendait des réalisations particulièrement importantes. Et réellement, l'éthique touche à quelque chose qu'on reconnaît facilement comme le point le plus sensible de toute culture. L'éthique doit être conçue comme une tentative thérapeutique, un effort pour atteindre, à travers un commandement du surmoi, ce qui jusque-là ne pouvait être atteint par aucun autre travail culturel.

La question où se joue le destin de l'espèce humaine me paraît être la suivante: son développement culturel réussira-t-il, et dans quelle mesure, à se rendre maître des perturbations de la vie en commun causées par la pulsion humaine d'agression et d'auto-anéantissement? Sous ce rapport, l'époque actuelle mérite peut-être un intérêt tout particulier. Les hommes ont porté si loin leur domination des forces de la nature qu'avec leur aide, il leur est facile de s'anéantir mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent, d'où leur inquiétude actuelle, leur malheur, leur angoisse. Et il faut désormais s'attendre à ce que l'autre de ces deux "puissances célestes", l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer dans son combat avec son tout aussi immortel adversaire. Mais qui peut en prédire le succès et l'issue ?

¹ = référence; incarne le père, mais aussi le sacrifice, = figure qui transcende son animalité

Texte 14 Pierre Legendre (interview par Antoine Spire, *Le Monde*, 23 octobre 2001)

- Comment le spécialiste du droit romain et du droit canonique que vous êtes a-t-il articulé son savoir avec la psychanalyse pour ouvrir le champ de cette "anthropologie dogmatique" qui structure votre travail ?

Je me suis donné plusieurs formations. L'une d'elles, le droit romain et l'histoire du droit, a fait de moi un professeur agrégé d'histoire du droit en 1957. Les droits romain et canonique sont le cœur méconnu des sciences juridiques, qui contiennent les éléments refoulés de la construction de l'Occident.

La grande querelle de l'Occident romano-canonique chrétien avec la tradition juive est aux sources d'une conception religieuse et politique de l'État qui a retenu toute mon attention. Remarquez que l'étymologie du mot État implique en général un complément de nom¹ (l'état de quelque chose) et évoque la station verticale. L'État est la construction normative, institutionnelle, qui fait tenir debout quelque chose d'essentiel à la vie sociale. Dans le même temps, je me suis donné une formation économique. J'y ai ajouté une formation littéraire qui incluait la philosophie, la sociologie et la morale. Étudiant, à la fin des années 1950, j'ai eu vent de l'existence de la psychanalyse. Bientôt, j'ai commencé à fréquenter un divan. La psychanalyse sentait le soufre et son usage était alors occulte. Enfin, la fréquentation des arts, et notamment de la poésie, m'était très chère. [...]

- Comment ne pas penser à la façon dont Ernst Kantorowicz² a fait du souverain l'énonciateur de la loi, le corps du pouvoir. Est-ce dans la même perspective que vous montrez que le corps ne se réduit pas au biologique, que, chez l'homme, la vie de la représentation prime sur la vie animale et qu'il n'y a pas de corps sans fantasme du corps ?

J'ai correspondu avec Kantorowicz. J'ai fait traduire ses articles aux Presses universitaires de France. L'anthropologie travaille à la fois l'image, le corps et le mot. Comme lui, je pense que la modernité commence au XII^e siècle avec le Moyen-âge classique, quand le christianisme latin s'est approprié le legs historique du droit romain en sommeil depuis plus de 500 ans. Ce fut le début de l'État moderne, qui bat aujourd'hui en retraite sous les coups de l'affirmation de l'individu. Et les États contemporains se lavent les mains quant au noyau dur de la raison qui est la différence des sexes, l'enjeu œdipien. Ils renvoient aux divers réseaux féodalisés d'aujourd'hui l'aptitude à imposer législation et jurisprudence.

Pensez aux initiatives prises par les homosexuels. Le petit épisode du pacs est révélateur de ce que l'État se dessaisit de ses fonctions de garant de la raison. Freud avait montré l'omniprésence du désir homosexuel comme effet de la bisexualité psychique. Un exemple de transposition culturelle : le rituel monastique qui chante Jésus en l'appelant "notre Mère". La position homosexuelle, qui comporte une part de transgression, est omniprésente.

L'Occident a su conquérir la non-ségrégation, et la liberté a été chèrement conquise, mais de là à instituer l'homosexualité avec un statut familial, c'est mettre le principe démocratique au service du fantasme³. C'est fatal, dans la mesure où le droit, fondé sur le principe généalogique, laisse la place à une logique hédoniste héritière du nazisme.

En effet, Hitler, en s'emparant du pouvoir, du lieu totémique, des emblèmes, de la logique du garant, a produit des assassins innocents. Après Primo Levi et Robert Antelme, je dirai qu'il n'y a aucune différence entre le SS et moi, si ce n'est que pour le SS le fantasme est roi. Le fantasme, comme le rêve qui n'appartient à personne d'autre qu'au sujet (personne ne peut rêver à la place d'un autre), ne demande qu'à déborder. (le moment tragique du nazisme : quand la pulsion prend la place de la raison) La logique hitlérienne a installé la logique hédoniste, qui refuse la dimension sacrificielle de la vie. Aujourd'hui, chacun peut se fabriquer sa raison dès lors que le fantasme prime et que le droit n'est plus qu'une machine à enregistrer des pratiques sociales.

- Mais justement, chez nous, les jeunes générations ont-elles les moyens de conquérir ces institutions démocratiques ?

Non. La débâcle normative occidentale a pour effet la débâcle de nos jeunes : drogue, suicide, en un mot nihilisme. Notre société prétend réduire la demande humaine aux paramètres du développement, et notamment à la consommation⁴. L'an dernier, le PDG du groupe Vivendi a dit : "Le temps politique classique est dépassé ; il faut que le consommateur et les industriels prennent le leadership." Voilà l'abolition des États programmée.

1 Approche lacanienne

2 Ernst Kantorowicz : 1895-1963, historien allemand, *Les deux corps du roi*, 1957 (sacralisation du pouvoir royal)

3 L'homosexualité n'est pas en soi un problème, mais bien son institutionnalisation dans le statut familial

4 Les moyens économiques (est-ce que je peux acheter....) remplacent la loi morale (est-ce que je peux faire...)

Nature / Culture- U3A - φ2 - V Delcambe - 2017 - 2018

- Vous rapprochez donc le jeune Occidental qui ne sait plus donner du sens à sa vie et l'islamiste qui s'abandonne à son fantasme de mort ?

La souveraineté du fantasme appelle le nihilisme¹. Dans *Les Possédés* de Dostoïevski, Kirilov se suicide pour prouver qu'il est à lui-même le principe de raison. En se tuant, il croit supprimer chez l'homme la souffrance et la peur, et prouver que l'humanité peut se surmonter elle-même, devenir Dieu.

Nous assistons à une escalade de l'obscurantisme. Voyez, aux États-Unis, ce que certains technocrates² et universitaires appellent le transhumanisme, la post-humanité qui comporte la résolution intégrale du problème de la mort (sic). Freud avait bien aperçu le creuset délirant de la raison que les religions prennent en charge en métabolisant le meurtre. Le meurtre habite l'esprit de l'homme. Dans l'entreprise, la concurrence est un meurtre transposé ; en politique, les élections le sont aussi : on renvoie son adversaire dans ses foyers. On ne rendra pas la vie supportable par des raisonnements scientifiques ou de bons sentiments, mais par des interprétations cohérentes qui peuvent exiger de chacun une part de sacrifice pour qu'on ne donne pas, par exemple, de leçons à autrui au nom de nos propres aveuglements.

Vous avez consacré une grande part de votre énergie à rendre compte de la "construction anthropologique occidentale". Vous vous êtes interrogé sur le sens des règles de droit et sur leur légitimité. Vous avez montré que l'État était jusqu'à présent le garant de la raison. Ce qui s'est passé le 11 septembre (2001) à New York signifie-t-il qu'il ne l'est plus ?

On ne peut pas imposer par la force ce qui doit être conquis. La démocratie a été une conquête en Occident, jusqu'au moment où elle s'est retournée en devenant la caserne libertaire. De mon point de vue, il y a connivence de fait entre l'idéologie libertaire et l'ultralibéralisme³.

Figurez-vous qu'après la chute du mur de Berlin, *Harvard Business Review* a publié un article intitulé "*La démocratie est inévitable*". Désormais, on vous imposera la démocratie comme le business, y compris sur le mode de la menace. J'ai vu en Afrique les États potiches que nous avons fabriqués. Sans tradition administrative, ils ne pouvaient qu'être corrompus. Ainsi ai-je vu par exemple vendre des diplômes. La doxa de l'ONU et de l'Unesco affirmait péremptoirement que partout où le progrès technique s'installerait, la religion se folkloriserait ou disparaîtrait. J'ai pensé qu'il fallait, au contraire, travailler à faire coexister l'éducation traditionnelle, y compris l'école coranique, avec l'enseignement moderne et prendre le temps de ce métissage. Aussi ai-je dit à l'un de mes mandants qui professait ces thèses : "A mon avis, l'islam reviendra, le couteau à la main." Nous y sommes. Les institutions démocratiques ne s'imposent pas, elles doivent être conquises par les États et par les sujets. (>< ingérence)

- *Votre passage par l'Afrique a joué un grand rôle dans votre conception du droit. Il vous a permis de relativiser nos valeurs occidentales et de lire, partout dans le monde, ce dessaisissement d'un État instituant. Vous y avez observé les édifices institutionnels par lesquels des sociétés comme la nôtre répondent à l'angoisse existentielle.*

J'ai travaillé au Gabon avec une entreprise qui vendait du développement, avec les Nations unies au Congo ex-belge, puis au Mali avec l'Unesco. J'ai compris que ma formation de juriste préoccupé des textes du Moyen-âge m'était bien plus utile que les sciences économiques. Je voyais, en effet, dans les écoles coraniques des enfants réciter rituellement des versets dans la langue sacrée du Coran, qui n'était pas la leur, exactement comme les glossateurs médiévaux transmettaient en latin le droit romain disparu.

Je découvrais l'égalité de tous devant la vie de la représentation⁴ : l'État occidental n'est qu'une forme transitoire de cette vie. Il reproduit du sujet institué⁵, en garantissant le principe universel de non-contradiction : un homme n'est pas une femme, une femme n'est pas un homme ; ainsi se construisent les catégories de la filiation. La fonction anthropologique de l'État est de fonder la raison, donc de transmettre le principe de non-contradiction⁶, donc de civiliser le fantasme. L'État, dans la rationalité occidentale, est l'équivalent du totem dans la société sans État. En Afrique, il y a aussi un au-delà de l'individu qui est peut être en train de se perdre chez nous."

1 nihilisme : absence de valeur, de point de repère (< fantasme illimité)

2 La technique se met au service des fantasmes : la question "Est-ce possible?" remplace la réflexion sur "Est-ce bien?"

3 Je fais ce que je veux si j'en ai les moyens financiers

4 Dans toutes les cultures, on (se) représente la culture par une symbolique (transitoire) (>< Fukuyama, >< Hegel)

5 ... en dépassant l'animal fantasmant

6 ???

Texte 15 Pierre Legendre, *Le crime du caporal Lortie*, 1989

Dans les défaits de la limite, la débâcle, quelle qu'en soit la forme socialement visible, touche la descendance¹. A moins que ne s'interpose, venant d'ailleurs que de l'enfer, un discours séparateur. Le procès Lortie a mis en relief la fonction instituante de la scène publique, en l'occurrence par l'État exerçant la justice, mais aussi par la presse. Cependant, quelle leçon en a retirée, pour le long terme, la société canadienne ? Que comprennent les réseaux institutionnels (auxquels appartiennent aussi psychiatres, psychanalystes, travailleurs sociaux), des montages de la limite, de la logique généalogique qui porte la Raison ?

C'est ici que le bât blesse. Dans le fatras qui tient lieu de pensée sur ces questions, fatras dont le postulat est d'effacer de tout discours tenu sur la scène publique sa dimension normative, on n'a pu saisir que l'utilisation médiatique inconsidérée d'un meurtre puisse produire l'effet de transformer le meurtrier, en l'occurrence Lortie, en tenant-lieu de référence, en instance identificatoire, objet ambivalent de haine et de fascination.

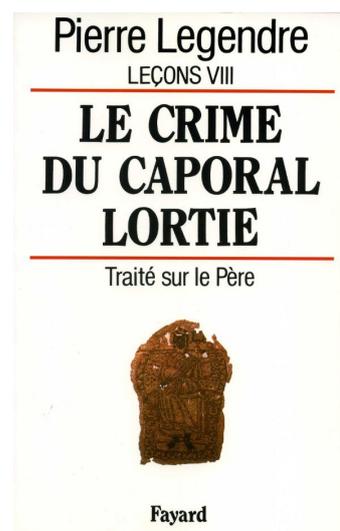
Ce livre met en perspective une histoire significative. Il s'agit de saisir, de l'intérieur, le phénomène de désinstitution. L'étude invite à la réflexion sur le sujet vampirisé, en proie à la détresse² de ce que nous appelons froidement "perte des repères".

J'ai tenté de faire apparaître combien l'idéologie ultramoderne – rejeton lointain de discours philosophiques, religieux et politiques en impasse, mais aussi séquelle de l'ouragan hitlérien –, à base de Raison alternative, nous éloigne de la compréhension des enjeux de fond. La fragmentation des savoirs sur l'homme produit l'apartheid subjectif; le scientisme vendu au monde entier par la psychiatrie à l'américaine détruit la possibilité d'interroger le sens ; la psychanalyse, sans autre horizon aujourd'hui que le sujet insulaire et détournée du questionnement sur la problématique institutionnelle, laisse en jachère le champ de la question totémique, autrement dit la question du Père. Pas à pas, il faudra bien inventer une critique de la Raison désinstituée.



Lorsque le nazisme fait appel à la Science afin d'exposer pourquoi les nouvelles lois raciales sont ce qu'elles sont, quel est le résultat de l'opération ? Il disqualifie le principe même du discours fondateur, parce qu'il fait passer du registre de la métaphore dans celui du réel la représentation du meurtrier³. Il n'est de système de Référence, en effet, qu'articulé sur une mythologie mettant en scène le meurtre et la question de son accomplissement. C'est ainsi que procède le montage de l'interdit dans l'humanité : en représentant le meurtre sur une scène, à partir de laquelle s'établit l'écart entre la Loi et le sujet. Ce mécanisme a pour fonction de désamorcer les fantasmes de meurtre en dessaisissant le sujet de la pulsion meurtrière, déléguée de la sorte à l'espace divin. Il s'agit, en somme, de faire passer le sujet humain, grâce à l'écart institué, du registre de l'agir à celui de la parole. Selon cette perspective, les nazis ont inscrit la Science et ses techniques dans l'espace mythologique ; mais la Science ayant été dévoyée en scientisme, ils ont fait le chemin à l'envers : on est repassé du registre de la parole à celui de l'agir.

Dans les sociétés post-hitlériennes, de nos jours donc, il reste à s'interposer contre les procédés nouveaux de la méconnaissance de l'enjeu de filiation développés de façon primaire par le nazisme, mais déniés plutôt que véritablement analysés après lui pour le compte de la modernité contemporaine. L'éclat nazi signale à l'homme du XX^e siècle que l'Occident est à bout de rouleau quant à la politique de la filiation, c'est-à-dire *quant à l'interprétation institutionnelle de la question du Père et du Fils*. Le programme scientifique d'extermination des Juifs était en définitive un programme de désinstitutionnalisation de cette question centrale de la culture ; après coup, il indique la voie obligée d'une réflexion sur la filiation : l'interrogation sur les fondements du meurtre.



1 Les institutions doivent se baser sur les liens de parenté (je suis d'abord le fils de ...)

2 Détresse < domination du marché, hédonisme = impasse ϕ , religieuse, politique

3 Passage de la morale, du sens (est-ce bien ?) à la technique (est-ce possible, comment faire ?)
Le nazisme est un tournant: institutionnalisation du meurtre (\iff filiation incompréhensible)
Critique d'une science qui se met au service des fantasmes

Texte 16 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, 1969

Les œuvres différentes, les livres dispersés, toute cette masse de textes qui appartiennent à une même formation discursive, – et tant d'auteurs qui se connaissent et s'ignorent, s'invalident les uns les autres, se pillent, se retrouvent, sans le savoir et entrecroisent obstinément leurs discours singuliers en une trame dont ils ne sont point maîtres, dont ils n'aperçoivent pas le tout et dont ils mesurent mal la largeur – toutes ces figures et ces individualités diverses ne communiquent pas seulement par l'enchaînement logique des propositions qu'ils avancent, ni par la récurrence des thèmes, ni par l'entêtement d'une signification transmise, oubliée, redécouverte ; ils communiquent par la forme de positivité¹ de leur discours. Ou plus exactement cette forme de positivité (et les conditions d'exercice de la fonction énonciative) définit un champ où peuvent éventuellement se déployer des identités formelles, des continuités thématiques, des translations de concepts, des jeux polémiques. Ainsi la positivité joue-t-elle le rôle de ce que l'on pourrait appeler un *a priori historique*.

Juxtaposés, ces deux mots font un effet un peu criant ; j'entends désigner par là un *a priori* qui serait non pas condition de validité des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés. Il ne s'agit pas de retrouver ce qui pourrait rendre légitime une assertion, mais d'isoler les conditions d'émergence des énoncés, la loi de leur coexistence avec d'autres, la forme spécifique de leur mode d'être, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent.

On peut bien dire en gros, et en passant par-dessus toute médiation et toute spécificité, que l'économie politique a un rôle dans la société capitaliste², qu'elle sert les intérêts de la classe bourgeoise, qu'elle a été faite par elle et pour elle, qu'elle porte enfin le stigmate de ses origines jusque dans ses concepts et son architecture logique ; mais toute description plus précise des rapports entre la structure épistémologique de l'économie et sa fonction idéologique devra passer par l'analyse de la formation discursive qui lui a donné lieu et de l'ensemble des objets, des concepts, des choix théoriques qu'elle a eu à élaborer et à systématiser ; et on devra montrer alors comment la pratique discursive qui a donné lieu à une telle positivité a fonctionné parmi d'autres pratiques qui pouvaient être d'ordre discursif mais aussi d'ordre politique ou économique.

L'analyse des formations discursives, des positivités et du savoir dans leurs rapports avec les figures épistémologiques et les sciences, c'est ce qu'on a appelé, pour la distinguer des autres formes possibles d'histoire des sciences, l'analyse de l'*épistémè*. On soupçonnera peut-être cette épistémè d'être quelque chose comme une vision du monde, une tranche d'histoire commune à toutes les connaissances, et qui imposerait à chacune les mêmes normes et les mêmes postulats, un stade général de la raison, une certaine structure de pensée à laquelle ne sauraient échapper les hommes d'une époque, – grande législation écrite une fois pour toutes par une main anonyme. Par *épistémè*, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations discursives, se situent et s'opèrent les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation ; la répartition de ces seuils, qui peuvent entrer en coïncidence, être subordonnés les uns aux autres, ou être décalés dans le temps ; les rapports latéraux qui peuvent exister entre des figures épistémologiques ou des sciences dans la mesure où elles relèvent de pratiques discursives voisines mais distinctes. L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives.

De plus l'épistémè n'est pas une figure immobile qui, apparue un jour, serait appelée à s'effacer tout aussi brusquement : elle est un ensemble indéfiniment immobile de scissions, de décalages, de coïncidences qui s'établissent et se défont.

¹ positivité : unité, points communs au-delà des différences ; ce qui est pensable à une époque

² Nous sommes dans une épistémè libérale depuis le XVIII^e siècle >> connivence entre les différents types de discours et les sciences (les sciences économiques viennent justifier une épistémè dominante)

En outre, l'épistémè, comme ensemble de rapports entre des sciences, des figures épistémologiques, des positivités et des pratiques discursives, permet de saisir le jeu des contraintes et des limitations qui, à un moment donné, s'imposent au discours : mais cette limitation, ce n'est pas celle, négative, qui oppose à la connaissance l'ignorance, au raisonnement l'imagination, à l'expérience armée la fidélité aux apparences, et la rêverie aux inférences et aux déductions ; **l'épistémè, ce n'est pas ce qu'on peut savoir à une époque, compte tenu des insuffisances techniques, des habitudes mentales, ou des bornes posées par la tradition¹ ; c'est ce qui, dans la positivité des pratiques discursives, rend possible l'existence des figures épistémologiques et des sciences.** Enfin, on voit que l'analyse de l'épistémè n'est pas une manière de reprendre la question critique ("quelque chose comme une science étant donné, quel en est le droit ou la légitimité?") ; c'est une interrogation qui n'accueille le donné de la science qu'afin de se demander ce qu'est pour cette science le fait d'être donnée. Dans l'énigme du discours scientifique, ce qu'elle met en jeu, ce n'est pas son droit à être une science, c'est le fait qu'elle existe.

Autant qu'un autre, je sais ce que peuvent avoir d'"ingrat"² – au sens strict du terme – les recherches dont je parle et que j'ai entreprises voilà dix ans maintenant. Je sais ce qu'il peut y avoir d'un peu grinçant à traiter les discours non pas à partir de la douce, muette et intime conscience qui s'y exprime, mais d'un obscur ensemble de règles anonymes. Ce qu'il y a de déplaisant à faire apparaître les limites et les nécessités d'une pratique, là où on avait l'habitude de voir se déployer, dans une pure transparence, les jeux du génie et de la liberté. Ce qu'il y a de provocant à traiter comme un faisceau de transformations cette histoire des discours qui était animée jusqu'ici par les métamorphoses rassurantes de la vie ou la continuité intentionnelle du vécu. Ce qu'il y a d'insupportable enfin, étant donné ce que chacun veut mettre, pense mettre de "soi-même" dans son propre discours, quand il entreprend de parler³.

Tous ceux-là⁴, je comprends bien leur malaise. Ils ont eu sans doute assez de mal à reconnaître que leur histoire, leur économie, leurs pratiques sociales, la langue qu'ils parlent, la mythologie de leurs ancêtres, les fables même qu'on leur racontait dans leur enfance, obéissent à des règles qui ne sont pas toutes données à leur conscience ; ils ne souhaitent guère qu'on les dépossède, en outre et par surcroît, de ce discours où ils veulent pouvoir dire immédiatement, sans distance, ce qu'ils pensent, croient ou imaginent ; ils préféreront nier que le discours soit une pratique complexe et différenciée, obéissant à des règles et à des transformations analysables, plutôt que d'être privés de cette tendre certitude, si consolante, de pouvoir changer, sinon le monde, sinon la vie, du moins leur "sens" par la seule fraîcheur d'une parole qui ne viendrait que d'eux-mêmes, et demeurerait au plus près de la source, indéfiniment. Tant de choses, dans leur langage, leur ont déjà échappé : ils ne veulent plus que leur échappe, en outre, *ce qu'ils disent*, ce petit fragment de discours – parole ou écriture, peu importe – dont la frêle et incertaine existence doit porter leur vie plus loin et plus longtemps. Ils ne peuvent pas supporter (et on les comprend un peu) – de s'entendre dire : "Le discours n'est pas la vie⁵ : son temps n'est pas le vôtre ; en lui, vous ne vous réconciliez pas avec la mort ; il se peut bien que vous ayez tué Dieu sous le poids de ce que vous avez dit ; mais ne pensez pas que vous ferez, de tout ce que vous dites, un homme qui vivra plus que lui."

¹ C'est une erreur de voir un changement d'épistémè comme un progrès

² L'épistémè est moins sexy que (l'illusion de) la liberté !
Ex. : Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, est le produit de son temps ; l'existentialisme est le produit d'une époque: JP Sartre verbalise ce qui était déjà là.

³ = Foucault nous dépossède de notre propre parole

⁴ !!!!

⁵ Le discours/livre exprime l'épistémè d'une époque,...mais il sera lu dans une autre épistémè

Texte 17 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 1976 – 1984

L'essentiel est bien là. Que l'homme occidental ait été depuis trois siècles attaché à cette tâche de tout dire sur son sexe ; que depuis l'âge classique il y ait eu une majoration constante et une valorisation toujours plus grande du discours sur le sexe ; et qu'on ait attendu de ce discours, soigneusement analytique, des effets multiples de déplacement, d'intensification, de réorientation, de modification sur le désir lui-même.

Naît vers le XVIII^e siècle une incitation politique, économique, technique, à parler du sexe. Et non pas tellement sous la forme d'une théorie générale de la sexualité, mais sous forme d'analyse, de comptabilité, de classification et de spécification, sous forme de recherches quantitatives ou causales. Prendre le sexe "en compte", tenir sur lui un discours qui ne soit pas uniquement de morale, mais de rationalité, ce fut là une nécessité assez nouvelle pour qu'au début elle s'étonne d'elle-même et se cherche des excuses. Comment un discours de raison pourrait-il parler de ça?

Que signifie l'apparition de toutes ces sexualités périphériques ? Le fait qu'elles puissent apparaître au plein jour est-il signe que la règle se desserre ? Ou le fait qu'on y porte tant d'attention prouve-t-il un régime plus sévère et le souci de prendre sur elles un exact contrôle ? En termes de répression, les choses sont ambiguës. Indulgence si on songe que la sévérité des codes à propos des délits sexuels s'est considérablement atténuée au XIX^e siècle ; et que la justice s'est dessaisie elle-même au profit de la médecine. Mais ruse supplémentaire de la sévérité si on pense à toutes les instances de contrôle et à tous les mécanismes de surveillance mis en place par la pédagogie ou la thérapeutique.

La médecine, elle, est entrée en force dans les plaisirs du couple : elle a inventé toute une pathologie organique, fonctionnelle ou mentale, qui naîtrait des pratiques sexuelles "incomplètes" ; elle a classé avec soin toutes les formes de plaisirs annexes ; elle les a intégrés au "développement" et aux "perturbations" de l'instinct ; elle en a entrepris la gestion¹.

Plus que les vieux interdits, cette forme de pouvoir demande pour s'exercer des présences constantes, attentives, curieuses aussi ; elle suppose des proximités ; elle procède par examens et observations insistantes ; elle requiert un échange de discours, à travers des questions qui extorquent des aveux, et des confidences qui débordent les interrogations. Elle² implique une approche physique et un jeu de

sensations intenses. De cela, la médicalisation de l'insolite sexuel est à la fois l'effet et l'instrument. Engagées dans le corps, devenues caractère profond des individus, les bizarreries du sexe relèvent d'une technologie de la santé et du pathologique. Et inversement dès lors qu'elle est chose médicale ou médicalisable, c'est comme lésion, dysfonctionnement ou symptôme qu'il faut aller la surprendre dans le fond de l'organisme ou sur la surface de la peau ou parmi les signes du comportement. Le pouvoir qui, ainsi, prend en charge la sexualité, se met en devoir de frôler les corps ; il les caresse des yeux ; il en intensifie des régions ; il électrise des surfaces ; il dramatise des moments troubles. Il prend à bras-le-corps le corps sexuel. Accroissement des efficacités sans doute et extension du domaine contrôlé. Mais aussi sensualisation du pouvoir³ et bénéfice de plaisir. Ce qui produit un double effet : une impulsion est donnée au pouvoir par son exercice même ; un émoi récompense le contrôle qui surveille et le porte plus loin ; l'intensité de l'aveu relance la curiosité du questionnaire ; le plaisir découvert reflue vers le pouvoir qui le cerne. Mais tant de questions pressantes singularisent, chez celui qui doit répondre, les plaisirs qu'il éprouve ; le regard les fixe, l'attention les isole et les anime. Le pouvoir fonctionne comme un mécanisme d'appel, il attire, il extrait ces étrangetés sur lesquelles il veille. Le plaisir diffuse sur le pouvoir qui le traque ; le pouvoir ancre le plaisir qu'il vient de débusquer.

Les institutions scolaires ou psychiatriques⁴, avec leur population nombreuse, leur hiérarchie, leurs aménagements spatiaux, leur système de surveillance, constituent, à côté de la famille, une autre façon de distribuer le jeu des pouvoirs et des plaisirs ; mais elles dessinent, elles aussi, des régions de haute saturation sexuelle, avec des espaces ou des rites privilégiés comme la salle de classe, le dortoir, la visite ou la consultation. Les formes d'une sexualité non conjugale, non hétérosexuelle, non monogame y sont appelées et installées.

La société "bourgeoise" du XIX^e siècle, la nôtre encore sans doute, est une société de la perversion éclatante et éclatée. Et ceci non point sur le mode de l'hypocrisie, car rien n'a été plus manifeste et prolixe, plus manifestement pris en charge par les discours et les institutions.

Les sexualités multiples – celles qui apparaissent avec les âges (sexualités du nourrisson ou de l'enfant), celles qui se fixent dans des goûts ou des pratiques (sexualité de l'inverti, du gérontophile, du fétichiste...),

¹ C'est une erreur de voir un changement d'épistémè comme un progrès

² Cf. Freud

³ Foucault : Le pouvoir se laisse envahir par le plaisir qu'il pourchasse

⁴ Aussi les salles de sport

celles qui investissent de façon diffuse des relations (sexualité du rapport médecin-malade, pédagogue-élève, psychiatre-fou), celles qui hantent les espaces (sexualité du foyer, de l'école, de la prison) – toutes forment le corrélat de procédures précises de pouvoir. Il ne faut pas imaginer que toutes ces choses jusque-là tolérées ont attiré l'attention et reçu une qualification péjorative, lorsqu'on a voulu donner un rôle régulateur au seul type de sexualité susceptible de reproduire la force de travail et la forme de la famille. Ces comportements polymorphes ont été réellement extraits du corps des hommes et de leurs plaisirs ; ou plutôt ils ont été solidifiés en eux ; ils ont été, par de multiples dispositifs de pouvoir appelés, mis au jour, isolés, intensifiés, incorporés. La croissance des perversions n'est pas un thème moralisateur qui aurait obsédé les esprits scrupuleux des victoriens. C'est le produit réel de l'interférence d'un type de pouvoir sur les corps et leurs plaisirs. Il se peut que l'Occident n'ait pas été capable d'inventer des plaisirs nouveaux, et sans doute n'a-t-il pas découvert de vices inédits. Mais il a défini de nouvelles règles au jeu des pouvoirs et des plaisirs : le visage figé des perversions s'y est dessiné.

Prolifération des sexualités par l'extension du pouvoir; majoration du pouvoir auquel chacune de ces sexualités régionales donne une surface d'intervention: cet enchaînement, depuis le XIX^e siècle surtout, est assuré et relayé par les innombrables profits économiques qui grâce à l'intermédiaire de la médecine, de la psychiatrie, de la prostitution, de la pornographie, se sont branchés à la fois sur cette démultiplication analytique du plaisir et cette majoration du pouvoir qui le contrôle. Plaisir et pouvoir ne s'annulent pas ; ils ne se retournent pas l'un contre l'autre ; ils se poursuivent, se chevauchent et se relancent. Ils s'enchaînent selon des mécanismes complexes et positifs d'excitation et d'incitation.

Il y a historiquement deux grandes procédures pour produire la vérité du sexe.

D'un côté, les sociétés – et elles ont été nombreuses: la Chine, le Japon, l'Inde, Rome, les sociétés arabo-musulmanes – qui se sont dotées d'une *ars erotica*. Dans l'art érotique, la vérité est extraite du plaisir lui-même, pris comme pratique et recueilli comme expérience ; ce n'est pas par rapport à une loi absolue du permis et du défendu, ce n'est point par référence à un critère d'utilité, que le plaisir est pris en compte ; mais, d'abord et avant tout par rapport à lui-même, il y est à connaître comme plaisir, donc selon

son intensité, sa qualité spécifique, sa durée, ses réverbérations dans le corps et l'âme. Mieux : ce savoir doit être reversé, à mesure, dans la pratique sexuelle elle-même, pour la travailler comme de l'intérieur et amplifier ses effets. Ainsi, se constitue un savoir qui doit demeurer secret. non point à cause d'un soupçon d'infamie qui marquerait son objet, mais par la nécessité de le tenir dans la plus grande réserve, puisque, selon la tradition, il perdrait à être divulgué son efficace et sa vertu. Le rapport au maître détenteur des secrets est donc fondamental ; seul, celui-ci peut le transmettre sur le mode ésotérique et au terme d'une initiation où il guide, avec un savoir et une sévérité sans faille, le cheminement du disciple.

Notre civilisation, en première approche du moins, n'a pas d'*ars erotica*. En revanche, elle est la seule, sans doute, à pratiquer une *scientia sexualis*. Ou plutôt, à avoir développé au cours des siècles, pour dire la vérité du sexe, des procédures qui s'ordonnent pour l'essentiel à une forme de pouvoir-savoir rigoureusement opposée à l'art des initiations et au secret magistral : il s'agit de **l'aveu**.

En tout cas; à côté des rituels de l'épreuve, à côté des cautions données par l'autorité de la tradition, à côté des témoignages, mais aussi des procédés savants d'observation et de démonstration, l'aveu est devenu, en Occident, une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le vrai. Nous sommes devenus, depuis lors, une société singulièrement avouante. L'aveu a diffusé loin ses effets : dans la justice, dans la médecine, dans la pédagogie, dans les rapports familiaux, dans les relations amoureuses, dans l'ordre le plus quotidien, et dans les rites les plus solennels ; on avoue ses crimes, on avoue ses péchés, on avoue ses pensées et ses désirs, on avoue son passé et ses rêves, on avoue son enfance ; on avoue ses maladies et ses misères ; on s'emploie avec la plus grande inexactitude à dire ce qu'il y a de plus difficile à dire ; on avoue en public et en privé, à ses parents, à ses éducateurs, à son médecin, à ceux qu'on aime ; on se fait à soi-même, dans le plaisir et la peine, des aveux impossibles à tout autre, et dont on fait des livres. On avoue – ou est forcé d'avouer. Quand il n'est pas spontané, ou imposé par quelque impératif extérieur, l'aveu est extorqué ; on le débusque dans l'âme ou on l'arrache au corps.

Damiens avait été condamné, le 2 mars 1757, à « faire amende honorable devant la principale porte de l'Église de Paris », où il devait être « mené et conduit dans un tombereau, nu, en chemise, tenant une torche de cire ardente du poids de deux livres »; puis, « dans le dit tombereau, à la place de Grève, et sur un échafaud qui y sera dressé, tenaillé aux mamelles, bras, cuisses et gras des jambes, sa main droite tenant en icelle le couteau dont il a commis le dit parricide, brûlée de feu de soufre, et sur les endroits où il sera tenaillé, jeté du plomb fondu, de l'huile bouillante, de la poix résine brûlante, de la cire et soufre fondus ensemble et ensuite son corps tiré et démembré à quatre chevaux et ses membres et corps consumés au feu, réduits en cendres et ses cendres jetées au vent ».

A la fin du XVIII^{ème} siècle, au début du XIX^{ème}, malgré quelques grands flamboiements, la sombre fête punitive est en train de s'éteindre. Le cérémonial de la peine tend à entrer dans l'ombre, pour ne plus être qu'un nouvel acte de procédure ou d'administration. La punition tendra donc à devenir la part la plus cachée du processus pénal. Ce qui entraîne plusieurs conséquences : elle quitte le domaine de la perception quasi quotidienne, pour entrer dans celui de la conscience abstraite; son efficacité, on la demande à sa fatalité, non à son intensité visible; la certitude d'être puni, c'est cela, et non plus l'abominable théâtre, qui doit détourner du crime; la mécanique exemplaire de la punition change ses rouages.

Si le décollage économique de l'Occident a commencé avec les procédés qui ont permis l'accumulation du capital, on peut dire, peut-être, que les méthodes pour gérer l'accumulation des hommes ont permis un décollage politique par rapport à des formes de pouvoir traditionnelles, rituelles, coûteuses, violentes, et qui, bientôt tombées en désuétude, ont été relayées par toute une technologie fine et calculée de l'assujettissement.

La pyramide disciplinaire a constitué la petite cellule de pouvoir à l'intérieur de laquelle la séparation, la coordination et le contrôle des tâches ont été imposés et rendus efficaces; et le quadrillage analytique du temps, des gestes, des forces des corps, a constitué un schéma opératoire qu'on a pu facilement transférer des groupes à soumettre aux mécanismes de la production; la projection massive des méthodes militaires sur l'organisation industrielle a été un exemple de ce modelage de la division du travail à partir de schémas de pouvoir.

Le supplice achève logiquement une procédure commandée par l'Inquisition. La mise en « observation » prolonge naturellement une justice envahie par les méthodes disciplinaires et les procédures d'examen. Que la prison cellulaire, avec ses chronologies scandées, son travail obligatoire, ses instances de surveillance et de notation, avec ses maîtres en normalité, qui relaient et multiplient les fonctions du juge, soit devenue l'instrument moderne de la pénalité, quoi d'étonnant? Ouoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons.

Car tout de suite la prison, dans sa réalité et ses effets visibles, a été dénoncée comme le grand échec de la justice pénale. Les prisons ne diminuent pas le taux de la criminalité : on peut bien les étendre, les multiplier ou les transformer, la quantité de crimes et de criminels reste stable ou, pis encore, augmente. La prison rend possible, mieux, elle favorise l'organisation d'un milieu de délinquants, solidaires les uns des autres, hiérarchisés, prêts pour toutes les complicités futures. Si telle est la situation, la prison, en « échouant » apparemment, ne manque pas son but; elle l'atteint au contraire dans la mesure où elle suscite au milieu des autres une forme particulière d'illégalisme, qu'elle permet de mettre à part, de placer en pleine lumière et d'organiser comme un milieu relativement clos mais pénétrable. Elle contribue à mettre en place un illégalisme voyant, marqué, irréductible à un certain niveau et secrètement utile, rétif et docile à la fois ; elle dessine, isole et souligne une forme d'illégalisme qui semble résumer symboliquement toutes les autres, mais qui permet de laisser dans l'ombre celles qu'on veut ou qu'on doit tolérer.

Le fait divers criminel, par sa redondance quotidienne, rend acceptable l'ensemble des contrôles judiciaires et policiers qui quadrillent la société ; il raconte au jour le jour une sorte de bataille intérieure contre l'ennemi sans visage; dans cette guerre, il constitue le bulletin quotidien d'alarme ou de victoire.

S'il y a un enjeu politique d'ensemble autour de la prison ,ce n'est donc pas de savoir si elle sera correctrice ou pas; si les juges, les psychiatres ou les sociologues y exerceront plus de pouvoir que les administrateurs et les surveillants; à la limite, il n'est même pas dans l'alternative prison ou autre chose que la prison. Le problème actuellement est plutôt dans la grande montée de ces dispositifs de normalisation et toute l'étendue des effets de pouvoir qu'ils portent, à travers la mise en place d'objectivités nouvelles.