

ARTE-FILOSOFIA
Année 2003 - 2004
Réunions philosophiques
de Françoise DASTUR
Liste des thèmes traités

- 1/ La vérité**
- 2/ Libre-arbitre et déterminisme**
- 3/ La responsabilité**
- 4/ La mort**
- 5/ Le destin**
- 6/ L'illusion**
- 7/ Le temps**

Nous remercions Madame Françoise DASTUR d'avoir eu la gentillesse de mettre à disposition de notre site, en consultation libre, le texte de ses interventions données dans le cadre de nos réunions philosophiques mensuelles.

LA VERITE

"A chacun sa vérité" : c'est le titre d'une pièce de Pirandello qui exprime bien ce paradoxe propre à la tonalité de notre époque qui est celle du relativisme, du subjectivisme et de l'individualisme, mais que l'on voit déjà s'exprimer en ce qui concerne les valeurs morales au XVII^e siècle avec Montaigne et surtout Pascal dont on connaît la célèbre expression à propos du bien et du mal : "Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà".

A chacun sa vérité : plus qu'un adage ou qu'un proverbe, c'est l'expression d'un paradoxe qui infirme la définition de la vérité comme étant valable pour tous les hommes, en tout temps et en tout lieu.

Il est certes difficile de définir la vérité — c'est une notion si claire disait Descartes que tenter de la définir ne ferait que l'obscurcir —, mais on peut au moins dire que de manière générale c'est la conformité de la pensée avec l'être. Dire le vrai en ce sens, c'est dire ce qui est, et l'être est par définition ce qui ne dépend pas de moi, ce qui s'impose à moi. Si la vérité a ce sens "ontologique", si elle est "une même chose avec l'être", comme le dit Descartes, il semble qu'elle récuse par là même tout lien avec le sujet individuel et que dès lors le paradoxe énoncé soit en contradiction avec l'idée même de vérité. En est-il cependant bien ainsi ? Peut-on véritablement penser que la vérité transcende absolument l'individualité et qu'elle n'a aucun rapport avec l'être humain ? Voilà la question dont je voudrais partir.

Nous faisons en effet parfois l'expérience d'une *pluralité de vérités* : c'est par exemple le cas lorsque des témoignages sincères se contredisent sur le sens à donner à un événement. De tels expériences nous conduisent, comme le montre la pièce de Pirandello, à douter de l'existence d'une vérité.

Or, face à la thèse affirmant que la vérité est unique, absolue, qu'elle transcende le temps, l'espace et l'individu, on trouve dès l'origine de la philosophie la thèse opposée du *relativisme* et du pluralisme des vérités : chez un sophiste célèbre : Protagoras, premier représentant de l'anthropocentrisme qui affirme que l'homme est la mesure de toutes choses. Quels sont donc les présupposés de l'anthropocentrisme et du relativisme ? Par définition, la mise en relation de l'objet et du sujet, de l'homme et de la vérité, leur non-indépendance par rapport l'un à l'autre. Pour le relativisme, la vérité n'est plus identique à l'être, elle n'est plus transcendante au sujet, mais au contraire "relative" à chaque individu. Cette relativité ou non absoluité de la vérité a pour conséquence inévitable sa pluralité : car les "sujets" qui font l'expérience du monde sont nécessairement plusieurs. Tout relativisme n'est cependant pas un individualisme : on peut considérer comme étant la norme du vrai, non pas l'individu, mais l'espèce, l'homme en tant qu'être pensant : on a alors affaire à l'anthropologisme.

Quel est le bien fondé du subjectivisme, du relativisme en général ? Il répond à la diversité culturelle des expériences du monde. On en revient à Pascal ("vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà") et donc à la diversité culturelle des critères de ce qui passe pour vrai : découverte d'autres valeurs, découverte aussi de la part subjective de nos jugements. Ce l'on dit n'est donc pas toujours ce qui est, mais seulement une formulation de l'expérience subjective de l'être que nous sommes. La "vérité" du subjectivisme repose sur la reconnaissance de cette relation indéchirable entre le sujet et l'objet : l'objet est toujours pour moi, ce qui veut par exemple dire que font partie de lui des qualités et des propriétés qui sont relatives à la perception que j'en ai, et je n'ai donc aucune possibilité de savoir ce qu'il est en lui-même. Mais le relativisme poussé à l'extrême sous la forme du relativisme individuel ruine l'idée même de vérité : il identifie en effet ce qui m'apparaît à ce qui est et il condamne ainsi l'individu à la plus extrême solitude. Il faudrait alors supposer en ce cas qu'il y a autant de mondes différents que d'individus : c'est l'enfermement dans ce que l'on a nommé "solipsisme" que l'on rencontre alors, qui correspond à la solitude extrême de l'individu et à l'éclatement de la notion même de vérité qui n'a de sens que pour plusieurs sujets. Une telle attitude est à l'origine du scepticisme : on doute de l'existence même de la vérité, et pour le sceptique, il n'y a finalement que des apparences subjectives.

De nombreux philosophes ont affirmé l'existence de la vérité et condamné le scepticisme. Certains d'entre eux (comme Platon au IV^e siècle av. J. C. , mais aussi Husserl au XX^e siècle) ont montré que le relativisme individuel est une théorie qui n'est pas plutôt émise qu'elle est déjà réfutée. Il y a en effet dans cette théorie une contradiction interne qui la ruine en tant que théorie. Que suppose en effet une théorie philosophique ? Par définition, elle élève la prétention à être convaincante, à emporter l'adhésion des autres. Elle veut prouver son bien fondé. Mais l'ordre de la preuve exige que l'accord se fasse sur une vérité objective : la démonstration suppose que soit

dépassé le niveau de la conscience individuelle, que soit exhibé ce qui fonde le discours tenu, et ce qui fonde le discours, c'est ce sur quoi il porte : les choses elles-mêmes en tant qu'elles sont indépendantes des sujets. L'affirmation du sophiste Protagoras : "l'homme est mesure de toutes choses" ne peut donc être élevée au rang de théorie, c'est-à-dire que cette affirmation n'a aucune portée universelle, mais ne peut valoir que pour celui qui individuellement l'affirme. Ce qui revient à reconnaître en elle l'affirmation d'une simple opinion (*doxa*) et non pas l'énoncé d'une science (*epistémé*). C'est, très simplifiée, l'argumentation que Platon, par l'intermédiaire de Socrate, oppose à Protagoras dans le dialogue intitulée *Théétète*. Il met en lumière l'*absurdité* qui consiste à parler d'une vérité relative à tel ou tel individu. Cette absurdité consiste en effet à ruiner l'idée même de vérité, ou encore à identifier le vrai et le faux, l'apparence et l'être. En ce sens dire : "à chacun sa vérité" est équivalent en absurdité à l'affirmation sceptique "il n'y a pas de vérité". Car cette dernière affirmation équivaut à la proposition absurde : "il existe la vérité qu'aucune vérité n'existe". Montaigne a eu conscience de cette absurdité, lui qui n'a jamais voulu affirmer qu'il ne savait rien, mais en est resté à la simple interrogation : "Que sais-je ?". Le scepticisme peut donc être l'attitude de celui qui doute et qui ne sait pas, non une théorie affirmant la non existence de l'être et de la vérité.

Le subjectivisme souffre de la même contradiction interne que le scepticisme : il nie et affirme en même temps l'idée de vérité. Ce que montre la réfutation que Husserl après Platon propose des thèses des sophistes et des sceptiques, c'est l'impossibilité de se passer d'une idée de vérité en soi, indépendante du temps, de l'espace et des individus qui la pensent.

Mais alors face à une telle absoluité de la vérité, le problème du rapport de l'homme à la vérité ne se repose-t-il pas nécessairement ? Devons-nous nous contenter d'enregistrer, si c'est possible, passivement une telle vérité, n'avons-nous pas part à la vérité, et celle-ci est-elle bien pour nous ? On se souvient ici de l'allégorie de la caverne que nous compte Platon : l'homme est semblable à un prisonnier enchaîné dans l'obscurité d'une caverne qui prend des ombres pour des réalités et qui, tant qu'il demeure dans cette attitude, est séparée d'une vérité qui lui demeure inaccessible. Le danger qui menace ici, c'est celui d'une *coupure* entre l'homme, être fini, limité, et la vérité, inaccessible et absolue. Pouvons-nous en rester là ?

Nous avons pourtant reconnu une certaine validité au subjectivisme : ce qu'il y a de vrai en lui, avons-nous dit, c'est qu'il refuse de séparer complètement le sujet de l'objet : et qu'il reconnaît par là implicitement que l'homme n'est pas sans rapport à la vérité. Celle-ci, dès lors, perd son absoluité et sa transcendance. Ce qui ne veut pas dire que la vérité devient pour autant la "possession" de l'homme qui en déciderait absolument. Il faudrait donc se tenir à l'écart tout autant d'une vérité créée par l'homme (car c'est une absurdité) que d'une vérité qui s'imposerait à l'homme du dehors dans sa transcendance absolue. Si l'on sépare en effet la vérité de l'homme, on peut être conduit à une position assez difficile : dans la philosophie moderne, on trouve ainsi un philosophe, Kant, qui oppose une vérité absolue mais inconnaissable (celle de la "chose en soi") à une vérité connaissable mais relative (celle du phénomène, de ce qui apparaît au sujet humain) et qui demeure ainsi dans l'ambiguïté d'une *double définition* de la vérité, à la fois subjective et objective. Cette

opposition de la chose en soi et du phénomène a été combattu par Hegel qui considère que la vérité est un processus en devenir. On a là une idée très audacieuse et nouvelle de la vérité. Elle ne se confond pas pour Hegel avec ce qui apparaît au sujet individuel, mais cela ne veut pourtant pas dire que la vérité préexiste à l'expérience humaine, qu'elle est éternelle. Hegel développe l'idée révolutionnaire à l'égard de toute la tradition philosophique d'une vérité qui se déploie dans le temps et qui a paradoxalement besoin de l'homme, de la finitude humaine, pour être. La vérité n'est donc pas pour lui de l'ordre de l'être déjà advenu, mais elle exige au contraire la participation des sujets : c'est une vérité *pour* l'homme sans être pourtant une vérité *de* l'homme.

L'homme n'est plus extérieur à la vérité, séparé originellement de celle-ci comme dans l'allégorie platonicienne de la caverne. Mais il n'est pas non plus celui qui décide de ce qui est vrai, comme dans le cas du relativisme et de l'anthropologisme. Pour Hegel, l'homme est l'instrument de la vérité, son lieu d'avènement, son instance de réalisation.

Pour récapituler, il faut revenir au point de départ et à l'affirmation : "A chacun sa vérité". Ce paradoxe a cette vertu de mettre en lumière le lien *indéchirable* qui relie l'homme à la vérité. Celle-ci n'est ni sans nous, mais elle n'est pas non plus en nous : mais elle est ce par rapport à quoi nous nous définissons. C'est Descartes qui affirmait que l'homme est l'être qui a une "invincible" idée de la vérité et qui d'une certaine manière existe essentiellement en fonction de cela, par delà tout pragmatisme étroit et tout utilitarisme. Les pragmatistes, ceux qui affirment que seul l'utile est vrai, ne peuvent en effet qu'engendrer la guerre de tous contre tous, car chacun a une idée différente de ce qui lui est utile. La coexistence pacifique des hommes les uns avec les autres repose au contraire sur le *consensus*, sur l'idée que des critères objectifs peuvent régler notre conduite et qu'il n'est d'existence humaine que dans la dimension de la vérité.

LIBRE-ARBITRE ET DETERMINISME : QU'EST-CE QU'UN ACTE LIBRE ?

La question de la liberté n'est pas d'emblée une question métaphysique touchant à la nature de la réalité dans son ensemble, mais une question *pratique* concernant l'action humaine. L'être humain ressent en lui-même une aspiration naturelle à la liberté, ce qui veut dire qu'il a la prétention d'être à l'origine de ses propres actions. C'est pourquoi la liberté lui apparaît tout d'abord comme le contraire de la contrainte. En ce sens est libre ce qui l'objet d'un choix individuel. Mais la contrainte n'a pas son origine seulement dans la société, et la liberté de l'être humain n'est pas seulement limitée de manière extérieure par la nécessité de faire droit à la liberté des autres hommes. Il y a des contraintes qui sont plus intimement liées à la nature humaine et qui proviennent de la finitude de l'existence humaine : je n'ai pas choisi de naître à telle date ni dans tel pays, d'être homme ou femme, d'être grand ou petit, blond ou brun, etc. La question se pose donc de savoir ce qui de mon être propre échappe aux déterminations naturelles. Je n'ai certes pas choisi d'être au monde, mais il me semble néanmoins que je peux choisir de *faire* un libre usage de mes déterminations. C'est donc bien au niveau de l'action que se pose le problème de la liberté. Certaines de mes actions sont contraintes par la société ou la nature, par la loi civile ou la loi naturelle : je ne peux pas voler le bien d'autrui, et si néanmoins je le fais, la société me demandera de payer pour cela ; en tant qu'animal bipède, je ne peux pas voler, et j'obéis alors à mon corps défendant à une loi de la nature. Mais toutes mes actions ne sont pas contraintes, de certaines d'entre elles je dirai qu'elles sont libres : au niveau du discours ordinaire, on nomme en effet "libre" certaines actions humaines parmi d'autres. Ce sont celles qui paraissent être faites dans une certaine *intention*. D'elles on peut dire qu'elles s'inscrivent dans l'horizon d'un *projet* et qu'elles sont issues d'une *décision*. Elles répondent en effet à une *motivation* plutôt qu'à une causalité, elles visent une *fin* déterminée, elles entraînent enfin la *responsabilité* de leur auteur. Intention, projet, décision, motif, finalité, responsabilité, telles sont donc les notions par rapport auxquelles l'acte libre peut être défini. Je voudrais donc partir de là pour éclaircir d'abord de manière générale la notion d'acte et d'action.

II. Qu'est-ce qu'agir ?

Par le terme d'acte ou d'action, on se situe d'emblée dans le domaine pratique, par opposition au domaine théorique. La philosophie grecque a en effet soigneusement distingué le *faire* du voir ou du savoir, et elle a aussi fait une différence subtile entre l'action qui a sa fin en elle-même, la *praxis*, de celle qui vise à la production d'une œuvre externe à l'agent, la *poiesis*. Le propre de la *theoria* est le désintéressement, le fait qu'elle ne change rien à ce qu'elle prend en vue, se bornant à le faire accéder à la représentation, alors qu'au contraire l'action en général implique le changement et introduit un nouvel événement dans le monde. Cette distinction a été reprise dans la philosophie contemporaine, en particulier dans le cadre du pragmatisme anglo-saxon, sous la forme de l'opposition entre le constatif et le performatif. Les énoncés constatifs portent ainsi sur des

événements qui adviennent dans le monde, et disent ce qui est, alors que les énoncés performatifs expriment l'action que l'on accomplit et disent ce que l'on fait. L'énoncé performatif concerne en effet une action volontaire et non contrainte, dans laquelle l'agent se reconnaît. Par exemple la promesse : je m'engage à accomplir tel ou tel acte dans l'avenir. On dira alors qu'il s'agit d'un acte *intentionnel*. Mais cette expression elle-même peut avoir plusieurs sens. Un acte est dit intentionnel quand il est motivé, et quand je peux donc énoncer le motif qui m'a poussé à agir de la sorte. Mais il peut aussi avoir été fait dans une intention particulière au sens où il répond à une certaine fin, et dans ce cas, je ne dirai pas que j'ai agi *parce que* j'avais telle ou telle raison de le faire, mais que j'ai agi *pour* obtenir tel ou tel résultat. Il peut enfin avoir été fait intentionnellement au sens où l'action particulière en question s'inscrit dans un projet plus global : par exemple je prépare tel examen particulier en vue d'un projet plus vaste qui est la formation à tel ou tel métier. Nous retrouvons donc ici, liés à la notion d'intention, les notions de motif, de fin et de projet déjà évoquées.

L'acte intentionnel répond en effet non pas à une *cause*, mais à un *motif* ou *raison d'agir*. La distinction entre motif et cause doit être soulignée, même si à première vue la motivation peut sembler constituer une sorte de cause. Il y a pourtant une différence essentielle entre causalité et motivation. Dans le rapport cause-effet, l'effet est entièrement déterminé par la cause, au sens où l'événement passé produit par lui-même l'événement actuel : c'est ce qui se passe dans le monde objectif, où chaque événement de la nature en produit un autre qui est son effet et est produit lui-même par un événement antérieur qui est sa cause. Nous avons donc affaire ici au déterminisme naturel. Mais dans le rapport motif-acte, l'acte *répond* à une motivation, au sens où l'événement passé ne peut motiver une action présente que par l'intermédiaire d'une interprétation qui est le fait de l'agent lui-même. On dira par exemple que l'on agit de telle ou telle façon par gratitude pour un bienfait passé : l'acte accompli *par gratitude* l'est sur la base d'une interprétation, d'une évaluation, qui est le fait de l'agent, et qui ne peut pas par conséquent s'identifier à un simple effet.

Alléguer un motif, une raison d'agir, consiste d'ailleurs toujours à donner une signification à l'acte accompli, et à la rendre compréhensible à ses propres yeux et aux yeux d'autrui. Les actions dont nous pouvons rendre compte en alléguant des motifs ou raisons d'agir sont donc celles que nous caractérisons comme libres, par opposition à celles qui sont de simples effets de causes indépendantes de notre volonté et que nous considérons comme contraintes.

Mais le point de vue de la *motivation* est celui d'un regard en arrière, vers l'intention en tant qu'elle précède l'action et qu'elle en fournit la signification. Or intention veut dire aussi fin que l'on se propose, visée d'un résultat ultérieur. On peut donc éclairer l'action libre en revenant en arrière vers son *motif*, mais aussi en progressant vers l'avant, vers sa *finalité*. A l'énoncé : je fais ceci *parce que* cela, s'oppose alors l'énoncé : je fais ceci *de sorte que* cela. L'action intentionnelle suppose une tension vers une fin, elle suppose donc un désir, mais elle apparaît en même temps comme le résultat d'un raisonnement ou d'un calcul de moyens et de fins. C'est à ce niveau que prend place la *délibération*, qui est une première expression de la liberté. C'est ce que met en lumière le premier traité philosophique de morale qui ait jamais été écrit, l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Aristote souligne en effet dans ce texte que la délibération ne porte pas sur les fins, mais sur les moyens de

l'atteindre : elle consiste donc à prendre la mesure de ce qui dépend de nous, du domaine de notre liberté propre. Kant, qui est à l'époque moderne celui qui a élaboré de la manière la plus rigoureuse une morale et qui postule lui aussi que l'homme est un être libre, capable de devoir, explique lui aussi que notre action dans la vie ordinaire est régie par ce qu'il nomme des impératifs hypothétiques, qui consistent à déterminer les moyens à ma disposition pour atteindre les fins que je me suis assignées.

La notion de *fin* ou de *but* de l'action, qui a été thématifiée dans la philosophie classique d'Aristote à Kant, a cédé la place, dans la philosophie contemporaine, à la notion de *projet*, qui met l'accent sur le caractère d'anticipation de l'intention ainsi que sur le caractère irrationnel de la décision. On trouve ici le vocabulaire qui est celui de l'existentialisme sartrien : projet, décision et choix. La notion de projet est plus globale, et concerne, en particulier chez Sartre, l'horizon dans lequel une action intentionnelle particulière s'inscrit et prend son sens. La décision, moment du choix, implique l'engagement de l'agent dans son action, et définit sa *responsabilité* à l'égard de celle-ci. On a ici affaire à nouveau à ce qui distingue l'action humaine de l'événement naturel, à savoir qu'elle est imputable à une personne, et c'est cette imputabilité qui définit l'action humaine comme libre.

On peut donc dire qu'un acte libre implique les notions d'intention, de motivation, de fin, de projet, de décision et de responsabilité, par opposition à celles de causalité, d'effet, de déterminisme qui ne concernent que les événements de la nature.

On a ainsi décrit les structures de l'acte libre, il s'agit maintenant de se demander s'il existe véritablement. En d'autres termes, il nous faut passer d'une description de l'acte libre à la question philosophique de la liberté. Car la question posée ne porte pas seulement sur l'essence de l'acte libre, mais aussi sur son existence.

III. Liberté et déterminisme

Une chose est de se sentir libre, une autre de l'être véritablement. Il faut néanmoins partir de ce sentiment de liberté qui est le nôtre. Se sentir libre pour un individu, cela signifie se donner un avenir, sortir de la répétition dans laquelle demeurent pris tous les êtres naturels. La liberté est ici liberté d'innover, d'introduire du nouveau dans le monde. On voit ici se séparer le domaine de la culture, domaine de la liberté, et celui de la nature, domaine de la nécessité. La nature est apparue au XIXe siècle, au moment du développement des sciences de la nature comme le règne du *déterminisme*, ce qui veut dire que tous les événements y sont liés les uns aux autres par un lien de causalité rigoureuse. Laplace, célèbre mathématicien et astronome français le formulait ainsi en 1886 : " A une intelligence qui en un instant donné connaîtrait toutes les forces de la nature et la situation respective de tous les êtres qui la composent et soumettrait ces données à l'analyse, rien ne serait incertain pour elle, car l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux". Il est vrai qu'aujourd'hui où l'on voit se développer les théories du chaos, on a introduit de l'indéterminé dans la nature, mais il n'en demeure pas moins qu'au niveau global, les lois de la nature continuent de s'appliquer et de permettre des prévisions certaines, alors que l'avenir des hommes demeure lui dans une imprévisibilité constitutive.

Pourtant l'homme ne s'est pas toujours pensé lui-même comme un être foncièrement libre, ce qui explique que l'on puisse faire l'histoire de l'idée de liberté du moins dans le cadre de la pensée occidentale. Ce qui caractérise la Grèce antique, c'est l'invention d'un nouveau système politique, inconnu du théocratisme oriental, la démocratie, à savoir le gouvernement du peuple, (non pas de tous, pourtant puisqu'à côté des hommes libres, la polis comprend aussi, parmi ses membres adultes, des esclaves et des femmes, qui sont exclu du pouvoir politique). On peut se demander ce qui a permis l'instauration d'un tel régime politique. Il faudrait pour cela interroger non seulement les représentations que se font du monde les Grecs de cette époque, mais aussi les conditions empiriques de leur existence. Pour aller vite, je dirais que ce qui caractérise le Grec, c'est le sentiment de sa finitude, des limites de son existence par comparaison avec les dieux qui sont omniprésents à la nature, mais surtout par rapport à l'ordonnance d'ensemble de l'univers, à laquelle les dieux eux-mêmes doivent se soumettre et qu'il considère à travers les figures de *Dikè* (la justice), *d'Anangkè*, (la nécessité) et de *Moira* (le destin) comme une juste répartition de toutes choses (le premier philosophe, Anaximandre, dit que les choses doivent expier et être jugées pour leur injustice selon l'ordre du temps). Mais à ce sentiment très vif de sa propre finitude s'allie un besoin d'indépendance, le besoin de se déterminer par soi-même, d'être l'origine libre de ses propres actes. C'est le conflit de ces deux sentiments en l'homme grec qui sera à l'origine de cette forme d'art éphémère qu'est la tragédie. Schelling a parfaitement bien exprimé cela dans *Les Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (dixième lettre, 1795) : "La tragédie grecque honorait la liberté humaine en faisant combattre son héros contre la surpuissance du destin... C'était une grande idée que de prendre sur soi volontairement le châtement même pour un crime inévitable, afin de témoigner, jusque dans la perte de la liberté, de cette liberté même, et de succomber tout en proclamant la liberté de la volonté". Ce qui importe donc c'est la liberté de décision, cette capacité à s'opposer au destin, aux menaces extérieures et c'est précisément cela qui caractérise le héros tragique, qui n'est pas livré sans réserves aux puissances du destin, car, même si elles le dominent, il demeure en son pouvoir d'assumer à sa manière leur domination sur lui. On pense ici surtout aux héros de Sophocle, Œdipe et Antigone.

Mais c'est la philosophie qui va véritablement développer l'idée d'intériorité libre, l'idée d'âme (*psychè*). C'est là l'œuvre de Socrate qui voit dans le "souci de l'âme" le premier devoir de l'homme et qui considère que la connaissance du bien constitue toute la "vertu" (*aretè*), car "nul n'est méchant volontairement". On voit alors apparaître l'idée d'une lutte entre *l'epithumia*, le siège des désirs, et le *nous*, l'intellect et la nécessité de rechercher la maîtrise de soi, la *sophrosunè* (sentiment sain) et la *phronèsis*, la prudence qui assure l'indépendance par rapport aux choses extérieures. C'est l'idée de la *liberté de l'esprit* qui émerge ainsi avec Socrate et Platon. Avec le stoïcisme (Senèque (4av-65 apr. J.C.) on voit se développer l'idée d'une liberté intérieure indépendante des devoirs civils, et qui ne peut s'exercer que loin des affaires sociales

De Socrate au stoïcisme romain on voit donc se développer l'idée d'intériorité. Les Grecs savent bien que l'homme est capable du mal, mais ils considèrent que l'éducation à la liberté intérieure peut l'y arracher. Le mal radical leur est inconnu. C'est là ce qui distingue la liberté

antique de la *liberté chrétienne* proclamée par St Paul et opposée par lui à la Loi judaïque. Le péché c'est la désobéissance par rapport au Dieu créateur, chose ignorée du Grec qui se conçoit comme participant d'un ordre universel, celui de la *physis*. Le fait capital fut la diffusion dans l'Église d'Occident de la doctrine du péché originel et le point culminant de cette évolution est représenté par la position d'Augustin (354-430) qui voit dans la tentative de l'homme de s'appuyer sur ses seules forces la racine de la faute originelle : ainsi la croyance grecque en la force morale propre à l'homme est-elle rejetée par le christianisme. La liberté de la volonté ne peut s'exercer que pour le mal, seule la *grâce* de Dieu lui permet de retrouver sa liberté originelle pour le bien. Christianisme et humanisme antique s'opposent sur le problème du mal, mais se rejoignent dans l'éthique pratique qui consiste à se dégager du sensible.

C'est Hegel qui a le premier souligné l'importance de ce tournant du monde antique au monde moderne qui se marque par l'apparition de la subjectivité et par la notion de volonté infinie, comme pouvoir absolu de décider, comme Descartes le souligne dans les *Méditations* en déclarant que la volonté est en l'homme la seule chose infinie qui l'apparente à Dieu, au contraire de son intellect qui, lui, est fini. Alors qu'Aristote ne connaît que la délibération sur les moyens, St Augustin et Descartes octroient à l'homme un pouvoir de *choix absolu*, qui peut être choix du mal et liberté diabolique. L'acte libre peut ainsi nier l'être, le bien, et lui préférer le non-être.

On trouve en effet avec Descartes l'émergence de ce principe du moi qui sera à l'origine de toute la conception moderne de l'homme. Kant, à la fin du XVIII^e siècle, fait de la liberté le domaine de la moralité humaine. On est donc face ici à l'antinomie de la nature et de la liberté. Kant voit dans la liberté le *privilege spécifique* de l'homme en tant qu'être raisonnable. L'homme n'est plus considéré comme un cas particulier des êtres du monde, mais comme *personnalité*, mot que Kant utilise toujours au singulier, car il désigne ce qui constitue l'essence de la personne. A partir de cette notion, l'homme est compris comme un être capable d'*imputation*, et donc comme un être *responsable de lui-même*. La loi morale ne peut donc s'imposer du dehors à lui comme c'est le cas des lois de la nature. Il doit donc être conçu comme instituant par sa volonté la loi à laquelle il obéit. On retrouve donc ici l'idée, appliquée à la morale, qui était déjà celle de Rousseau, concernant l'ordre social et politique : "L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté". On voit donc que l'homme fait l'expérience de la loi morale, d'un "tu dois", mais qu'il ne s'agit pas là d'un commandement qui lui viendrait d'un autre que lui-même. La morale n'a pas de fondement divin. Celui qui commande à l'homme n'est autre que sa raison, c'est donc l'être intelligible de l'homme qui commande et contraint ainsi l'être sensible de l'homme. Pourtant Kant insiste sur le fait que nous ne devons pas nous fier à notre sentiment de liberté. Il n'y pas de preuves directes de la liberté. Je ne me découvre libre que dans l'obligation morale, ce qui veut dire que paradoxalement c'est le sentiment du devoir à accomplir et lui seul qui me révèle ma liberté : "tu dois, donc tu peux". Un être non raisonnable ne peut en effet se donner de loi à lui-même, il ne peut avoir le sentiment de la dette et du devoir, puisqu'il est entièrement soumis à la pression de ses désirs et de ses besoins. Seul l'homme a la capacité de résister à ses désirs et d'agir à l'encontre de ceux-ci. Mais d'autre part comme je n'ai pas de preuve de ma liberté, je peux croire que j'agis *par devoir* alors que je n'agis

que *conformément au devoir* et en suivant mes désirs : par exemple, je peux faire le bien et me dévouer à autrui pour me grandir à mes propres yeux, et donc par pur égoïsme. Je peux donc ainsi me mentir constamment à moi-même sur le véritable motif de mes actions. Il est donc possible, explique Kant, qu'il n'y ait jamais eu un seul acte véritablement moral, c'est-à-dire un acte libre, qui ait été accompli. Mais le plus grave, dans une telle perspective, c'est que l'acte libre, s'il existe, n'exprime qu'une partie du sujet, son côté *rationnel*.

Nous sommes donc face à une impasse : ou bien il n'y a pas d'acte libre, et toutes les actions de l'homme sont comparables aux événements de la nature, rien de nouveau n'apparaît donc dans le monde, ou bien il y a acte libre, mais acte impersonnel, pure expression d'une raison désincarnée qui agit à travers les sujets concrets et ne les exprime pas dans ce qu'ils ont de propre. Dans le premier cas, c'est dans la dimension du passé qu'on voit la dimension ontologique déterminante, puisque toute action ne consiste qu'en une répétition et une confirmation du passé. C'est ce même point de vue qui gouverne encore la psychanalyse, qui considère le sujet essentiellement à partir de son histoire antérieure, qui veut certes le délivrer du passé, qu'il est condamné à répéter, mais en continuant de situer l'avenir possible du sujet à partir du passé.

Ne peut-on au contraire penser le devenir humain comme essentiellement novateur et imprévisible ? Il faudrait alors concevoir l'acte libre comme l'expression d'un être en constant devenir et donc constante innovation, un être qui regarde vers l'avant et non vers l'arrière, un être "condamné à être libre", selon la formule sartrienne, c'est-à-dire condamné à un point de vue prospectif et non plus rétrospectif sur lui-même, par lequel c'est la libre fin ou le libre projet qu'il s'assigne qui seul lui permet d'assumer ce qu'il a été, et c'est uniquement le fait de s'élancer vers l'avenir qui lui permet d'avoir un passé. Il est intéressant à cet égard de noter que chez Heidegger, l'acte libre se conçoit comme répétition et reprise, mais au sens, entrevu déjà par Kierkegaard, d'une "répétition" en avant, le projet permettant seul d'élire des modèles de comportement dans le passé. L'acte libre n'est donc plus dans cette perspective l'expression d'un être préexistant, mais il est au contraire l'acte par lequel le soi se constitue.

LA RESPONSABILITE

Nous avons vu la dernière fois que l'homme ne s'est pas toujours pensé lui-même comme un être foncièrement libre, ce qui explique que l'on puisse faire l'histoire de l'idée de liberté du moins dans le cadre de la pensée occidentale. On peut parallèlement faire aussi l'histoire du concept de responsabilité. Ce terme vient du latin *respondere*, qui veut dire répondre. Est donc responsable celui qui "répond" c'est moi à la question : qui a fait ceci ? Etre "responsable" au sens courant du terme, c'est être considéré comme capable de jugement, comme capable de prendre des décisions sensées. On peut également se rendre responsable de quelque chose, au sens d'un engagement volontaire. Prendre une responsabilité signifie en ce sens accepter la charge d'un pouvoir de décision dans un domaine donné. La notion de responsabilité est une notion juridique importante : on distingue la responsabilité civile et la responsabilité pénale. La responsabilité civile établit un lien entre une personne et les dommages causés à une autre, soit de son fait, soit par sa négligence ou son imprudence. Elle entraîne une obligation de réparation. La responsabilité pénale concerne l'auteur d'un acte, crime ou délit, qui peut donc être poursuivi et qui devra en être puni. On distingue à ce sujet une responsabilité totale et une responsabilité partielle : c'est par exemple le cas de la démence au moment de l'acte ou de la déficience mentale. On peut aussi faire intervenir des circonstances atténuantes, on aura donc dans ce cas affaire à une responsabilité atténuée, car il ne s'agit pas de juger du délit ou du crime de manière abstraite, mais de le replacer dans un contexte, et de le considérer comme l'acte singulier d'une personne singulière. Toutes ces définitions juridiques de la responsabilité présuppose cependant l'idée d'*imputabilité* : le fait de porter au compte de quelqu'un un acte, de le lui attribuer, de mettre quelqu'un en accusation, ce qui suppose donc que cette personne se reconnaisse l'auteur de ces propres actes. C'est le niveau de la responsabilité morale, qui suppose donc la conscience et la volonté. Or c'est précisément cette idée d'une responsabilité morale qui a lentement émergé au cours de l'histoire en même temps que la conscience de la liberté. On sait que dans les sociétés archaïques, le sentiment de responsabilité individuelle n'existe pas : le responsable ou le coupable de tel ou tel événement est une force supra-individuelle. On retrouve d'ailleurs encore cette idée dans nos institutions juridiques, lorsqu'il s'agit d'un crime passionnel ou du crime d'un dément : c'est une force supra-individuelle, la passion ou la folie qui est jugée "responsable" en partie ou totalement de l'acte accompli. Dans le domaine occidental, c'est dans la Grèce antique, qui est à l'origine de la pensée européenne, que s'est progressivement développée l'idée de sujet libre. On trouve à l'origine, chez Homère, une conception de l'homme fort différente de la nôtre. Pour Homère, l'homme n'est pas véritablement un individu singulier, car l'homme homérique n'a pas encore accédé à la conscience d'être à l'origine de ses propres forces ni de ses propres actions : celles-ci dépendent de l'intervention des dieux. Il faudrait toute une évolution de la société pour qu'apparaisse l'idée de personnalité autonome. C'est ce qui a lieu dans la poésie lyrique, où, à l'opposé du monde d'Homère, où l'homme n'a pas encore une forme définie, et où ses actions et ses sentiments sont déterminées par les forces divines, la poésie par exemple de Sappho met l'accent sur la diversité humaine, sur ce qui constitue

l'individualité dans ses préférences et dans sa manière de réagir aux événements. Avec cette forme de poésie naît aussi l'individualisme, et certains poèmes d'Archiloque et de Sappho sont des poèmes où ils évoquent leur propre expérience de l'amour. On trouve en effet, surtout chez Sappho, l'idée *d'intériorité*, absente du monde homérique. Cette poésie qui fait parler le *thymos*, la sphère des sentiments, a des accents fort modernes. Pourtant à la différence des poètes modernes, la poésie de Sappho n'a pas la forme du monologue, mais elle s'adresse toujours à un interlocuteur, divin ou humain, car pour elle l'amour et les autres sentiments ne viennent pas de l'intériorité personnelle, mais toujours des dieux. La poésie lyrique se développe au moment même où les cités se constituent en démocraties : la notion de conscience personnelle et l'ordre démocratique de la cité se forment en effet au même moment (VI-Ve siècle, avec les réformes de Solon à Athènes au VIe siècle). La démocratie suppose en effet la diversité des individus et s'appuie sur la notion d'individualité personnelle. Mais ce qui est alors découvert de l'individu, c'est encore seulement *la sphère thymique, affective*, lieu de l'intervention divine et de la réaction humaine à celle-ci, ce n'est pas encore la *liberté* de l'action humaine : c'est elle qui sera le sujet fondamental de la tragédie, comme nous l'avons vu la dernière fois.. C'est donc par le développement de la tragédie que la notion d'homme se verra véritablement définie, en tant qu'individu libre et responsable, c'est-à-dire dont la volonté personnelle est à l'origine de ses actes. Le héros tragique ne veut plus être le jouet d'un destin impersonnel, il revendique la responsabilité de tous les actes qu'il a commis, même de manière inconsciente.

On pourrait donc faire une histoire de la notion de responsabilité, de l'Antiquité à nos jours, qui a suivi le développement de l'idée de personne autonome. Je prendrais donc quelques exemples de philosophes qui ont particulièrement bien développé l'idée de responsabilité : Platon, Kant, Sartre, Lévinas, et Hans Jonas.

Platon (427-347 av. J.C.) : République

Platon est celui qui, après les tragiques, rompt de manière manifeste avec le mode archaïque de pensée. On le voit très nettement dans le texte qui clôt son grand dialogue intitulé *la République*, qui est consacré à la question politique. Ce texte, le mythe d'Er le Pamphylien, est un récit qui a pour but de montrer que l'homme est responsable de ce qu'il est, et qu'il ne peut accuser dieu ou le destin de ce qui lui arrive. Er est un soldat laissé pour mort sur le champ de bataille et qui revient à la vie. Il raconte ce qu'il a vu : le jugement des âmes après la vie et le choix qui leur est donné d'une nouvelle vie: Dieu est innocent, chacun est responsable de ce qui lui échoit en partage car aucun dieu ne dicte son choix. Puis les âmes sont invitées à boire de l'eau du Léthé, le fleuve d'oubli, ce qui implique qu'elles n'auront aucun souvenir d'avoir été l'instrument de leur propre destin. L'individu est donc considéré par Platon comme responsable de tout ce qui lui arrive, il abolit ainsi l'idée qui a régné sur toute la Grèce antique, d'un destin qui décide de toutes les existences.

Cette idée d'une autodétermination et d'une auto-responsabilisation va être reprise et amplifiée à l'époque des Lumières, et en particulier chez Kant.

Kant (1724-1804) : *Qu'est-ce que les lumières ?* (1784)

Dans son article intitulé "Qu'est-ce que les Lumières ?", Kant les définit ainsi : "La sortie de

l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité à se servir de son entendement sans la conduite d'un autre, état dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voici la devise des Lumières".

On voit que Kant s'élève ici contre le manque de courage qui incite à s'en remettre aux autres en ce qui concerne la conduite de la vie. Conduite enfantine (l'enfant s'en remet aux adultes) et fuite devant la responsabilité. Appel fait à l'homme de juger par lui-même, de penser par lui-même, et de décider ainsi de ses propres actions. Appel donc à ce qui est véritablement humain en l'homme, à savoir la liberté et la responsabilité de soi.

Chez Kant la liberté constitue le *privilège spécifique* de l'homme en tant qu'être raisonnable. L'homme n'est plus considéré comme un cas particulier des êtres du monde, mais comme *personnalité*, mot par lequel Kant désigne ce qui constitue l'essence de la personne. L'essence de l'homme est pensée par Kant à partir de l'animalité et de la rationalité, conformément à la définition traditionnelle de l'homme comme *animal rationale*. Pourtant l'humanité ainsi définie comme alliance d'animalité et de rationalité ne rend pas compte de la *pleine essence* de l'homme qui ne s'accomplit que dans la notion de personnalité. Car à partir de cette notion, l'homme est compris comme un être capable d'*imputation*, et donc comme un être responsable de lui-même. L'essence de la personne consiste dans l'auto-responsabilité. Kant souligne que la détermination de l'homme comme être vivant rationnel ne suffit pas, car un être peut être rationnel sans être pour autant capable d'agir pour lui-même, d'avoir une raison pratique. La raison pourrait être seulement *théorique*, ce qui impliquerait que l'homme réfléchirait bien à l'aide de sa raison, mais emprunterait tous les motifs de son action à son animalité. L'essence de l'homme doit être pensée comme quelque chose de plus que comme l'adjonction de la rationalité à l'animalité. C'est la raison pour laquelle il détermine la personnalité comme "*ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même*". Si nous considérons l'homme non comme être sensible et mondain, , mais à partir de sa personnalité, nous le comprenons comme étant auto-responsable.

L'éthique kantienne a pour fondement l'autonomie du sujet moral, mais aussi sur l'idée d'égalité et de réciprocité entre tous les sujets moraux. Je ne suis donc responsable que de ce que j'ai moi-même fait. On va voir qu'au XXe siècle la responsabilité va se voir redéfinie et amplifiée de manière parfois même utopique, comme c'est le cas chez Lévinas.

Sartre(1905-1980) : *L'existentialisme est un humanisme* (1946)

On a coutume de voir en Sartre le fondateur de l'existentialisme, un courant philosophique extrêmement important dans l'immédiate après-guerre en France. En fait Sartre n'a pas inventé le terme, déjà présent chez Jaspers, philosophe qui a, après Kierkegaard, mis en valeur le terme d'existence. Heidegger, dans son œuvre majeure, *L'être et le temps* (1927), qui a beaucoup influencé Sartre, a lui aussi donné beaucoup d'importance au terme d'existence. Selon lui, l'homme ne fait pas que vivre, il existe, au sens où il est ouvert au monde, où il est un être-dans-le-monde, et non pas un

sujet défini par sa vie intérieure, par sa seule pensée, comme le veut Descartes, le fondateur de la philosophie moderne, qui est une philosophie de la subjectivité.

Dans le texte de la conférence intitulée "L'existentialisme est un humanisme", Sartre veut montrer que l'existentialisme est un humanisme, car il met l'accent sur la liberté humaine, sur le pouvoir de choix qu'a l'homme, par opposition aux autres êtres vivants. Pour expliquer ce qu'est l'existentialisme, il faut donc repartir de l'opposition classique entre l'essence et l'existence. Sartre prend pour cela un exemple, celui du coupe-papier. Sa fabrication a exigé de partir du concept du coupe-papier, de son idée ou essence, avant de le réaliser, de le faire exister. Dans ce cas, l'essence ou l'idée, précède l'existence ou la réalisation concrète. Les philosophes classiques ont pensé l'homme sur le même modèle en tant qu'il est créé par Dieu, identifié à un grand artisan. Tous continuent à penser qu'en l'homme l'essence précède l'existence, en d'autres termes que l'homme a une nature particulière qui se retrouve identiquement chez tous les hommes, quelque soit leur mode de vie. Il y a donc pour eux une nature humaine universelle qui précède toutes les différences rencontrées dans l'histoire et la géographie.

Sartre oppose donc à cette pensée de la nature humaine l'existentialisme athée, selon lui plus cohérent. Il part en effet de l'affirmation : Dieu n'existe pas, et il en tire les conséquences : il n'y a pas de nature humaine spécifique. L'homme n'est défini par aucun concept, aucune idée préexistante, car il n'y a pas de Dieu qui aurait pu le penser avant de le créer. L'homme existe donc d'abord et se définit après. L'homme n'est donc d'abord rien au sens où il n'est pas venu au monde dans un but déterminé, il n'a pas de mission à remplir, et il lui faut donc s'en donner une librement. L'homme est donc ce qu'il veut être : "il n'est rien d'autre que ce qu'il se fait". Voilà le premier principe de l'existentialisme : l'homme et non pas Dieu est l'artisan de sa propre existence. Il est un sujet ou une subjectivité, ce qui veut dire qu'il n'est pas un objet créé, mais plutôt un être qui *se fait* être par sa propre pensée. C'est ce qui fait sa dignité. Il est un être capable de se projeter vers l'avenir, de faire des projets, et c'est ce qui le distingue des êtres naturels. L'homme n'est donc que projet, et projet libre, il n'y a pas de prédestination, "rien n'est écrit au ciel intelligible". L'homme est donc entièrement responsable de ce qu'il est, il ne peut plus accuser Dieu ou le destin, car il a choisi lui-même de façon entièrement libre ce qu'il veut être.

Responsabilité totale de chacun, voici ce qu'affirme l'existentialisme. Mais Sartre va plus loin : il affirme que l'homme est responsable non seulement de lui-même, mais aussi de tous les hommes. Tout homme engage par ses décisions la totalité des hommes. En affirmant la valeur pour moi de telle ou telle chose, je décide de ce qui est bon absolument et non pas seulement pour moi : "En me choisissant, je choisis l'homme. Tout se passe comme si, pour tout homme, toute l'humanité avait les yeux fixés sur ce qu'il fait et se réglait sur ce qu'il fait." C'est pourquoi explique Sartre, il y a une angoisse de la liberté : il est entièrement responsable du choix qu'il fait et il ne peut trouver aucune excuse à ses actes. Sartre va même jusqu'à affirmer que l'on est responsable de ses propres passions : invoquer la passion comme circonstance atténuante, c'est se donner une fausse excuse.

On débouche donc sur l'idée que *tout ce qui m'arrive est mien*. Il n'y a donc pas de situation inhumaine pour Sartre, car c'est par une décision humaine qu'adviennent les situations que nous

nommons inhumaines, nous en sommes donc totalement responsables. Rien ne me vient donc du dehors, et il n'y a pas d'accidents dans une vie : dans *L'être et le néant* (1943), Sartre prend l'exemple de la guerre : "si je suis mobilisé dans une guerre, cette guerre est ma guerre, elle est à mon image et je la mérite". Je peux en effet toujours m'y soustraire par le suicide ou la désertion. Donc "faute de m'y être soustrait, je l'ai choisie". Tout se passe donc comme si je portais l'entière responsabilité de cette guerre. Sartre en conclut que "dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger." (*L'être et le néant*, "Liberté et responsabilité").

Lévinas (1906-1995) : *Ethique et infini* (1982)

Lévinas est le penseur de l'altérité et le penseur de l'éthique sans doute le plus important du XXe siècle. Pour lui le point de départ de la relation éthique, c'est la rencontre de l'autre, qui se donne, comme Dieu, comme une transcendance infinie par rapport à moi, qui a tendance à m'auto-satisfaire de manière égocentrique. Cette transcendance se manifeste dans le Visage, qui est la partie la plus exposée du corps, la plus vulnérable, et qui, à cause de cela même, me confère d'emblée une responsabilité. Je suis donc interpellé par le visage de l'autre et sommé de le prendre en charge : "Je suis responsable d'autrui, sans même avoir à *prendre* de responsabilité à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis (dans *Autrement qu'être*) que la responsabilité est initialement un *pour autrui*. Cela veut dire que je suis responsable de sa responsabilité même" (*Ethique et infini*, p. 93).

La responsabilité n'est donc pas l'attribut d'un moi, elle est la structure constitutive de la subjectivité, ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'abord une relation à soi, puis ensuite une relation à autrui, mais je ne suis un moi que dans la mesure où je suis responsable d'autrui : "Dire : me voici. Faire quelque chose pour autrui. Donner. Etre un esprit humain, c'est cela." (Ibid., p. 93). Et en outre, cette relation de responsabilité à l'égard d'autrui n'est pas réciproque, mais au contraire asymétrique : "Je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est *son* affaire (...). Et ici Lévinas cite lui aussi Dostoïevski : "*Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres*". Et Lévinas ajoute : "Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause de fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres. Le moi a toujours une responsabilité de plus que les autres." Car cette responsabilité, je ne puis la déléguer à aucun autre, personne ne saurait me remplacer. Je ne peux la refuser : c'est ce qui va conduire Lévinas à dire que je suis l'otage de l'autre.

Hans Jonas (1903-1993) *Le principe responsabilité* (1979) : *Pour une éthique du futur* (1993)

Le livre de Jonas date de 1979 et c'est l'œuvre d'un vieillard de 76 ans, juif allemand exilé en Amérique. Il le présente comme un "tractatus technologico-ethicus", ce qui implique qu'il vise à un travail systématique. Jonas part de l'analyse que Heidegger a faite de la technique moderne. L'homme ne contrôle plus la technique, car elle répond à une logique qui lui est propre et n'est donc pas l'œuvre libre des sujets rationnels. Les nouvelles formes de l'agir humain font peser sur

l'humanité et la planète elle-même de graves menaces. L'éthique traditionnelle, et en particulier kantienne, qui est fondée sur la réciprocité des droits et des devoirs entre sujets libres et égaux, ne nous reconnaît aucun devoir envers les animaux, les choses de la nature, ni non plus envers les générations futures. Il faut donc refonder l'éthique sur un nouveau principe, le "principe responsabilité" : la responsabilité est en effet l'ensemble des obligations que nous avons envers les êtres qui n'existent pas encore. Or l'homme a aujourd'hui le pouvoir de détruire l'environnement, ce qui met en péril la survie de l'humanité. La responsabilité éthique acquiert alors un nouveau sens, car dans la modernité l'acte éthique ne peut plus être considéré comme un acte ponctuel mais comme incluant ses conséquences. Comme il le souligne à bon droit, aujourd'hui la puissance humaine et le fait qu'elle dépasse toute prévision des conséquences de son action ont pris de telles dimensions que toute action devient problématique du point de vue éthique. Il faut donc édicter un nouvel "impératif catégorique". Celui de Kant s'énonçait ainsi : "Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle" ou encore "Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais comme un moyen. Celui de Jonas dit : "Agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre ou ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie". Jonas montre que l'éthique traditionnelle est en réalité une éthique du présent et non une *éthique du futur*. Car pour elle, ce qui est donc bon pour aujourd'hui le sera également pour demain, car demain n'est pas différent d'aujourd'hui. Cette éthique est insuffisante car elle ne prend pas en compte un nouveau fait : l'homme est devenu lui-même un *objet* de la technique. L'homme en effet a vu sa propre mortalité changer de sens : la mort apparaît maintenant comme un défaut organique évitable, susceptible de traitement, non comme une nécessité naturelle. Il est possible aujourd'hui de contrôler bio-chimiquement le comportement humain. D'où la possibilité aujourd'hui offerte de manipulation sociale et de programmation au détriment de l'autonomie individuelle. La question la plus grave reste celle de la manipulation génétique qui permet à l'homme de prendre en main sa propre évolution génétique. C'est donc parce que nous vivons en permanence dans un réel qui dépasse la fiction que nous avons besoin pour nos moindres actes quotidiens d'une éthique de la *responsabilité à long terme*. Notre problème est en effet celui de notre responsabilité face à un avenir qui n'a pas de représentant dans le présent. D'où le vide éthique qui est le nôtre. Nous n'avons plus de normes pour nos actions et pourtant nous en sentons encore le besoin. Ici c'est le moment du nihilisme, résultat d'un savoir qui a neutralisé la nature et ensuite l'homme lui-même. D'où le retour du religieux aujourd'hui. Mais la religion n'est pas l'éthique et celle-ci doit exister parce que les hommes agissent. Il faut donc aujourd'hui peut-être quelque chose comme une éthique nouvelle. Car la pression éthique vient des nouveaux pouvoirs eux-mêmes qu'a l'homme d'aujourd'hui.

Le livre de Hans Jonas s'efforce de répondre à cette question d'une éthique nouvelle. Son mérite tient essentiellement en ce qu'il a rendu plus problématique encore pour nous la notion d'acte éthique. Celui-ci avait été défini d'Aristote à Kant dans le cadre d'une éthique

anthropocentrique qui se donne comme une éthique du présent qui n'inclut pas de dimension temporelle déterminée. Peut-on s'en tenir à une telle éthique aujourd'hui ? Il faut reconnaître que ce qui manque à l'éthique traditionnelle, c'est le sens d'une nouvelle responsabilité de l'homme à l'égard de la nature. Car l'homme comme sujet éthique agissant n'apparaît plus comme enfermé dans la sphère interhumaine mais au contraire comme responsable dans ses actions de la totalité de ce qui est. L'éthique aujourd'hui ne concerne plus seulement la sphère humaine, mais l'être tout entier.

LA MORT

Que la vie humaine ait un début et une fin, qu'elle ne soit qu'un court intervalle entre une naissance et une mort, c'est ce que nous enseigne tous les récits, tous les mythes et tous les contes. Et l'on s'accorde unanimement à reconnaître que l'homme est le seul, de tous les êtres vivants, qui sait qu'il doit mourir et qui a d'emblée conscience du caractère éphémère de son existence. Il n'en demeure pas moins que l'existence humaine ne parvient à déployer toutes ses potentialités qu'au prix d'un combat sans relâche mené contre la mort. C'est donc bien le *déni de notre mortalité* qui constitue le moteur de toutes les entreprises humaines. On pourrait par conséquent dire de l'homme qu'il est à la fois celui qui se sait mortel et celui qui refuse pourtant de se donner pour seul horizon de pensée et d'action les limites étroites entre lesquelles s'inscrit son existence individuelle. Cette étrange *ambivalence* à l'égard de sa propre finitude caractérise l'ensemble des productions de l'homme, des techniques de survie les plus rudimentaires aux créations les plus sophistiquées de l'art, de la religion et de la philosophie.

La mort n'est pas en effet un adversaire que l'on pourrait combattre à visage découvert, elle ne peut être affrontée que dans la mesure où elle se voit déjà relativisée et en partie au moins surmontée. Et c'est précisément ce dépassement de l'existence limitée de l'individu qui est à l'œuvre dans tout processus culturel en tant qu'il repose sur la transmission du savoir acquis d'une génération à l'autre.

Dès lors il ne faut pas s'étonner de voir surgir la représentation d'un *au-delà de la mort* dès les toutes premières productions spirituelles de l'homme, dans l'art, la mythologie et la religion. C'est en effet par sa faculté de re-présentation, par l'imagination, cette capacité de se rapporter à de l'absent, que l'homme outrepassa les limites de sa propre corporéité. Ce qui en l'homme ne se réduit pas à la seule présence corporelle va alors être considéré, sous les noms d'"âme" ou d'"esprit", comme participant de l'éternel et de l'intemporel. Cette part de nous-même, qui est à l'œuvre dans l'art, la religion, la philosophie et la science, est ce qui en nous ne cesse de *s'insurger* contre la mort.

La culture humaine en quête d'immortalité

Il n'est de culture, au sens le plus général de ce terme, que dans et par le refus de se soumettre à ce que commande la nature. Tout l'art humain consiste en effet à ruser avec elle et à lui arracher les moyens de la subvertir et de la contrer. Contre l'ordre naturel qui est celui du cycle inlassable des naissances et des morts, des apparitions et des disparitions, s'érige l'ordre humain, comme celui de la continuité d'une tradition. Il s'agit en effet de pallier l'absence, de maintenir le lien avec ce qui fut, de conserver en esprit ce qui a disparu, tout comme d'ouvrir l'espace d'une répétition à venir.

Cette volonté de s'opposer à la nature s'exprime d'abord dans les rites funéraires que l'on trouve, sous des formes variées, dans toutes les cultures. On ne peut en effet simplement laisser le mort retomber dans le cycle naturel, puisque quelque chose de lui y échappe et pourra continuer à accompagner les vivants. Le cadavre, cet intermédiaire inquiétant entre la personne vivante et la

chose inanimée, doit être l'objet de soins particuliers. Car il s'agit autant de permettre par là son retour à la nature, par crémation, inhumation, momification, voire simple exposition, que d'assurer la perpétuation de sa mémoire dans l'esprit des vivants. Les rituels funéraires représentent ce moment charnière où la communauté des vivants, qui s'est vu exposée à la disparition sans retour d'un de ses siens, ne peut retrouver son intégrité qu'en pensée. C'est par l'intermédiaire des rites funéraires que les hommes prennent conscience de vivre en communauté non seulement avec leurs contemporains, avec ceux qui partagent avec eux la même tranche de temps, mais aussi et surtout avec ceux qui les ont précédés dans la mort.

Cohabiter en esprit avec les défunts, maintenir un rapport avec les absents, combler au moins en pensée cette perte irréparable qu'est la mort : *voilà sans doute ce qui distingue véritablement l'existence humaine de la vie purement animale*. C'est à partir de là que s'explique non seulement le culte des ancêtres, mais aussi la prolifération des mythes, dont on sait quelle place y tiennent les généalogies, l'importance dévolue aux arts plastiques, qui gardent la trace des disparus, et, plus précisément encore, l'invention de l'écriture. Ce qui est ainsi assuré, c'est une transmission virtuelle, une parole qui n'est plus l'apanage d'aucun vivant et qui appartient ainsi en principe à tous. C'est donc bien l'écriture qui permet par excellence que perdure ce dialogue avec les morts qu'est toute culture humaine.

L'ethnologie nous apprend que les hommes des sociétés archaïques ne croient pas à la disparition définitive des défunts et considèrent que ces derniers continuent à mener à leurs côtés une vie invisible et à intervenir dans le cours de leur existence. Pour eux, la coupure entre les vivants et les morts n'est pas absolue, comme c'est d'ailleurs le cas dans la nature, où la mort n'est jamais que le prélude d'un nouveau cycle de vie. De là est née la croyance orientale en la réincarnation, dont c'est Platon se fait encore l'écho dans la tradition occidentale. (Voir le mythe d'Er le Pamphylien dans la *République*). La mort a toujours été comprise comme un passage, ce qu'attestent d'ailleurs les mots de décès ou de trépas que nous continuons à employer pour en parler et qui évoquent l'idée de séparation et de départ ou celle de franchissement d'une frontière. On trouve certes déjà chez Homère (dans l'*Odyssée*) l'idée d'un monde des morts, de l'Hadès (nom qui signifie l'invisible en grec) mais il ne s'agit que d'un royaume des ombres, d'une pâle copie de la vie terrestre, et non pas de ce paradis qui est, dans les religions monothéistes, le séjour promis aux ressuscités. Ce qui est ainsi inauguré dans le judaïsme et le christianisme avec les notions de jugement dernier, de paradis et d'enfer (empruntées à l'antique religion perse, le zoroastrisme) c'est une tout autre conception de la temporalité et de l'existence humaine, qui se voit orientée vers une "fin des temps" où chacun devra rendre compte de ses actions passées et où les justes seront "ressuscités d'entre les morts" et admis à jouir de la vie éternelle, de cette vie qui est celle de Dieu lui-même.

Par l'invention de cette temporalité linéaire, la mort change décisivement de sens : elle n'est plus le prélude à un nouveau cycle de vie, à ce recommencement perpétuel dont, dans les religions orientales, dans le bouddhisme par exemple, il s'agit de parvenir à se délivrer, elle est ce qui donne accès à la vie véritable, à cette éternité et cette infinité divines auxquelles, dans la vie terrestre, l'être

humain n'a point part. On comprend à partir de là que ce passage vers l'au-delà qu'est la mort puisse prendre une telle importance dans le christianisme, religion qui met au cœur de son rituel fondateur la mort de Dieu lui-même dans la personne du Christ. C'est, en un certain sens, dans le christianisme qu'apparaît sous la lumière la plus crue la finitude humaine, sous la forme de la mort sur la croix d'un fils de Dieu délaissé par son père. Mais c'est aussi dans le christianisme qu'on rencontre l'idée d'un Dieu triomphant de la mort et promettant à tous les hommes la même survie. On trouve donc dans le christianisme à la fois une compréhension profonde de ce qu'est la mort et le dispositif le plus efficace permettant de la relativiser. C'est pourquoi il faut chercher ailleurs que dans une doctrine de la résurrection l'exemple d'une véritable assumption de la finitude et de la mortalité.

Ce qui fait le propre de l'homme, par opposition à l'animal, c'est cette capacité à se *représenter* l'avenir, à déployer l'horizon d'une temporalité qui dépasse les bornes de sa propre existence. C'est par là qu'il prend conscience qu'il est un mortel. C'est précisément cette prise de conscience qui a fait l'objet d'un des tout premiers textes littéraires que nous connaissions, à savoir l'épopée mésopotamienne de Gilgamesh, qui remonte au II^e millénaire avant notre ère. Gilgamesh, roi légendaire et demi-dieu, fait l'expérience de la condition humaine au moment de la mort de son ami Enkidou, dont on ne sait pas à vrai dire s'il est un homme ou encore à moitié un animal. Gilgamesh est saisi par l'angoisse de la mort et entreprend un long et dangereux voyage afin de chercher un remède qui pourrait le préserver d'une mort dont il redoute qu'elle ne l'atteigne lui aussi un jour. Gilgamesh est donc celui qui se révolte contre cette échéance inévitable qu'est, pour tous les vivants, la mort. C'est pourquoi il se met en quête de cette vie éternelle qui est l'apanage des dieux. Gilgamesh, celui qui ne veut pas mourir, et qui fait cependant l'expérience de l'échec de sa recherche et doit faire retour à la vie ordinaire, peut être considéré comme l'anticipation du héros tragique grec, en particulier du héros sophocléen. C'est en effet dans *Antigone*, l'une de plus belles tragédies qui nous soient restées de lui, que Sophocle dit de l'homme qu'il est la plus grande merveille du monde, mais que ce grand inventeur de stratagèmes a pourtant échoué sur un point capital puisque, à la mort seule, il n'a pas su trouver de remède. Nous trouvons donc chez Sophocle aussi l'affirmation qu'il n'y a pas de remède à la mort et que la mortalité est le destin qui échoit inéluctablement à l'homme. Les héros de Sophocle sont eux aussi des révoltés : ils s'insurgent, telle Antigone, contre les lois humaines, ou, comme Œdipe, refusent d'obéir aux décrets du destin. Ce qui commence en effet à s'estomper, à l'époque où écrit Sophocle, c'est l'idée, si présente dans le monde homérique, que les dieux interviennent dans le cours de la vie des humains. Le héros sophocléen fait plutôt face à un ciel d'où les dieux se sont retirés. Telle est en effet la situation d'Œdipe, dans cette autre tragédie de Sophocle qui suit *Œdipe-Roi* et qui s'intitule *Œdipe à Colone*. On y voit Œdipe, devenu aveugle, délaissé par les dieux et rendu ainsi à sa simple condition d'humain, qui parcourt la Grèce en compagnie de sa fille Antigone. Le divin l'a déserté et il doit alors assumer cet abandon qui est le sien. Il fait ainsi l'expérience de la condition humaine dans ce qu'elle a de plus finie, de plus pitoyable : de la *solitude absolue* à laquelle le condamne sa conscience d'être mortel. *Œdipe à Colone* nous fournit ainsi — et cela explique que l'on ait vu dans

le personnage d'Œdipe la préfiguration du philo-sophe, de celui qui cherche à tout prix à savoir —, la première expression de cette définition de la philosophie que donnera plus tard Montaigne dans cette formule frappante : "que philosopher, c'est apprendre à mourir". Œdipe est celui qui a appris, dans l'épreuve, que l'homme ne peut s'élever au-dessus du destin, et qui voit désormais dans la mort *l'extrême possibilité* de son être. C'est au moment où les discours mythologiques ont perdu leur force que naît en l'homme une telle conscience de sa mortalité. Et c'est aussi au même moment qu'apparaît la philosophie. En tant que forme culturelle, la philosophie ne peut en effet surgir qu'à partir du moment où le lien entre le visible et l'invisible, entre les mortels et les immortels n'est plus manifeste et où les hommes font douloureusement l'expérience de leur délaissement.

La modernité et l'assomption de la finitude

Depuis sa naissance, la philosophie s'est donnée pour mission de rappeler à l'homme qu'il peut par la pensée faire l'expérience de l'éternité puisqu'il parvient ainsi à surmonter les limites contingentes de sa vie individuelle. Vaincre la mort, c'est la tâche que se sont assignée non seulement la philosophie et la religion, mais aussi la science. Celle-ci postule en effet la validité d'une vérité qui est indépendante des mortels qui la pensent. Une loi physique ou un théorème mathématique sont des vérités qui sont valables quels que soient ceux qui les pensent, et qui le demeureront après la mort de ceux qui les formulent tout comme elles l'étaient déjà avant leur naissance. Il semble donc que le combat mené contre la mort définisse au plus profond l'existence humaine. Mais qu'est-ce qui pousse l'être humain à engager un tel combat ? On dit de l'homme qu'il est l'être qui *sait* qu'il doit mourir, mais de ce savoir, il ne prend pas possession dans le calme et la sérénité. La mort en effet est pour tous objet d'épouvante et il semble que l'homme ne puisse l'affronter par la pensée que dans la mesure où il parvient à la relativiser et à se convaincre que la mort n'est jamais totale et que quelque chose de lui perdure éternellement. De Platon à Hegel, les philosophes de la tradition occidentale ont affirmé que l'esprit humain n'est pas détruit avec le corps mais qu'il en subsiste quelque chose qui est éternel. Que reste-t-il cependant de ce discours dans une modernité marquée par le déclin de la croyance en l'absolu ?

Peut-on penser la finitude humaine sans l'opposer à une forme quelconque d'infinité ? Peut-on même parler de la mort sans se référer à une transcendance susceptible de la relativiser ? La mort n'est qu'une séparation relative pour les mythologies qui nous enseignent que le monde des morts et le monde des vivants sont un seul et même monde et que nous cohabitons constamment avec les morts. Il en va de même pour les religions qui nous promettent une survie personnelle et nous affirment que la mort n'est qu'une agonie temporaire, qui nous ouvre l'accès à la vraie vie. Il y a encore une autre manière de neutraliser la mort : celle que nous trouvons dans la croyance en un "éternel retour", au cycle infini du temps, et qui affirme que c'est l'individu seul qui meurt, mais que la vie universelle continue inlassablement son cours, et donc que la vie est un éternel recommencement et la mort une simple apparence. Il y a enfin les philosophes qui déclarent que triompher de la mort consiste à penser, parce que c'est par la pensée que cet être mortel qu'est l'homme atteint à l'éternité et à l'immortalité.

Aujourd'hui où les hommes accordent de moins en moins créance à ces transcendances-là et où ils ont le sentiment que tout, la nature comme l'histoire et les civilisations, est entraîné dans un devenir incessant et soumis à la destruction et à la mort, il leur reste pourtant encore une croyance en une nouvelle sorte de transcendance, celle qui les conduit à affirmer que *l'histoire* est l'espace où les mortels peuvent se survivre à eux-mêmes : ne déclare-t-on pas que "l'histoire jugera" et qu'à défaut d'une justice divine, on peut compter sur le jugement de la postérité ? C'est là la forme moderne du jugement dernier, où ce n'est plus Dieu qui juge en dernier ressort, mais les hommes, mais c'est sans doute, dans la modernité, marquée par la disparition du divin et le déclin des anciens absolus, la seule forme de transcendance qui semble encore pouvoir être invoquée. L'individu, qui fait nécessairement l'expérience de la brièveté de la vie humaine, ne peut en effet se survivre à lui-même que par procuration : à travers sa progéniture ou en léguant à la communauté humaine un héritage spirituel. Car ce que l'être humain recherche précisément par ses œuvres tout autant que dans la procréation, c'est à *esquiver* la mort, à ruser avec elle et à s'assurer ainsi que quelque chose de lui perdure, que quelque chose de lui touche à l'immortalité et appartient à l'éternité.

C'est précisément à notre époque, où le savoir historique et anthropologique nous permet, plus que jamais auparavant, de prendre conscience du rôle fondamental que joue le rapport à la mort dans la culture humaine, que nous assistons, dans les sociétés modernes, à ce que nous pourrions nommer un véritable « refoulement de la mort ». Mais celui-ci ne vient pas seulement des conséquences techniques de la révolution industrielle qu'a connue l'Occident au cours de ces derniers siècles et des changements qu'elles ont apportés dans la vie des êtres humains. Il faut certes reconnaître que l'urbanisation croissante a rendu obsolètes nombre de pratiques funéraires (telles que le cortège mortuaire ou le rassemblement de toute la famille autour du mort) et que la disparition de la représentation publique de la mort va de pair avec l'éloignement du mourant par rapport à son lieu d'origine. Mais si la mort est aujourd'hui devenue, pour le plus grand nombre, du moins dans les pays dits développés, une mort anonyme à l'hôpital ou à la clinique, cela n'est pas seulement dû à un progrès dans la maîtrise des techniques médicales, mais aussi à un véritable changement de perspective sur l'être humain, qui se voit aujourd'hui intégré, à titre d'exemple particulier, au sein d'une *biologie générale*. Ce n'est donc pas seulement à la domination de la technique moderne qu'il faut imputer l'entrée de la mort dans le processus de fabrication de l'économie moderne — car telle est bien en effet une des missions principales aujourd'hui des structures hospitalières : celle de la *production de cadavres*. Ne relèvent donc directement de la toute puissance de la technique ni la pratique de la prolongation artificielle de la vie, ni la réduction de l'être humain à un simple organisme par le maintien de ses fonctions végétatives à l'aide de machines ou par la prescription d'anesthésiques puissants. Si nous en sommes arrivés aujourd'hui, dans le cadre de cette surmédicalisation de l'existence humaine, à une situation où, la mort devenant objet d'un arbitrage et dépendant de la décision du corps médical, il est apparu nécessaire d'assister celui-ci d'un conseil éthique, c'est parce que *l'emprise des sciences de la nature sur la compréhension que l'être humain a de lui-même est devenue prépondérante*. Le discours scientifique a en effet acquis aujourd'hui une *prépondérance exclusive* par rapport à toutes les

sortes d'autres discours, qui, bien que toujours présents, comme le discours religieux ou le discours philosophique, ont cependant perdu leur autorité. On le voit bien en ce qui concerne la mort : l'intérêt pour l'anthropologie de la mort, pour les diverses représentations humaines de la mort, coexiste avec la conviction qui est aujourd'hui la nôtre, dans les pays développés, que le seul discours valable sur la mort est le discours biologique. C'est l'être humain lui-même qui, en ce qui concerne ces phénomènes humains fondamentaux que sont la naissance, la maladie et la mort, s'en remet *inconditionnellement* aux sciences de la nature. Cela a pour conséquence que ces phénomènes lui apparaissent désormais comme des processus « objectifs », extérieurs à lui-même et lui advenant de manière contingente. En ce qui concerne la mort, au lieu de l'envisager comme cette possibilité, constitutive de l'être humain, de *ne plus être au monde*, et donc comme une possibilité avec laquelle il est constamment et essentiellement en rapport en tant qu'existant, on ne voit plus en elle, de manière croissante, qu'une sorte de maladie de l'homme à laquelle il s'agirait, au moyen de la science médicale, de remédier. L'idée qui apparaît avec toujours plus de force aujourd'hui, selon laquelle la mort, loin d'être la loi de toute existence humaine, n'est plus qu'un défaut organique évitable, susceptible de faire l'objet d'un traitement et pouvant en principe être indéfiniment différée ne relève pas seulement d'une dangereuse utopie techniciste, mais atteste en outre que l'être humain ne se considère plus lui-même que comme un « simple » vivant. Il ne s'agit pas de nier l'appartenance de l'être humain à l'ordre de la nature et de lui reconnaître, en s'appuyant sur des fondements religieux ou métaphysiques, un statut « privilégié » par rapport à l'ensemble des vivants. Il s'agit simplement de mettre l'accent sur ce que l'être humain a de spécifique, et qui est précisément sa capacité en tant qu'*existant* à prendre en charge et à transformer la situation de fait qui est la sienne. Aucun des attributs de l'homme ne peut être considéré comme « extérieur » à lui, car du seul fait qu'il les *existe*, qu'il existe donc la mort et la naissance tout comme la maladie, en d'autres termes qu'il se *comporte* vis-à-vis de ces déterminations de son être, il les intègre inséparablement à la conception qu'il a de lui-même. De la mort nous ne pouvons en effet jamais authentiquement parler qu'à la première personne, seule condition pour ne pas céder au leurre selon lequel les hommes s'imaginent pouvoir triompher de la mort. De notre propre mort, nous ne pouvons en réalité rien dire, sauf qu'*elle nous menace à tout moment* : le seul discours sur la mort qui soit authentique doit donc s'en tenir à la pure expérience de l'*imminence* toujours possible de la mort

C'est à partir de là qu'il devient possible de trouver dans la finitude, c'est-à-dire *dans la mort elle-même* la condition d'une existence pleinement humaine. Ce qui veut dire que nous devons considérer la mort moins comme une limite, comme un défaut, comme un manque, comme quelque chose de négatif,— ce qui ferait justement que l'homme n'est pas un Dieu — que comme une *ressource*, c'est-à-dire comme la source secrète à partir de laquelle l'existence humaine peut se déployer. C'est pourquoi il est plus urgent que jamais pour l'homme de *devenir* le mortel qu'il est. Car "devenir ce que l'on est", selon cette antique parole que Nietzsche a repris aux Grecs (Pindare) c'est refuser de se laisser entraîner dans ce leurre aussi vieux que l'homme qui consiste à penser qu'il lui est possible de *vaincre* la mort et de s'ériger en quelque manière en maître de l'existence.

Devenir un mortel, c'est en effet cesser de céder aux illusions de l'immortalité, cesser de supposer qu'il y a quelque chose que l'on pourrait nommer absolu et qui subsisterait indépendamment de l'homme, c'est parvenir à véritablement habiter la terre et séjourner dans un corps. C'est à partir de là que pourrait alors être révélé à l'être humain que l'angoisse de la mort n'est nullement incompatible avec la joie d'exister.

LE DESTIN

C'est sans doute parce que la vie humaine a toujours été comprise, de manière plus ou moins explicite, comme un cheminement ou un voyage que la notion de destination, de destinée ou de destin, s'impose aujourd'hui encore, alors même que l'homme moderne a le sentiment d'être devenu libre à l'égard de toute autorité supérieure et qu'il a tendance à se considérer comme le seul artisan de son propre sort. Il semble en effet que la question du destin se pose nécessairement dès que l'être humain commence à s'interroger sur le sens de son existence, car cette question est aussi celle du but, de la finalité de l'existence humaine. Sens, but, finalité, destinée, ce sont des questions que l'on s'accorde à considérer comme proprement "philosophiques", voire "métaphysiques", comme celles de l'origine ou de l'être même de l'homme. : D'où venons-nous ? Où allons-nous ? Qui sommes-nous ? ces questions sont en quelque sorte toujours à l'arrière-plan de notre conscience et réapparaissent dès que notre attention n'est plus captivée par la tâche présente ou lors des grands changements et des grandes ruptures qui sont l'apanage de toute vie humaine. C'est ce que faisait dire à Kant qu'il y avait une "métaphysique naturelle", un penchant naturel de l'homme à se poser des questions ultimes, et celle du destin est sans doute plus angoissante encore que celle de l'origine, car elle met en jeu la dimension de l'avenir qui est celle de la liberté. C'est pourquoi l'idée de destin implacable est une idée paralysante, car elle supprime la dimension même de l'avenir, puisque si, comme on dit "tout est écrit", l'avenir est déjà passé, et la liberté de l'homme, sa possibilité de donner la forme qu'il a choisie à son existence, disparaît.

La notion de destin est une notion ancienne et il nous faut donc commencer avant tout par une *enquête philologique et historique*, afin de voir de manière globale comment cette notion a été comprise de l'antiquité à nos jours.

Il faut en effet noter d'emblée que si le terme latin et français de "destinée" ou de "destin" renvoie bien à l'idée du terme de ce voyage qu'est la vie, on trouve dans les autres langues européennes d'autres termes pour caractériser la même idée? En allemand, le destin se dit "*Schicksal*", d'un mot qui vient du verbe *schicken* qui veut dire "envoyer" : on retrouve là la même idée de destination et de voyage. Mais en anglais le terme *destiny* n'est pas le seul à traduire l'idée de destin, on trouve aussi celui de *fate*, qui renvoie à l'idée plus proprement romaine de destin, le *fatum*, qui vient du verbe *fari* qui veut dire parler et prédire. Le destin au sens romain c'est donc ce qui est dit d'avance ou prédit, alors que la *destinatio* a plutôt le sens d'assignation ou de partage, le verbe *destinare* voulant dire fixer, arrêter, affecter à. On retrouve cette idée d'attribution dans le nom grec du destin : *moira*, qui veut dire part assignée à chacun, lot, sort, le verbe correspondant *moirao* signifiant partager, diviser, Moira est la personnification de la destinée inflexible plus haute que les dieux eux-mêmes. Les trois moires, Clotho, Lachesis et Atropos sont identiques aux Parques romaines, les déesses de l'enfer, dont l'une file, la seconde tresse et la troisième coupe le fil de la vie. On a rapproché du point de vue étymologique le terme de *Moira* du mot *men*, mois et de la lune, *méne* en grec et on suppose qu'originellement les trois moires correspondaient aux trois aspects de la lune. Il y a donc ici un étroit rapport entre le destin et le temps, le devenir inéluctable

qui fait passer toutes choses de la naissance à la mort. Il faut ajouter que les Grecs ont d'autres mots pour désigner les aspects différents du destin : *anagkè*; la nécessité, *tukhè*, la fortune, le sort, le hasard, sens plutôt positif de la chance, et enfin *atè*, son sens plutôt négatif, càd le malheur, la fatalité, le châtement.

L'idée qui domine donc dans le *monde antique*, de la Mésopotamie à Rome, c'est celle du destin compris comme assignation d'une part limitée de vie à l'être humain. En Babylonie en particulier on trouve l'idée que tout est pris dans le "système du destin", les objets aussi bien que les êtres vivants (Cf. M. David, *Les Dieux et le destin en Babylonie*, PUF). Le terme babylonien pour destin, *rimtu*, a le même sens que le grec *moira* et signifie ce qui est attribué à, imparti à, le lot, le sort (de *sors*, latin, objet mis dans une urne pour un tirage au sort). Il y a ici l'idée d'une collaboration entre les dieux et les hommes, mais non celle d'un fatalisme absolu, comparable à celui que l'on trouve chez les orientaux, en particulier chez les Musulmans. Le monde est le lieu de rencontre des volontés, des puissances, celles des Dieux, qui sont les agents du destin, le grand Roi étant leur représentant et les hommes ordinaires les objets du destin.

On trouve aussi chez les Grecs l'idée que le destin la *moira* commande tout, même les dieux, mais on ne trouve pas ici non plus de fatalisme au sens strict, c'est-à-dire de prédestination, car comme nous l'avons vu, ce qui caractérise l'homme grec, c'est la propension à la démesure, à l'*hybris*, et cela présuppose la liberté de l'homme, une liberté qui peut le pousser à se rebeller contre son destin. Il faut ici faire à nouveau appel à la figure d'Œdipe et à Œdipe-Roi, la tragédie de Sophocle. On peut certes donner diverses interprétations de cette pièce de théâtre. La plus répandue consiste à voir en elle une véritable "tragédie du destin", au sens où tout est déterminé d'avance, où le déroulement de la pièce suit un cours inexorable qui implique une totale passivité du héros qui, même lorsqu'il agit, n'est pas le véritable auteur de ses actes, et qui ne trouve finalement sa liberté que dans l'acceptation héroïque de son destin, sa liberté consistant uniquement à accepter l'inévitable. Cette vision fait beaucoup penser au stoïcisme, philosophie de la Grèce tardive et de Rome, où tout est déterminé et où tous les événements s'enchaînent les uns aux autres selon une nécessité absolue. Ici le destin se dit *heimarméné*, mot qui veut dire enchaînement, et la seule liberté possible pour l'homme réside dans le savoir de cet enchaînement. Or on trouve pas dans la Grèce classique l'idée d'une détermination intégrale de l'existence personnelle, idée propre au stoïcisme et que l'on retrouvera plus tard dans le protestantisme. C'est pourquoi une interprétation plus fine de la pièce de Sophocle voit en elle une tragédie non du destin mais de la rébellion. Œdipe est le prototype de l'homme qui n'accepte pas ses limites et qui cherche à être plus fort que le destin. Or le destin se dissimule sous de fausses apparences, et c'est bien ce qui conduit Œdipe à épouser celle dont il ignore qu'elle est sa mère et à tuer celui dont il ignore qu'il est son père. Le destin est alors moins ce qui prédestine ou prédétermine que ce qui provoque l'homme au savoir. Certes le destin ne se laisse pas détourner par la lutte qu'on lui oppose, mais l'homme n'est pas complètement soumis à lui, car ce qui dépend de lui, ce qui constitue donc sa liberté réelle, c'est la manière dont il supportera ce destin : il peut en périr du point de vue physique, mais ce qu'il sauve, c'est sa propre personnalité et identité. Le meilleur exemple est peut-être ici Antigone, qui périt de

par son propre choix, mais qui dans sa mort accomplit sa liberté et se réalise pleinement. Or cette idée de libre choix, qui est à l'origine même de l'idée de personne morale, nous la voyons déjà apparaître chez Platon, dans le mythe d'Er le phamphylien. Tout se passe en effet comme si d'un choix originel dérivait la vie temporelle dans sa plus totale nécessité. L'idée d'un choix qui a lieu hors du temps est le symbole de la libre détermination de l'homme à l'égard du déterminisme naturel.

L'idée de destin, de *fatum*, est aussi au centre de la *pensée romaine*. Un traité célèbre de Cicéron, le plus grand philosophe latin avec Sénèque, qui date de 44 av. J.C porte le titre "De fato". Il met en scène trois protagonistes, Diodore qui affirme la nécessité de toutes choses, Carnéade, qui est partisan de la liberté, et Chrysippe, le représentant du stoïcisme, qui s'efforce de concilier les deux opposants. Pour le stoïcien en effet, l'homme de par sa liberté d'esprit peut collaborer avec le destin, qui prend ici le visage de l'enchaînement sans faille des causes successives. Pour sauver donc la liberté de l'action humaine, il faut considérer que celle-ci fait partie de la trame même du destin qui ne se réalise pas sans notre participation. La figure que prend le destin chez les Stoïciens c'est celle du concert harmonieux de participants indépendants. Avec le stoïcisme le destin n'est plus une force aveugle qui opprime l'homme, mais un principe spirituel qui porte tout vers le meilleur. Le destin, l'*heimarmené* est aussi la *pronoia*, la providence, à laquelle l'homme doit d'exister. Il ne s'agit donc pas d'adopter un comportement fataliste, mais de développer au contraire la conscience de son appartenance au tout. Le stoïcien compare l'homme à un chien attaché à une charette : s'il se rebelle, il sera traîné par contrainte, s'il est intelligent, il participera et unira ainsi la liberté à la nécessité. Mais la liberté par rapport au destin n'a plus alors aucune effectivité : elle est seulement intérieure.

Par rapport à ce monde antique, grec et romain, le *christianisme* apporte une toute nouvelle perspective : celle du salut. Il s'agit pour l'homme de retrouver une intégrité perdue et non pas, comme c'est le cas pour l'homme antique, de s'accomplir le plus pleinement possible. Le mot salut vient en effet du latin *salus*, qui veut dire santé, conservation, et de *salvo* qui veut dire guérir ou maintenir en l'état. Il s'agit donc bien pour l'homme de retrouver une intégrité perdue. Nous avons vu que l'on ne trouve pas chez les Grecs l'idée d'un mal inhérent à la nature humaine, car les Grecs considèrent que le seul mal, c'est l'ignorance et que l'éducation, qui développe la liberté de l'esprit, la liberté intérieure, peut conduire l'homme au bien. Ce que Kant nommera le "mal radical" leur est inconnu. Mais dans le judaïsme et dans le christianisme on trouve l'idée du péché, de la désobéissance par rapport au Dieu créateur, chose ignorée du Grec qui se conçoit comme participant d'un ordre universel, celui de la *physis ou nature*. Le fait capital qui est à l'origine de la grande coupure entre le monde antique et le monde moderne fut la diffusion dans l'Église d'Occident de la doctrine du péché originel et le point culminant de cette évolution est représenté par la position d'Augustin (354-430) qui voit dans la tentative de l'homme de s'appuyer sur ses seules forces la racine de la faute originelle : ainsi la croyance grecque en la force morale propre à l'homme est-elle rejetée par le christianisme. La liberté de la volonté ne peut s'exercer que pour le mal, seule la *grâce* de Dieu lui permet de retrouver sa liberté originelle pour le bien. Ce qui apparaît

déjà ainsi, c'est l'idée d'une prédestination, d'une détermination inéluctable de la volonté vers le mal et d'une sorte de préformation des destinées individuelles en Dieu, qui va triompher dans le protestantisme luthérien et calviniste. Pour Luther par exemple, on ne peut agir moralement si on se considère comme l'auteur de ses propres actes, car on doit tout à Dieu et rien à ses mérites propres. Calvin va encore plus loin qui affirme qu'il y a une prédestination au salut, mais qui y voit non une occasion de désespérer mais au contraire d'espérer, car "il faut douter de soi et avoir confiance en Dieu". On voit ici que la croyance au péché provient d'une vision dualiste de l'homme, être originellement séparé de Dieu par le péché originel. C'est Leibniz, élevé dans la religion luthérienne, qui exprimera alors sur le plan philosophique cette conception de la prédestination. Au contraire de Descartes, qui octroie à l'homme un pouvoir de *choix absolu*, qui peut conduire l'homme à choisir le mal et qui apparente la liberté humaine à celle de Satan lui-même qui, connaissant le bien, choisit pourtant la voie du mal, Leibniz s'oppose à l'idée que l'homme possède un libre-arbitre et affirme que "tout est certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel" (*Monadologie*, § 52). Mais il tente cependant de concilier l'idée d'un Dieu calculateur qui a prévu par avance tout ce qui peut arriver dans un monde qu'il a voulu le meilleur possible avec la conscience que l'homme a d'être libre. Selon Leibniz en effet, Dieu n'est pas équivalent au destin qu'il nomme le "fatum mahometum", car il ne nous contraint pas, mais il a de toute éternité prévu ce que nous ferons librement dans telle circonstance déterminée et c'est d'après cette prévision qu'il effectue le choix du meilleur. Leibniz s'efforce donc de concilier nécessité et liberté, destin et libre choix.

On voit cependant naître dans la *philosophie moderne de l'époque des Lumières* une tout autre idée du destin, comme conscience aiguë des limites et de la finitude humaines, car c'est désormais, avec Kant, l'homme qui est placé au centre de la philosophie, et non plus Dieu. Hegel a une formule extrêmement intéressante pour caractériser cela lorsqu'il définit le destin comme "la conscience de soi-même comme d'un ennemi". Le destin, c'est en effet cette détermination de ma propre vie qui me reste étrangère et que je ne puis accepter que comme une nécessité qui me serait imposée du dehors. Le destin, c'est donc en un sens ce qui me sépare de moi-même. Et l'acceptation du destin, si elle est possible, prendra alors la forme d'un "cela, c'est donc moi, c'est donc en fin de compte ce que je suis". Acceptation donc de sa propre finitude. Refuser le destin, ce serait alors refuser tout engagement dans le monde, et toute action. Fuir le destin, se vouloir sans limites, c'est finalement renoncer à être, car on ne peut jamais être que sous la forme d'un être fini, limité.

On trouve donc ici l'idée d'une assomption intérieure du destin, d'un *amor fati*, d'un amour du destin, qui trouvera son expression la plus patente chez Nietzsche, qui reprend ce thème au stoïcisme mais lui donne un sens plus profond. Il s'agit en effet pour Nietzsche de se reconnaître soi-même dans le destin, d'où sa formule : *ego fatum*, c'est moi qui suis le destin, c'est moi qui décide de la marche des existences. Est-ce là présomption, voire folie ? Nietzsche revient en effet à une conception circulaire du temps dans sa théorie de l'éternel retour de l'identique. Il rompt donc décidément avec l'idée d'une temporalité linéaire et d'un temps orienté vers une fin des temps et un "jugement dernier", avec donc l'idée si importante dans les monothéismes du salut. Nietzsche

explique que la pensée de l'éternel retour, et donc d'un temps cyclique, est à la fois la plus terrible et la plus exaltante des pensées. La plus terrible, car si tout se répète, alors cela veut dire que je ne décide de rien et que tout a déjà été décidé dans le passé : forme la plus extrême du fatalisme. Mais la plus exaltante, car si tout se répète, cela peut vouloir que c'est moi maintenant qui décide du sens de tout ce qui arrivera dans le futur, et c'est dans ce sens que je suis moi-même le destin. Pour Nietzsche, accéder à une telle compréhension du temps où l'instant présent est à chaque fois l'instant "fatidique" qui décide de tout l'avenir, c'est précisément ce qu'il attend de l'homme, à savoir qu'il devienne maître de son propre destin, qu'il accède ainsi au niveau de ce qu'il nomme "surhomme".

Cela nous amène à nouveau à *l'existentialisme sartrien* dont nous avons déjà vu qu'il s'élève contre toute idée d'une prédestination de l'homme. L'homme pour Sartre n'a pas d'essence, ce qui veut dire qu'il n'a pas de nature et qu'il est donc entièrement libre de donner à son existence la forme qu'il aura choisie librement. En rejetant l'idée d'un Dieu créateur, Sartre semble rejeter aussi l'idée de destin. Il dit cependant de l'homme qu'il est "condamné" à être libre. C'est tout ce qui reste du destin dans l'existentialisme : je ne peux pas choisir d'être non libre, je suis voué dès le départ à la liberté, c'est-à-dire à l'invention, puisque je n'ai jamais aucun modèle à suivre, ou du moins si je me donne des modèles, c'est moi qui les ai choisis et ils ne m'ont été imposés par personne d'autre que moi-même. Il est vrai cependant qu'une fois mort, l'homme retrouve un destin. C'est Malraux qui a exprimé cette idée avec le plus de force en affirmant dans *La condition humaine* (roman dont le titre a une résonance très existentialiste) : "C'est la mort qui transforme une vie en destin". On trouve en fait déjà cette même idée chez Sartre avec l'expression "les jeux sont faits" (titre d'un scénario de film écrit par Sartre). Car une fois qu'il est mort, la vie d'un homme est entièrement close, rien ne peut plus lui arriver de l'extérieur, et pourtant pour Sartre son sens continue à être modifié par les vivants. "Être mort", écrit-il dans *L'être et le néant*, "c'est être en proie aux vivants", c'est se voir déposséder de soi-même. C'est donc seulement dans la mort que l'homme sartrien retrouve le caractère implacable d'un destin auquel il ne peut rien changer, mais alors il n'est plus là pour en souffrir !

Cette philosophie de la liberté qu'est l'existentialisme sartrien peut-il donc délivrer l'homme de toute idée de destin ? Sartre l'affirme en quelque sorte, lui qui reconnaît que l'homme seul se donne un avenir et que, tant qu'il est vivant, il n'est pas même limité par son passé, puisqu'en se donnant un nouveau projet, il réécrit en quelque sorte son histoire passée et lui donne un nouveau sens. Sartre représente ici une *position extrême*, qui attribue à l'homme une liberté absolue.

Il est vrai que le passé n'enferme pas l'homme dans un destin tracé d'avance. Car si tout homme est bien un héritier (au sens social, spirituel et même physique), il lui revient bien de faire fructifier cet héritage, de le reprendre à son compte ou au contraire de le refuser. L'héritage n'est donc pas une transmission automatique, mais je ne peux au contraire hériter au sens propre qu'en choisissant de reprendre l'héritage. Cela veut donc dire que l'homme n'est pas soumis à un destin implacable, mais au contraire qu'il peut en avoir un. Un être naturel en effet n'a pas de destin : une pierre n'a pas de destin, mais si elle peut devenir l'instrument du destin. Un animal en a sans doute

un, mais il se confond avec le destin de l'espèce auquel il appartient : le destin de l'antilope est d'être finalement dévorée par le lion, et celui du lion d'être finalement détrôné par un lion plus jeune, et si nous reconnaissons parfois à des animaux un destin, c'est le plus souvent parce qu'ils partagent le nôtre : c'était le destin de mon chat de mourir à 9 ans et non à 20 comme cela est possible à cet animal domestiqué, c'est-à-dire humanisé, etc... Pour que l'on puisse parler de destin, il faut que le devenir de l'être en question soit suffisamment indéterminé, il faut donc qu'il soit libre. C'est le cas de l'homme qui s'accomplit lui-même dans le temps et dont le but n'est pas prédéterminé. Un être éternel tel que Dieu n'a pas non plus de destin. Avoir un destin est donc le propre de l'homme en tant qu'il peut être atteint et transformé par ce qui lui arrive, en tant qu'il est donc ouvert au bonheur comme au malheur. On voit ici étrangement que vulnérabilité et puissance semblent coïncider : c'est parce que je suis vulnérable que je suis libre de donner forme à ma vie, d'en faire un destin, de lui donner un but.

On retrouve ici la pensée nietzschéenne du temps. Nietzsche ne dit-il pas en effet " : "il ne vous arrivera jamais rien d'autre que vous-même", ce qui veut dire que les événements extérieurs ne me frappent pas de manière mécanique mais qu'ils ne m'arrivent que dans la mesure où je les reçois et leur donne sens, dans la mesure où je les accueille favorablement ou non. C'est aussi dans ce sens que Nietzsche reprend à Pindare, poète grec contemporain des tragiques, la formule : "Deviens ce que tu es", qui veut dire : "réalise librement les potentialités dont tu hérites, sois l'artisan et non la victime de ton destin. Ne pas avoir de destin, c'est donc ne pas être un "soi", un être capable de dire authentique "je", de parler à la première personne, c'est refuser le choix d'une vie limitée, refuser d'assumer sa finitude et se rêver autre que l'on est.

L'ILLUSION

L'homme peut-il vivre sans illusion ? C'est la question que j'aimerais poser d'emblée, tant il semble que l'illusion occupe une place importante et parfois même prépondérante dans la vie humaine. Le mot illusion vient du verbe latin *ludere*, qui veut dire jouer (voire "ludique") et d'un verbe dérivé, *illudere*, qui veut dire se moquer de, jouer avec, se jouer de, le mot *illusio* ayant lui-même en latin le sens de tromperie. L'illusion c'est donc l'*apparence* en tant qu'elle m'égare, qu'elle est non fiable, mais aussi qu'elle m'abuse par son caractère séduisant. On parle d'illusions des sens, l'illusions d'optique, de mirage, mais aussi de leurre et de chimère, mots synonymes d'illusion, et l'on sait que "faire illusion", c'est tromper en donnant de la réalité une apparence flatteuse. La philosophie occidentale a donné à l'illusion une importance considérable, au point qu'elle semble caractériser de manière fondamentale la vie humaine. Nous accordons en effet de l'importance à des choses éphémères et qui n'en auront plus aucune demain, puisque, comme le disait déjà Héraclite, rien n'est, mais tout coule sans cesse et est donc périssable. Une telle manière de voir est ancienne : Héraclite, Platon, Kant, on peut invoquer ici les piliers de la philosophie occidentale.

Mais, comme l'a bien perçu Arthur Schopenhauer, philosophe du XIXe siècle (1788-1860), contemporain de Hegel et maître à penser de Nietzsche, c'est la sagesse indienne qui a exprimé de la manière la plus claire cette idée. En sanscrit le mot *Maya* signifie en effet illusion, magie, et a le sens d'illusion cosmique dans la doctrine de Sankara, penseur du VIIIe siècle, représentant fameux de l'école du non dualisme (*Advaita vedanta*). Pour Sankara, *la maya* n'est ni non être, ni être pur, on ne peut la définir que par cette double négation, ce qui ressemble fort en effet à ce que dit Platon du monde sensible, défini dans lequel il voit lui aussi non pas un non être absolu, mais un non être relatif, puisqu'il existe dans la croyance des hommes ordinaires. . textes relevant de la mythologie. Schopenhauer reconnaîtra d'ailleurs que sa doctrine n'aurait pas pu naître avant que les Upanishads n'aient été écrites (Vedas = textes brahmaniques, anciennes, le Vedanta = achèvement des Vedas ou Upanishads, textes plus philosophiques). Voilà donc ce qui apparaît aux yeux du philosophe, qui a accès à l'essence des choses, alors que celui qui s'en tient au phénomène est prisonnier du voile de Maya, de l'illusion du principe d'individuation. Schopenhauer trouve dans les Upanishads l'idée que le monde phénoménal est une illusion, et c'est cette même idée qui forme pour lui l'essentiel de la philosophie occidentale:

Ce qui fait l'essentiel de cette manière de voir est ancien : Héraclite déplorait le flux éternel des choses ; Platon voyait dans le monde sensible un devenir perpétuel qui n'est jamais ; Spinoza nommait dans les choses du monde les simples accidents de l'unique substance qui seule existe et demeure ; Kant posait ce qui était connu par les sens comme le simple phénomène par opposition à la chose en soi ; enfin la sagesse immémoriale des Indiens parle : "C'est la *maya*, le voile de l'illusion, qui recouvre les yeux des mortels et leur fait voir un monde dont on ne peut dire ni qu'il existe ni qu'il n'existe pas : car il est comme un rêve, comme l'éclat du soleil sur le sable, que le voyageur prend de loin pour de l'eau, ou encore comme la corde jetée par terre qu'il considère comme un serpent".

Il semble donc à partir de là que la tâche essentielle de la philosophie soit de nous délivrer de nos illusions et de nous apprendre à nous méfier des apparences. Elle se propose donc de nous conduire jusqu'à l'être vrai des choses, ignoré du commun des mortels. Du même coup l'apparence se voit condamnée en tant que non fiable, non digne de confiance, c'est-à-dire comme manquant de solidité, puisqu'on ne peut faire fond sur elle. Ce qui est donc ainsi présupposé, c'est l'opposition massive entre ce qui apparaît, ce qui se montre immédiatement, et ce qui constitue l'être véritable de la chose, son essence, sa substance ou son fond. On distingue ainsi radicalement l'être de l'apparaître, l'intérieur de l'extérieur, le dedans du dehors, et on installe donc au sein même de l'expérience du monde, comme l'expérience de l'autre, la contradiction entre l'être et sa manifestation, une sorte donc de *mensonge* qui serait inhérent à la vie même. Il s'agit donc pour l'homme, non seulement au niveau philosophique, mais aussi au niveau de la pratique et pour des raisons vitales, d'accéder à la vérité, de ne pas en rester à la croyance immédiate au donné, à l'adhésion spontanée au spectacle du monde, mais au contraire de chercher à savoir, à comprendre, à vérifier. C'est donc cette opposition entre être et apparaître qu'il s'agit de soumettre à l'examen lorsqu'on tente de réfléchir sur l'illusion.

I. L'être s'oppose à l'apparaître

Si le sens commun comme la philosophie se font critique au sujet de l'apparence, c'est précisément parce qu'ils la considèrent comme essentiellement fallacieuse, mensongère. Pour tous deux, l'apparence suppose un être caché derrière ce qui apparaît et elle constitue comme un voile ou un vêtement dissimulant la vérité, dont on dit volontiers qu'elle est nue lorsqu'elle se révèle à nous. On présuppose donc implicitement ainsi qu'il y a deux niveaux de réalité différents qui la plupart du temps sont en discordance et que cette discordance provient essentiellement de l'objet lui-même et non pas du sujet, lequel est alors considéré comme purement passif. Le sujet en effet fait confiance, adhère simplement au spectacle chatoyant que lui présente le monde et que sens commun et philosophie tiennent justement en suspicion. On retrouve là une idée que certaines philosophies ou religions ont thématiquement, idée selon laquelle la *multiplicité* est par essence trompeuse, la réalité ne pouvant n'être qu'une. Cependant la discordance entre être et apparaître n'est que présupposée. Il faut y aller voir. Mais cette mise à l'épreuve de la fiabilité des apparences ne peut se dérouler qu'au niveau de celles-ci, puisque la réalité ultime de la chose se dérobe aux regards, est cachée. Faute donc de pouvoir vraiment soulever le voile, on peut vérifier qu'il y a bien au cours du temps concordance des apparences diverses de la chose. C'est ainsi par exemple que l'on parviendra à éliminer les illusions des sens, c'est-à-dire les fausses perceptions, les hallucinations, et donc les faux jugements. La maxime selon laquelle il ne faut pas se fier aux apparences a en fait un sens éminemment *social* : car le monde social est par excellence le lieu où l'on cherche à capter la confiance d'autrui, où il s'agit de paraître plutôt que d'être, et de sauver les apparences, voire la face. Privilégier l'apparence, c'est essentiellement donc se situer par rapport au regard, c'est se donner à voir, la manifestation de soi l'emportant sur l'être soi. C'est en ce sens que l'on parle de "faire illusion". On peut considérer que cela implique le choix de l'irréel contre le réel, de l'inauthentique

contre l'authentique, puisque cela consacre le divorce entre ce qui se montre et ce qui est. Cette distinction, devenue triviale, entre être et apparaître ne peut cependant pas être absolutisée, car si l'apparence peut prendre tant d'importance, il faut reconnaître que c'est précisément parce qu'elle est à certains égards indissociable de l'être.

II. L'être n'est pas sans l'apparaître

Que serait en effet un être qui n'apparaîtrait pas ? La manifestation de soi fait partie de l'essence même de la chose : seul le rien est inapparent. Nous voilà donc renvoyés du domaine pratique au niveau philosophique. Tout apparaître est un apparaître de l'être, il serait absurde de supposer, comme le fait remarquer Kant, un apparaître qui serait apparaître de rien, un phénomène qui ne serait pas phénomène de la chose "en soi". D'un être qui ne se manifesterait pas et qui donc ne nous affecterait pas, nous ne pourrions absolument rien savoir. Cependant tout ce qui paraît n'est pas l'apparaître de quelque chose et c'est la raison pour laquelle Kant a raison de distinguer rigoureusement le phénomène de l'apparence. Nous avons vu qu'il est des manifestations de la chose ou d'autrui qui sont trompeuses, au sens où elles ne correspondent à rien d'objectif, à rien dans l'être : ce sont par exemples les hallucinations, les fausses perceptions, les illusions des sens, mais aussi le faux semblant, ce que produit celui que l'on nomme illusionniste ou prestidigitateur (celui qui fait apparaître par l'adresse de ces doigts, *digitus* en latin, des artifices, des illusions, *praestigium* en latin) et qui a une si grande importance pour ce que l'on nomme aujourd'hui de manière si suggestive le "look", triomphe de l'artifice. Ces illusions, ou apparences fallacieuses, ne proviennent donc pas uniquement de la chose elle-même, mais aussi du sujet qui perçoit, et qui leur donne son adhésion. Ce qu'a donc fait apparaître l'analyse philosophique, c'est une certaine positivité de l'apparence et de l'illusion qui exige que nous ne la condamnions pas sans appel. Il faut en effet toujours compter avec la possibilité pour un être de se donner pour ce qu'il n'est pas : derrière l'apparence, il n'y a pas absolument rien, il y a simplement quelque chose qui est autre que ce que l'on croit. Il y a donc une certaine positivité irréductible de l'illusion et de l'apparence.

III. L'apparence demeure irréductible

La question de la fiabilité ou de la non fiabilité de l'apparence, et donc la question de l'illusion, serait réglée si on pouvait montrer soit que l'apparence est la manifestation vraie d'un être, soit qu'elle ne renvoie à absolument rien. Le problème, c'est qu'on ne peut pas nettement distinguer entre une apparence fiable objective, à ce que l'on nomme un phénomène, et une apparence subjective non fiable, du type de l'hallucination ou de la fausse perception. Car il y a, à côté des apparences purement subjectives, des illusions d'optique (je vois un homme là où il y a seulement un arbre), des apparences qui résistent à la critique et ne sont pas réfutées par elle. Ce sont elles que Kant nomme "apparences ou illusions transcendantales", car il s'agit là d'apparences qui ne disparaissent pas alors même qu'on les a percées à jour et qu'on a montré leur caractère fallacieux. Cette solidité de l'apparence manifeste le caractère irréductible de l'illusion, une *"illusion qu'il nous est impossible d'éviter... pas plus que l'astronome ne saurait empêcher que la lune ne lui paraisse plus grande à son lever, bien qu'il ne se laisse pas abuser par cette apparence"*, déclare Kant, qui nomme cette illusion "naturelle", c'est à dire inhérente à notre esprit, qui est un esprit fini, et donc

non apte à voir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais toujours selon une perspective déterminée.

Toutes les apparences ne proviennent donc pas seulement de l'imperfection de nos sens, mais de ce que Nietzsche nommerait le caractère "perspectiviste" de notre connaissance : c'est parce que je ne coïncide pas avec l'être même que celui-ci peut se donner à voir comme ce qu'il n'est pas. On ne peut éliminer le perspectivisme et l'apparence sans éliminer avec eux le monde lui-même et la réalité tout entière.

C'est donc cette réhabilitation de l'illusion et de l'apparence qu'entreprend Nietzsche par la critique qu'il fait de ce qu'il nomme l'"arrière-monde", à savoir le monde vrai que l'on oppose dans la tradition idéaliste au monde illusoire des apparences.

Dans un de ses derniers livres, le *Crépuscule des Idoles* il nous présente en un raccourci saisissant l'histoire de la pensée occidentale de Platon à lui-même en six épisodes dans un texte intitulé : Histoire d'une erreur (histoire donc d'une illusion).

1. **Époque platonicienne** : moment inaugural de l'opposition entre le monde vrai et le monde sensible.
2. **Christianisme** : moment où le monde vrai, inaccessible ici-bas, est promis dans l'au-delà, à l'homme qui se repend de ses péchés.
3. **Kantisme** : moment où le monde suprasensible apparaît comme inconnaissable et indémontrable et où il devient un simple postulat.
4. **Début du Positivisme** : période du milieu du XIXe siècle, de la jeunesse de Nietzsche. Le monde vrai commence à disparaître et un désintérêt général pour les grandes questions métaphysiques s'installe.
5. **Triomphe du positivisme** : période de suppression totale du et du retour du bon sens, mais où pourtant l'intelligible continue à être considéré comme supérieur au sensible.
6. **Renversement du platonisme : Nietzsche lui-même.** C'est le moment de l'abolition de la distinction entre intelligible et sensible, entre vérité et illusion. Fin de l'erreur que fut le platonisme. Moment du grand midi où s'évanouissent les ombres de toutes sortes, les fantômes.

Ce qui est vaincu, c'est donc le mensonge idéaliste par lequel on dépréciait le sensible en l'identifiant à l'apparence, et ce mensonge idéaliste est l'erreur la plus longue (plus de deux millénaires). La fin de cette longue erreur est aussi l'apogée de l'humanité, son point le plus haut. L'homme devient enfin égal à lui-même, il devient enfin ce qu'il est, ce que Nietzsche nomme "surhomme". C'est par amour de la vérité que l'on dénonce le mensonge idéaliste, le menteur étant un lâche qui ment à soi ou aux autres pour se protéger, la métaphysique apparaissant ainsi comme un refuge devant les rigueurs et les épouvantes de l'existence. Pour Nietzsche, l'illusion idéaliste s'enracine dans nos faiblesses et dans nos désirs, alors que le courage commande de dire la vérité, une vérité qui n'est pas nécessairement belle ni rassurante. Le désir métaphysique de vérité, de dépassement des apparences est donc en réalité un désir de sécurité, de permanence, une consolation que l'on se donne. Nous voulons la vérité pour des raisons pratiques et non théoriques. C'est ce qui lui permet d'affirmer :

"La vérité est une sorte d'erreur faite de laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourrait vivre. Ce qui décide en dernier ressort, c'est sa valeur pour la vie" (*Fragments posthumes*, 1885, § 308)

Mais Nietzsche n'est donc pas seulement pragmatiste, il ne fait pas que dire que le vrai c'est l'utile, il va beaucoup plus loin : il explique au contraire que ce qui est vraiment utile en fin de compte, c'est justement l'illusion, la fiction. Car le pouvoir de l'illusion s'enracine dans cette faculté humaine qu'est l'imagination, faculté combattue par les philosophes classiques, mais réhabilitée par le romantisme. Car ce pouvoir qui fait être des fictions, c'est l'art, et l'homme est un artiste qui crée le monde dans lequel il est. Réhabilitation donc de l'art : "Nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité", car "il n'est pas possible de vivre avec la vérité" (*Fragments posthumes*, 1888, § 557).

Nietzsche explique ainsi que l'illusion est nécessaire à la vie humaine : "Il serait en soi possible que la vie eût besoin, pour subsister, non de vérités foncières, mais d'erreurs foncières. Par exemple, on pourrait imaginer une existence dans laquelle la connaissance elle-même serait impossible parce qu'il y a antinomie entre la fluidité absolue des choses et la connaissance ; dans un monde pareil, un être vivant devrait d'abord croire aux choses, à la durée, etc., pour exister ; l'erreur serait sa condition d'existence. Peut-être en est-il ainsi." (*Fragments posthumes*, 1884, § 588). L'illusion est le propre de l'homme, on le voit ici, dans la mesure où il a besoin d'un monde stable et où il lui faut donc *croire* que cette stabilité existe.

Nietzsche en conclut : "A considérer le devenir, on s'aperçoit que l'illusion et la volonté de se faire illusion, que la non-vérité ont fait partie des conditions de l'existence de l'homme ; il faut une bonne fois lever ce voile" (*Fragments posthumes*, 1884-85, § 586).

Conclusion

Faut-il affirmer, comme la philosophie et le bon sens l'enseignent, qu'il faut critiquer les illusions et se méfier des apparences ? Répondre non serait renoncer à la philosophie qui s'est donné pour tâche, dès sa naissance, d'exhiber le fond des choses. Mais nous avons pourtant compris que l'apparence et l'illusion ne peuvent pas être simplement rejetées. L'apparence n'est pas rien, et l'illusion nous fait vivre : c'est pourquoi si nous ne devons pas nous fier à l'apparence immédiatement et si nous ne devons pas renoncer à traquer nos illusions, il nous faut cependant compter avec elles. Car elles témoignent du fait qu'il n'y a pas de vie possible sans mensonge. Un être totalement dépourvu d'illusion ne pourrait en effet continuer à vivre, puisque vivre, c'est toujours "se raconter des histoires". Il n'y a pas de vie sans croyance, sans confiance, tout comme sans doute il n'y a pas de vie sans déception et désillusion. C'est là sans doute le jeu de la vie, ce jeu qu'elle joue avec nous, et auquel nous participons de bon gré tant du moins que la vie nous paraît meilleure que la mort.

LE TEMPS

Je partirai d'un simple constat : le temps et l'espace ont toujours été associées dans la philosophie occidentale. Cette association a pourtant été dénoncée par les penseurs qui voulaient mettre l'accent, comme Bergson, sur la spécificité du temps et de la durée par rapport à l'espace et qui dénonçaient les fausses représentations que nous nous faisons habituellement du temps à partir de l'espace. Bergson considérait en effet que le temps calendaire est une traduction spatiale de la vraie temporalité, accessible seulement par l'expérience intérieure. Il est certain pourtant que l'association du temps à l'espace ne provient pas seulement d'une décision théorique de la part des philosophes et des penseurs de la tradition occidentale, mais renvoie à une expérience fondamentale. L'espace et le temps constituent en effet les deux axes de l'existence humaine qui est à la fois spatiale (je suis ici, là où est mon corps lui-même spatial) et temporelle (je suis maintenant en cet instant où les objets de ma perception sont eux aussi présents) ? Il est particulièrement difficile d'isoler la notion de temps et d'en faire un problème séparé de l'enquête philosophique. C'est sans doute la raison pour laquelle ce problème a toujours été considéré comme le plus difficile. Le temps a toujours constitué un problème crucial pour la pensée, précisément parce que constituant un axe fondamental de mon expérience, il ne parvient jamais à se présenter à moi, contrairement à l'espace, comme un objet saisissable. C'est ce qu'exprime Saint Augustin, penseur du IV-Ve siècle, au début du livre XI de ses *Confessions* : “*Qu'est-ce donc que le temps ? Quand personne ne me le demande, je le sais ; dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus*”. A cela fait écho, plusieurs siècles plus tard, le non moins fameux mot de Lagneau (1851-1894) : “*L'espace est la marque de ma puissance, le temps celle de mon impuissance*”.

Je voudrais tenter de donner un exposé schématique de la manière dont le temps a été abordé dans la tradition occidentale. On peut en effet distinguer schématiquement trois “périodes” dans cette tradition : le moment grec, où le temps apparaît comme une dimension du monde et de la nature, dans la perspective d'une “physique”, le moment chrétien, où le temps apparaît comme une structure de l'âme humaine, le moment “moderne” où le temps apparaît à la fois comme une dimension de l'objet et comme une structure fondamentale de l'existence.

I. Le temps pour les Grecs : temps de la nature

Pour comprendre ce qu'est le temps pour les Grecs anciens, il nous faut abandonner nos habitudes de pensée, car le temps pour nous autres modernes qui nous définissons depuis l'ère chrétienne comme des êtres doués d'intériorité semble être plutôt une structure qui nous est propre et qui signe notre finitude, alors qu'en Grèce, où la notion de “personne” n'existe pas encore et où l'idée même d'homme n'est pas encore bien définie, le temps est une dimension du monde.

Il faut tout d'abord noter qu'il n'y a pas de terme générique équivalent au terme français de temps, ou allemand de *Zeit*, ou anglais de *time*, pas plus qu'il n'y a en grec de mot générique pour ce que les modernes nomment espace, *spatium*, *space*, *Raum*. Il y a en effet une pluralité de termes chez Homère : d'abord *chronos*, à ne pas confondre avec *Kronos*, c'est-à-dire Saturne, ce titan fils d'Ouranos, le ciel, et de Gaïa, la terre, époux de Rhéa, père de Zeus, qui émascule son père et

mange ses enfants de peur que l'un d'eux ne le détrône comme il a lui-même évincé son père, détruit ses enfants". *Chronos* est un terme qui désigne des intervalles de temps, mais il y a aussi le terme d'*aiôn*, qui désigne à la fois la durée de vie, la génération, le siècle, mais aussi l'éternité. Il y a surtout les termes de *êmera*, jour, de *hôra*, saison, moment opportun, *mén*, le mois dont le nom vient de la lune (*mênê*), car le mouvement des astres est utilisé pour marquer le temps. Il n'y a donc pas de conception abstraite d'un temps continu : le jour est l'unité temporelle et le mot *ephémeros* qui revient souvent chez Homère et dans la littérature n'a pas son sens moderne d'éphémère, mais signifie simplement la dépendance de l'homme par rapport à ses jours et veut dire : qui dure un jour. Ce qui caractérise cette Grèce encore immergé dans les mythes, c'est la force du sentiment du caractère transitoire de la vie humaine et l'opposition des mortels et des immortels : les hommes sont exposés au vieillissement et à la mort et l'idée de la survie dans le mythe de l'Hadès est celui d'une vie inférieure, ce que manifeste bien Achille qu'Ulysse rencontre dans l'Hadès et qui déclare qu'il préférerait être esclave sur terre que régner sur les morts. Hésiode, dans *Les travaux et les jours*, titre significatif, donne des conseils sur la manière de régler les occupations de l'année, il considère les phénomènes naturels comme des marqueurs de temps et partage les jours en fastes et en néfastes. Ainsi naît l'idée que l'ordre temporel et l'ordre moral sont liés : le temps n'est plus alors seulement un phénomène naturel, il devient un aspect de l'ordonnement moral de l'univers. Car cette époque est celle de l'invention du calendrier, propre à chaque cité et décrété par un magistrat, qui instaure ainsi un temps pour les fêtes, introduisant une discontinuité proprement "humaine" dans la régularité des cycles naturels par l'opposition du temps sacré et du temps profane. Deux manières de vivre le temps coexistent ainsi : comme cycle se répétant sans cesse, et ici avec Pythagore, ce voyageur en Orient, on voit apparaître la doctrine de la transmigration des âmes dont on trouve encore trace dans Platon, ou comme succession irréversible des âges de la vie, de l'enfance à la vieillesse. Ces deux manières de vivre le temps correspondent à la double face de Chronos, comme dieu qui reconforte chez Sophocle et père de toutes choses chez Pindare, et comme pouvoir éminemment destructeur, chez Sophocle aussi, lié à la fortune et à ses fluctuations imprévisibles.

C'est au Ve siècle que l'on voit s'amorcer un véritable changement dans la conscience du temps, avec l'invention de l'histoire et avec les tragiques. On trouve chez Hérodote, qui se veut généalogiste (il inventorie pas moins de 341 générations de prêtres égyptiens), l'idée d'une étendue et d'une continuité du passé complètement absente chez Homère pour lequel le passé demeure dans l'indétermination du mythe. Et chez Eschyle, on voit apparaître, dans son *Prométhée enchaîné*, l'idée de progrès et l'opposition entre l'homme technicien et l'homme primitif. Mais c'est Aristote, au IVe siècle avant J.C. qui livre une première analyse philosophique du temps. L'espace est pour Aristote fini, parce que l'enveloppe cristalline du ciel en est la limite extrême, au contraire du temps qui est infini. Aristote commence par se demander si le temps existe, ce qui n'est nullement un argument arbitraire, puisque le passé étant aboli, le futur étant en attente, l'un n'étant plus et l'autre n'étant pas encore, on peut se demander en quoi consiste l'être du temps, si celui-ci est composé du non-être du passé et du non-être de l'avenir. Le temps est d'abord soupçonné de ne pas être parce

que ses parties ne sont pas. Le présent n'en est pas même une partie car il est une pure limite entre passé et avenir. Il y a une essentielle ambiguïté du présent : il semble toujours être un autre et toujours aussi le même. On retrouve ici une idée déjà exposée par Héraclite au VI^{ème} siècle, celle du devenir incessant de la nature. C'est là ce qui paraît être l'expérience première, celle du temps comme écoulement universel.

Platon disait encore que le ciel est le temps, ce qui signifie que le temps est d'abord rencontré dans les données du sens externe. Mais Aristote explique que le temps ne cesse pourtant pas quand il fait sombre, c'est-à-dire lorsque je ne vois rien du monde et que je suis renvoyé à mes seuls "états d'âme". Je découvre le temps alors que la perception du temps présuppose le mouvement de l'âme, à savoir la conscience, l'éveil. La perception du temps suppose en effet la différenciation entre l'avant et l'après : dans leur intervalle s'étend la durée. Tant que nous ne percevons qu'un maintenant, il n'y a pas de temps ; c'est seulement par l'expérience de mainteneants différents que nous éprouvons l'extension du temps. C'est ainsi qu'Aristote parvient à sa célèbre définition du temps en tant que nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. Aristote veut donner une formule qui vaut pour les durées limitées du mouvement comme pour les durées longues qui sont limitées par les grands mouvements cycliques célestes : les années, les mois et les jours. C'est donc l'esprit humain qui compte le temps, mais le temps lui-même dépend du mouvement des astres. Ouranos, le ciel est pour Aristote l'enveloppe elle-même en repos à l'intérieur de laquelle tout ce qui se meut prend place. L'unité de mesure du temps est fournie par un mouvement "qui se reproduit périodiquement identique à lui-même", à savoir le mouvement du ciel des étoiles fixes qui détermine le jour ou celui du soleil qui détermine l'année et les saisons. Pour qu'il y ait du temps, il faut donc le concours du mouvement des astres et de l'âme humaine.

II. Le temps dans le christianisme : temps de l'âme

On voit triompher dans le christianisme et la romanité une conception linéaire du temps qui s'oppose à la conception cyclique du temps qui demeure celle des Grecs d'Homère à Aristote, conception qui sera d'ailleurs également reprise par le stoïcisme latin encore vivace à l'époque où Saint Augustin (354-430) écrira ses *Confessions* (Sénèque, contemporain de J.C. 4 av-85 apr. ; Epictète 50-138 apr., Marc Aurèle 121-180 apr.). Pour eux, le temps est toujours le temps du ciel et l'homme ne peut mesurer le temps qu'en élevant son regard vers le plus visible dans le visible : les astres du firmament. Le Grec, pour accéder au savoir, doit sortir de lui-même et regarder vers l'extérieur et vers le lointain, alors qu'au contraire, dans le christianisme, il va s'agir, comme le dit bien Augustin, de "rentrer en soi" car là habite la vérité, comme le disait déjà l'oracle delphique adressé à Socrate : "connais-toi toi-même".

On a donc là le passage d'un monde à l'autre, d'une attitude existentielle à l'autre à laquelle il est fort difficile d'assigner une cause univoque, et qu'il serait plus dangereux encore de considérer unilatéralement comme un progrès ou comme un déclin. Disons simplement qu'il y a dû, des Grecs aux Latins et aux Chrétiens, se produire quelque chose comme la catastrophe du visible, la perte du dehors qui ne peut en quelque sorte n'être retrouvé que dans un dedans qui se constitue précisément comme lieu de compensation. Nous passons en effet d'un univers de pensée où

l'histoire humaine est relativement dévalorisée au profit de la nature à un univers où l'événement historique se voit reconnu un droit propre et un sens, parce qu'il exprime une volonté personnelle : ainsi pour le Chrétien comme pour le Juif, c'est la volonté d'un Dieu personnel ne se confondant pas avec la nature qui s'exprime dans l'histoire, elle même conçue comme le résultat d'un dialogue entre deux êtres libres, l'homme et Dieu, par opposition à la lutte tragique de l'homme grec aux prises avec un destin aveugle. C'est pourquoi le philosophe chrétien, en l'occurrence Saint Augustin, lutte contre le fatalisme astrologique encore dominant à la fin de l'Antiquité. Il y a en effet deux manières différentes de donner un sens au devenir : soit en le pensant comme périodique, dans la perspective archaïque de l'éternel retour, soit au contraire en le situant par rapport à une eschatologie, à une fin des temps qui en sera l'abolition. Ainsi dans le christianisme le temps va-t-il changer d'assise : il va s'établir comme la dimension essentielle de l'âme humaine, c'est-à-dire d'un esprit fini, d'un *ens creatum*. Car Saint Augustin, ce profond penseur du temps, est aussi le créateur d'un genre littéraire nouveau, celui de l'autobiographie, assez peu pratiqué avant lui. Les Grecs ont en effet écrit peu d'autobiographies (Xénophon, puis Marc Aurèle, empereur romain écrivant en grec), comme les latins d'ailleurs (Cicéron, Sylla) : c'est que pour eux l'âme, la *psychè*, est une partie du cosmos, son reflet. Le *De Anima* d'Aristote est certes le premier traité de "psychologie", mais il s'agit là d'une psychologie impersonnelle, l'accent étant mis sur la sensation et l'intellection, par laquelle l'âme coïncide avec la nature, non sur la volonté, par laquelle elle peut s'opposer à celle-ci. La notion de "personne" (*persona*, le masque en latin) n'est pas développée en Grèce, car les événements de la vie ne sont que des accidents et on n'y trouve pas encore la notion d'une histoire personnelle. Marc Aurèle par exemple ne se décrit pas ni ne se confesse, mais se juge par rapport à un modèle de sagesse soustrait au temps. Pour le Grec, la faute est une erreur, le viol par ignorance de l'ordre naturel et nul n'est méchant volontairement. Pour le Chrétien au contraire, comme pour le Juif, c'est un "péché", une offense faite à un Dieu personnel, et donc un refus de la volonté divine. Il s'agit donc d'un acte éminemment volontaire, d'un libre consentement au mal. Il faut donc une "conversion" de la volonté pour faire retour à Dieu. Dès lors le niveau de l'histoire personnelle, celle des directions opposées de la volonté humaine dans son rapport à la volonté divine, émerge comme ordre autonome : l'homme chrétien est un être en proie à un drame intérieur, celui de la dualité de sa volonté, qui veut le Bien et le Mal à la fois.

Saint Augustin, élevé dans des écoles gréco-romaines, mais de mère chrétienne, est au carrefour de ces deux traditions contraires. Son rôle historique a consisté à les unir, plus qu'à les opposer, donnant ainsi à la civilisation occidentale un triple soubassement : Athènes, Jérusalem, Rome. Il a écrit les Confessions, de loin son œuvre la plus célèbre, à 43 ans, douze ans après sa conversion au christianisme, après avoir été dans sa jeunesse manichéen et néoplatonicien. Il s'agit pour lui de se confesser au genre humain devant Dieu. L'expérience personnelle d'Augustin se voit ainsi pourvue d'une valeur exemplaire. Mais le terme de *confessio* a ici un double sens : il signifie à la fois aveu des fautes et exaltation de la gloire de Dieu. C'est ainsi que le livre XI, consacré à la méditation du temps, dimension propre à la créature, s'ouvre sur une méditation de l'éternité divine. Il commence par poser la question suivante : "Que faisait Dieu avant de créer la terre et le

ciel ?" Il y a en effet deux possibilités : ou bien il y a un temps avant la création du ciel et de la terre et alors c'est une création de Dieu qui n'était donc pas oisif ; ou bien il n'y a pas de temps avant la création et il est inutile de se demander ce que Dieu faisait "alors" puisqu'il n'y avait pas encore d'"alors" . Dieu précède en effet tous les temps par son éternel présent. Augustin en tire la conclusion suivante : le temps n'est pas éternel comme l'est Dieu, il est donc sa création. L'idée de création suppose une volonté en Dieu, une liberté de créer et donc une indépendance de Dieu à l'égard du monde qui n'est que son effet contingent. Mais cela ne veut pourtant pas dire que le temps est entièrement séparé de l'éternité, car pas plus que le temps n'est le déroulement fictif de l'éternel, il ne faut penser l'éphémère, le passager comme sans rapport à l'éternité. Le temps est le milieu où se transmet l'impulsion créatrice. Saint Augustin se situe ainsi à égale distance de deux pôles constants de la pensée grecque : la condamnation du devenir au profit de l'éternel (chez Parménide et Platon) ; la domination du devenir pensée comme éternité toujours recommencée (chez Héraclite et les Stoïciens).

Mais jusqu'ici il s'est placé du point de vue du monde et de la création. Il va dans la suite du livre XI se situer du point de vue de la conscience du temps, de l'expérience temporelle, ce qui ne signifie nullement le passage à une région plus claire et plus facilement observable. L'âme n'est pas absolument claire pour elle-même et même en un sens plus difficile à comprendre que Dieu. Il s'agit donc toujours de faire le partage entre ce que l'on sait de soi et ce que l'on ne sait pas, et notre ignorance sur nous-mêmes résulte précisément de notre condition temporelle qui n'embrasse pas l'infini et qui fait que nul d'entre nous ne peut se placer à l'origine de son propre être. Le temps lui-même est une notion obscure pour qui ne peut le voir à partir de l'éternité. C'est pourquoi la médiation augustiniennne du temps s'ouvre sur ces phrases célèbres : "Qu'est-ce donc que le temps ? Quand personne ne me le demande, je le sais; dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus".

Augustin part de l'expérience familière, commune, du temps. On parle du temps à partir du passé, de l'avenir et du présent. Ce sont là les dimensions primordiales du temps. A leur sujet, il faut se poser la question de leur être. Or le passé n'est plus, le futur n'est pas encore et le présent lui-même est un pur passage. Nous retrouvons ici le constat sur lequel s'ouvrait le texte d'Aristote sur le temps : le temps n'est pas car aucune de ses parties n'est. Le temps apparaît dans la dimension de la déperdition d'être. Pourtant, contre le scepticisme qui affirme que le temps passé n'est plus et que le futur n'est pas encore, s'élève justement le double témoignage de l'histoire : nous racontons des choses tenues pour vraies, et de la prévision : nous prédisons des événements qui arrivent. En dépit donc de l'argument sceptique, Augustin conclut qu'il existe des choses futures et des choses passées. Mais où existent-elles ? Augustin va répondre que c'est dans l'âme humaine. Saint Augustin affirme que le temps est mesuré par l'âme et qu'il est une *distentio animi*, une "extension" de l'âme. Il conçoit donc le temps moins comme un processus réel, appartenant au monde objectif, que comme un processus déployé par le "sujet". Il anticipe ainsi sur un thème qui sera au cœur même de l'enquête moderne, à savoir l'impossibilité pour le temps de se loger dans le monde objectif. Car l'avenir et le passé ne sont pas et le présent lui-même n'est qu'une limite entre deux non-être. C'est la raison pour laquelle St Augustin est conduit à expliquer qu'il y a dans l'âme

non seulement une présence du présent, mais aussi une présence de l'avenir et du passé sous formes d'images. Il faut en quelque sorte que les trois dimensions du temps se réfugient dans le sujet pour qu'elles y acquièrent le poids ontologique dans elles sont dépourvues au niveau du "réel". C'est ce qui explique la définition du temps comme "*distensio*", enflure de l'âme, capable de se dépasser elle-même selon une triple direction, présent, passé, avenir. L'éclatement du présent que suppose la thèse augustinienne des trois présents implique que le présent n'est pas une pure limite évanescence entre deux non-êtres, mais une dimension qui réaffirme tout le passé et anticipe tout l'avenir et qui peut donc rendre compte du passage du temps et non pas seulement de la juxtaposition des instants. Augustin ne fait donc pas seulement passer le temps du monde à l'âme, mais il pense le phénomène même de la *temporalisation*.

II. La conception moderne du temps

C'est Kant à la fin du XVIIIe siècle qui va proposer une analyse du temps qui sera déterminante pour tous les penseurs qui suivront. Pour Kant le temps est une dimension inséparable de la conscience humaine. De même qu'Augustin réfute les arguments de ces prédécesseurs qui voyaient dans le temps une dimension du monde objectif en le rapportant au mouvement des astres, de même Kant va refuser la définition newtonienne du temps comme réalité absolue. L'espace en tant que sens externe (propriété de notre esprit par laquelle nous nous représentons les objets comme étant hors de nous) et le temps comme sens interne (par lequel nous avons l'intuition de nous-mêmes) sont en cela rigoureusement symétriques. Ils ne sont "rien" hors du sujet, sans être cependant uniquement "dans" le sujet et non dans le monde. Temps et espace sont des "champs" d'expérience projetés a priori par le sujet et à partir desquels seuls quelque chose peut être rencontré : ils sont donc à la fois plus subjectifs que le sujet qui ne peut se penser lui-même sans eux et plus objectifs que l'objet qui les présuppose.

Pour tenter de comprendre ce qu'est le temps, il ne faut donc pas prendre l'exemple d'un objet étendu dans le temps, comme la mélodie ou le chant. C'est l'exemple déjà pris par St Augustin (la récitation) et c'est celui auquel Husserl, philosophe du début du XXe siècle, a recours pour analyser notre expérience du temps. Car dans ce cas, l'identité de l'objet "mélodie" n'est pas donnée d'emblée, mais se constitue dans le flux sonore et à travers une multiplicité de sons. Dira-t-on que l'unité de la mélodie est construite par celui qui la perçoit à l'aide de la mémoire ? Cela supposerait que la conscience se réduise à ce qui est à chaque fois ponctuellement présent, au son isolé, et qu'il n'y ait donc pas de perception au sens propre de la mélodie, dont l'unité serait seulement l'œuvre de l'imagination. Husserl oppose à une telle conception l'idée d'une conscience élargie qui échappe à l'enfermement dans le présent ponctuel et qui par conséquent est capable d'embrasser aussi le non actuellement présent, c'est-à-dire le passé et le futur proches. Cette conscience n'est donc pas purement déterminée par l'impression sonore présente, mais elle est aussi rétention actuelle des sons qui viennent juste de retentir et anticipation actuelle de ceux qui vont bientôt retentir. Les sons perçus ne se juxtaposent pas les uns aux autres mais sont liés ensemble selon une modification continue par laquelle ils sont à la fois retenues et anticipées durant toute la durée de l'acte perceptif. Ce que Husserl nomme en effet rétention doit être soigneusement

distingué de la remémoration ou du souvenir par lequel on rend présent un passé qui avait cessé de l'être. Cette rétention du tout juste passé dans le présent n'est pas une représentation distincte de la perception, mais au contraire *une dimension immédiate et originaire* de la conscience elle-même sans laquelle celle-ci ne pourrait jamais être perception d'un objet. De même, à la conscience perceptive appartient de manière également originaire l'anticipation de l'à-venir proche, sans laquelle il n'y aurait pas davantage de conscience d'unité. Husserl donne comme exemple l'expérience d'une phrase même qu'il est en train de prononcer et qui suppose qu'à chaque syllabe prononcée il ait en même temps conscience du début déjà prononcé de la phrase et de la fin de la phrase qu'il va prononcer.

C'est Merleau-Ponty, philosophe français mort en 1961, qui va développer cette analyse de la temporalité et montrer que l'on ne peut pas dissocier le temps de l'expérience qu'en fait le sujet humain. Ici l'analyse philosophique rejoint les résultats de la science, puisque, depuis la théorie de la relativité, nous savons qu'il n'y a pas de temps absolu, mais au contraire que le temps doit être mis en relation avec la position occupée par l'observateur

Il nous faut donc rompre avec notre manière habituelle de penser qui considère que l'homme est comme toutes choses *dans* le temps. C'est ainsi qu'on parle du temps comme flux ou écoulement, selon une métaphore aussi vieille que la philosophie elle-même, celle du fleuve du temps, dans lequel Héraclite disait qu'on ne se baigne jamais deux fois, car il est en écoulement perpétuel et ne demeure jamais le même. Merleau-Ponty montre clairement le caractère confus de cette célèbre métaphore qui prétend placer dans les événements objectifs eux-mêmes l'avant et l'après, qu'une subjectivité se bornerait alors à enregistrer. Mais le temps n'est pas une chose ou une dimension des choses, mais il au contraire une relation, "il naît de mon rapport avec les choses". Car l'avenir et le passé n'existent pas dans le monde objectif qui est "trop plein pour qu'il y ait du temps" puisqu'il lui manque le non-être de l'hier et du demain qui ne peut être déployé que par une subjectivité qui est le "témoin" de l'écoulement et qui se situe donc sur la rive du fleuve et non en lui. C'est lui seul qui peut alors, comme le disait déjà St Augustin, faire être le passé et l'avenir.

Faut-il alors considérer que le passé se conserve dans la mémoire de l'homme sous forme de traces cérébrales ou sous forme de souvenirs inconscients ? Ce que présupposent ces thèses, c'est l'être actuellement présent du passé. Or aucune trace présente, qu'elle soit corporelle ou psychique ne renverra jamais par elle-même au passé ou à l'avenir, si ces deux dimensions ne sont pas déjà par avance déployées par un être qui a le sens du passé et de l'avenir et qui se situe toujours lui-même dans la dimension de la successivité. Pour le faire comprendre Merleau-Ponty prend l'exemple de sa table de bureau qui est pour lui un témoin de son passé : "Cette table porte des traces de ma vie passée, j'y ai inscrit mes initiales, j'y ai fait des taches d'encre. Mais ces traces par elles-mêmes ne renvoient pas au passé: elles sont présentes; et, si j'y trouve des signes de quelque événement "antérieur", c'est parce que j'ai, par ailleurs, le sens du passé, c'est parce que je porte en moi cette signification". On ne peut faire du passé ou de l'avenir avec du présent, il faut au contraire que le présent devienne pour nous signe de ce qui fut ou de ce qui sera, et cela n'est

possible que si le passage du temps, le passage du présent au passé et du futur au présent constitue déjà notre expérience originare avant que nous y découpons des événements auxquels nous attribuons en les objectivant une existence autonome. Au lieu donc de considérer que le temps nous fait passer d'un événement à un autre, il faut au contraire comprendre que c'est donc la conscience humaine qui déploie ou constitue le temps. Mais cela ne veut pourtant pas dire que la conscience soit totalement extérieure au temps et donc intemporelle. L'énigme du temps, c'est précisément cela : le temps est un processus qui advient à travers nous sans être pourtant complètement indépendant de nous. Le temps n'est pas quelque chose de totalement objectif et extérieur à nous car il appartient à l'"essence" même du temps de ne pouvoir jamais être complètement déployé devant le regard d'un spectateur non engagé en lui, de ne pouvoir jamais être complètement constitué et "achevé" car il n'"est" justement pas de l'ordre de l'être, mais de l'ordre du processus, de l'advenir ou du passage : "il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas" comme le dit Merleau-Ponty.

Il faut donc reconnaître le caractère privilégié de la dimension du présent qui est celle de l'action et de la conscience. C'est cette situation première du sujet dans le présent qui lui permet de s'ouvrir aux autres dimensions du temps, au passé et à l'avenir. Car être au présent c'est toujours être en même temps ouvert au passé et à l'avenir immédiats. Comme l'on dit tous les philosophes depuis Aristote, le maintenant ponctuel n'est pas et le temps n'est donc constitué par la somme de mainteneurs successifs. Il ne faut donc pas représenter le temps par une ligne, mais au contraire, comme le dit Merleau-Ponty, comme un "champ de présence" où se déploient des relations multiples entre l'avant et l'après. L'accent est ainsi mis sur la continuité du temps, sur l'unité du processus temporel, qui fait qu'il n'y a pas des instants juxtaposés les uns aux autres mais un passage continu dans lequel "chaque présent réaffirme la présence de tout le passé qu'il chasse et anticipe celle de tout l'à-venir".

Que signifie alors dans cette perspective les moments de rupture, les événements majeurs qui font changer le cours d'une existence ? On pourrait dire que ces moments de crise sont ceux qui mettent en question la continuité même de l'existence d'un individu. Ce sont par exemple le deuil d'un être cher, ou le traumatisme profond (guerre ou accident), qui ne permettent plus au sujet de continuer en quelque sorte à tresser son avenir avec son passé. C'est ici que nous faisons l'expérience du temps lui-même, dont Bergson disait qu'il est imprévisibilité. De ces moments de "crise existentielle", la psychose donne un saisissant exemple : le schizophrène fait l'expérience de la perte du monde, c'est-à-dire de la rupture de l'enchaînement "ordinaire" de son expérience, et c'est là ce qui le rend incapable de rencontrer les autres et d'entretenir une relation avec lui-même. Ce qui est alors perdu, c'est précisément la capacité à s'ouvrir à l'événement imprévu et à expérimenter cette reconfiguration des possibles qu'il exige de nous. L'événement requiert donc ma collaboration : je ne suis jamais par rapport à lui, même si son sens m'est encore opaque, dans une totale passivité, puisque je ne cesse de tenter de donner sens, justement, à tout ce qui m'arrive. C'est donc à la fois le temps qui me fait et moi qui fais le temps : c'est cette inextricable liaison d'une passivité et d'une activité qui constitue l'énigme même du temps.

