

Jacqueline Russ
France Farago

Nouvel Abrégé de philosophie

Séries ES et S

6^e édition

ARMAND COLIN

Conception de couverture : Raphaël Lefeuvre

Illustration de couverture : © Malgorzata Kistryn-Fotolia

Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique

s'est généralisée dans les établissements

d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour

les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du

Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).



© Armand Colin, 2016 pour la 6^e édition

Armand Colin est une marque de

Dunod Éditeur, 5 rue Laromiguière, 75005 Paris

ISBN : 978-2-200-61392-1

<http://www.armand-colin.com>

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2^o et 3^o a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Sommaire

Avant-propos

I. LE SUJET

1. Le sujet	8
2. La conscience	15
3. L'inconscient	24
4. Autrui	34
5. Le désir	42
6. L'existence et le temps	49
A. L'existence	49
B. Le temps	57

II. LA CULTURE

7. La culture	66
8. Le langage	79
9. L'art	87
10. Le travail et la technique	99
A. Le travail	100
B. La technique	108
11. La religion	112
12. L'histoire	132

III. LA RAISON ET LE RÉEL

13. La raison	141
14. La démonstration	155
15. L'interprétation	164
16. La matière et l'esprit	175
17. La vérité	189

IV. LA POLITIQUE

18. La politique	204
19. La société	212
20. Les échanges	218
21. La justice et le droit	224
A. La justice	225
B. Le droit	232
22. L'État	241

V. LA MORALE

23. La morale	252
24. La liberté	261
25. Le devoir	268
26. Le bonheur	276

UTILITAIRES

Couples de notions à maîtriser	285
Chronologie des philosophes cités	295

Avant-propos

Un instrument de travail et de réflexion

La nouvelle édition du *Nouvel Abrégé de philosophie* actualise un texte qui veut répondre pleinement à la demande des élèves et aux exigences des professeurs.

Dans la mesure où philosopher est un exercice **difficile** et rigoureux, obéissant à des règles précises, cet ouvrage tente de faire comprendre les corrélations et correspondances existant entre les différentes notions. Des **notions** aux **textes** et réciproquement : cet itinéraire va guider avec rigueur les élèves des classes de terminale.

Il faut lire, par conséquent, le *Nouvel Abrégé de philosophie* dans cette perspective : il est destiné à apporter des clarifications de **concepts** et de **thèmes**, clarifications permettant de mieux comprendre les grands textes de philosophie expliqués durant l'année, mais aussi de mieux **bâtir les dissertations**. Pour réaliser une stratégie de dissertation, il est nécessaire d'élucider le sens des notions. Ce livre apportera donc un instrument de travail indispensable : dans un langage accessible et clair, le *Nouvel Abrégé de philosophie* s'efforce d'explicitier les problèmes qui se posent au cours de la recherche philosophique.

Comment utiliser cet ouvrage ?

Ce livre présente les notions du programme distribuées selon les cinq champs de problématisation proposés par le programme. Chaque champ débute par une introduction qui fait apparaître les problématiques reliant les notions de ce champ entre elles. Il en est de même pour les paires de notions.

Chaque notion est ensuite traitée selon le même schéma :

– Le « **chapeau** » proposé au début de l'analyse de chaque thème doit être lu soigneusement. Dans ce « chapeau », on trouvera la structure de base de la fiche, une *présentation concise de la notion envisagée*, donnant, *en quelques lignes*, des repères précis pour s'orienter à travers les différentes problématiques développées dans les pages suivantes. De plus, la connaissance des « chapeaux » apporte une

sorte d'acquis minimum pour esquisser les dissertations et, en particulier, le plan de ces dernières.

– Vient ensuite le développement de la notion, présentée en paragraphes courts, ramassés autour d'une idée essentielle, paragraphes fréquemment illustrés d'une citation d'un grand auteur. Ainsi l'élève dispose-t-il d'un moyen efficace de compréhension et d'outils facilitant la rédaction d'une dissertation.

– Chaque notion est complétée par des sujets de baccalauréat.

I. Le sujet

Qui suis-je ? L'idéal grec du « Connais-toi toi-même » est-il possible ? Le sujet, celui qui connaît, n'est-il pas logiquement inconnaissable ?

De fait, la conscience, présence au monde suscitée par la perception, chemine dans le temps de l'existence vers un accroissement de la présence à soi-même, malgré une opacité résiduelle irréductible à cette parfaite transparence par laquelle Descartes définissait le *cogito*, perception claire du *moi* pensant et conscient de penser. La modernité pense plutôt le sujet comme genèse, processus d'appropriation laborieuse de soi dans le rapport à autrui, le désir, le langage, la temporalité et ses nécessaires patiences. Cette progression vers un « soi-même », conçu comme une structure ouverte, permet de comprendre que l'on préfère aujourd'hui penser l'homme comme existence, ouverture dynamique à l'altérité, que comme essence statique privilégiant l'identité, concept dont on abuse dangereusement aujourd'hui, car il suggère que l'homme n'aurait qu'à se recevoir d'une tradition, d'une structure sociale auxquelles il n'aurait qu'à s'assujettir passivement, le dispensant du travail à faire pour naître à soi-même en vérité, dans l'appropriation active et la reformulation vivante de cette tradition qui l'a porté. L'intelligence d'une tradition ouvre son passé fondateur à un avenir créateur, capable de renouvellement. Toute fidélité à soi-même est créatrice, très loin des ressassements sclérosants. C'est ce que voulait dire Ricœur lorsqu'il parlait d'un « soi-même comme un autre ». Kierkegaard disait, lui, que le rapport à soi interdit de figer le soi – ce qui est proprement mourir –, mais le contraint à la réflexivité, signe de sa vitalité.

Sommaire

1. Le sujet : un terme polysémique
 2. Le sujet comme substance pensante chez Descartes
 3. La désubstantialisation du sujet par l'empirisme
 4. Le *Je transcendantal* de Kant
 5. Le sujet serait-il un fantôme ?
 6. Le processus de subjectivation ou le sujet comme genèse
- Conclusion. Sujet et objet

En résumé

- Si le terme de sujet a de nombreux sens (§ 1), traditionnellement, on entend par « sujet » l'être autonome et conscient, souverain dans la mesure où il se pense libre et capable de répondre de ses actes, indépendamment des conditions naturelles, psychologiques, sociohistoriques, politiques, qui constituent sa situation singulière.
- Le sujet désigne donc l'individu singulier et unique capable de dire « je », de s'éprouver maître de ses pensées, de répondre de ses actes, ce qui suppose la conscience et la liberté (§ 2 et 3).
- Le « Je pense, je suis » cartésien inaugure le sujet moderne, conscient de soi, transparent à lui-même, puisqu'il est pensée (§ 2). Il est d'emblée polarisé avec l'objet de la connaissance qu'il rend possible (§ 7).
- Toutefois le caractère substantiel de ce sujet est mis en doute par l'empirisme (Locke, Hume) puis par Schopenhauer, Nietzsche, Freud et toute la pensée du xx^e siècle (§ 5 et 6).
- Si donc le sujet n'est pas substance, il est genèse : il se constitue dans le langage, dans le récit de son histoire (§ 6).

1. Le sujet : un terme polysémique

Voici un terme polysémique, qui désigne au moins quatre réalités différentes : le sujet grammatical, le sujet politique, le sujet métaphysique et le sujet individu.

Le sujet grammatical est le terme auquel est attribué un prédicat, un attribut, dans une proposition. Le sujet politique, qu'il faut bien distinguer du citoyen, est la personne soumise à une autorité souveraine :

« Nous appelons citoyens les hommes considérés comme jouissant de tous les avantages que procure la Cité en vertu du droit civil. Nous les appelons sujets, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux règles instituées par la Cité, c'est-à-dire à ses lois. »

Spinoza, *Traité politique*, Garnier-Flammarion

La notion de sujet politique, reliée en pratique au pouvoir royal, a depuis la Révolution française, acquis une connotation négative qui rend son emploi très rare de nos jours, même si les Britanniques se considèrent encore comme les « sujets de Sa Gracieuse Majesté ».

Le sujet métaphysique peut être considéré comme le synonyme de substance. Ainsi, pour Aristote, le sujet est le substrat stable qui persiste sous les différents accidents ou attributs :

« Le sujet, c'est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose. »

Aristote, *La Métaphysique*, livre Z

Le sujet individu, enfin, est l'être humain distinct des autres.

« Individu : en fait d'individu ou d'homme individuel il faut distinguer :

1) le sujet empirique, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés.

2) l'être moral, indépendant, autonome et ainsi (essentiellement) non social. »

L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil

2. Le sujet comme substance pensante chez Descartes

C'est Descartes au XVII^e siècle, avec son célèbre argument *cogito ergo sum*, qui a inauguré les philosophies du sujet, voyant dans l'expérience que l'on peut faire de soi comme sujet pensant le modèle même de l'évidence. Cette évidence est si grande qu'il fait du moi conscient, c'est-à-dire pensant, vécu dans la clarté de cette intime certitude une *substance pensante*. Cette vérité lui semble « si ferme et si assurée » qu'il décide de « la recevoir [...] pour le premier principe de la philosophie » (*Principes de la philosophie* I, 51). La pensée s'entend chez lui en un sens très large incluant : douter, affirmer, nier, aimer, haïr, vouloir, imaginer, sentir,

etc. Si Descartes ne dit pas que la pensée est la conscience, il affirme que je ne peux pas penser sans savoir que je pense.

C'est cette transparence que rejette Schopenhauer :

« Ce qui connaît tout le reste, sans être soi-même connu, c'est le sujet. Le sujet est, par suite, le *substratum*¹ du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet ; car tout ce qui existe, existe seulement pour le sujet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'objet de connaissance. »

Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*.

Ainsi, le sujet, que nous sentons en nous-mêmes comme un être permanent, toujours identique à lui-même, bref ce que nous appelons fréquemment notre moi, ce sujet est totalement obscur, inconnaissable et inaccessible, car il ne peut se connaître lui-même.

3. La désubstantialisation du sujet par l'empirisme

Ce sont les empiristes postcartésiens comme Locke qui définiront la conscience comme « scène intérieure » dont le sujet est à la fois acteur et spectateur. Locke nomme « *consciousness* » l'impossibilité où se trouve la pensée de penser sans savoir qu'elle pense, ce qui fonde le principe de l'identité de l'esprit (*mind*) à lui-même, la capacité qu'il a de se saisir comme *soi* (*self*) à travers la saisie réflexive de toutes ses opérations, dans la continuité d'une temporalité intérieure dépourvue toutefois de tout caractère substantiel.

Hume ne voit en nous-mêmes qu'un défilé de perceptions qui se succèdent les unes aux autres. Il n'y a pas de « moi », et par conséquent, pas de sujet substantiel.

« Il y a des philosophes qui s'imaginent que nous avons à tout instant la conscience intime de ce que nous appelons notre MOI ; que nous sentons son existence et sa persévérance dans l'existence, et que nous sommes certains, par une évidence au-dessus de toute démonstration, à la fois de son identité et de sa simplicité. [...] Pour moi, quand je pénètre au plus intime de ce que j'appelle moi-même, c'est toujours pour tomber sur une perception particulière [...]. Je ne puis jamais arriver à me saisir moi-même sans une perception. »

David Hume, *Traité de la nature humaine*.

4. Le Je transcendantal de Kant

Kant, lui, a appelé « sujet transcendantal » le « *je pense* » qui est au fondement de toutes les représentations et « personnalité nouménale » cette sorte de commencement absolu que nous trouvons en nous et dont l'origine est inexplicable

1. *Substratum* : ce qui s'étend sous une autre réalité, sans laquelle celle-ci ne peut exister.

d'un point de vue purement physique. C'est cette personnalité libre qui fait que nous sommes responsables de nos actes. C'est elle qui fait de l'homme un être dont la destination spécifique est morale. Toutefois, la conscience que j'ai de moi-même est loin, chez Kant, d'être une connaissance de moi. Le sujet transcendantal n'est que la condition de possibilité de toute connaissance. Le *je* ne s'atteint donc pas lui-même. Il y a un clivage entre le *moi* que je saisis dans l'expérience – dans l'espace et dans le temps – et le *je* transcendantal qui ne s'y insère jamais. Il n'y a donc pas de relation immédiate et transparente à soi-même. Kant remarque d'ailleurs que le sentiment de soi requiert une genèse. Celle-ci passe par le langage. Se saisir comme un « Je », comme un sujet, transforme l'homme en une personne, le tirant radicalement hors du monde des choses.

« L'enfant, déjà parvenu à une certaine facilité de langage, ne se met qu'à un moment assez tardif (au bout d'un an peut-être) à se servir du *Je*, alors qu'il a si longtemps parlé de lui-même à la troisième personne (Charles veut manger, marcher etc.) ; et une lumière semble en quelque sorte s'être faite en lui, lorsqu'il commence à se servir du *Je* ; à dater de ce jour, il ne revient plus à ce premier langage. Il n'avait auparavant que le sentiment de lui-même, il en a maintenant la pensée. »

Anthropologie du point de vue pragmatique, 1798, trad. Jalabert, Œuvres III, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, p. 945 sq.

5. Le sujet serait-il un fantôme ?

À l'articulation du XIX^e et du XX^e siècle, la psychanalyse a renforcé le doute sur la transparence du sujet à lui-même. Pour Lacan, le sujet serait la tache aveugle du moi. Or, pour Lacan, le moi est essentiellement imaginaire. Il est constitué des images auxquelles le sujet s'identifie, dans lesquelles il semble se reconnaître, les autres faisant office de miroir. C'est dire la fragilité de la construction du psychisme humain. Nietzsche et, à sa suite, Heidegger ainsi qu'une certaine orientation des sciences humaines ont dénoncé l'illusion du sujet. Le *je* transcendantal ne serait qu'une fiction, dotée des attributs positifs prêtés au moi empirique, à la personne humaine. Ainsi, pour Nietzsche, notre moi quotidien nous fait plutôt faire l'expérience d'être un champ de tensions, de forces impersonnelles et anonymes, ce qui nous signale notre vulnérabilité, notre fragilité beaucoup plus que notre autonomie (Cf. France Farago, *Nietzsche, vie et maladie*, éditeur Michel Houdiard, 2009).

6. Le processus de subjectivation ou le sujet comme genèse

Mais, si le sujet n'est pas substantiel, d'où vient que j'ai le sentiment d'être moi sinon du fait que je viens peu à peu à moi-même dans un processus de genèse ? Comment se forme le sujet ? Si l'individu peut dire je, exercer sa volonté, se sentir

libre, c'est qu'il est pris dans un processus de « subjectivation », au cœur même de l'expérience : le sujet se forme, construit sa liberté et son pouvoir d'affirmation de soi au sein de la tourmente des affects si bien décrite par Spinoza. Toute liberté est, dans ce sens, une libération d'une servitude plus profonde.

Les recherches sur l'inconscient sont à cet égard emblématiques de la pensée moderne : la méconnaissance de soi est constitutive du sujet qui ne se trouve lui-même, n'accède à la conscience de soi que dans son rapport à l'autre, au monde extérieur : l'altérité est au cœur du sujet qui n'accède à son identité qu'à travers elle. C'est pourquoi nous ne sommes sujets qu'en espérance, comme fruit d'une conquête, d'une construction car nous ne sommes pas donnés à nous-mêmes achevés : nous devons constituer au moins notre moi concret (empirique) dans les médiations laborieuses du langage, de l'éducation, du travail qui, toutes, sont travail sur soi-même.

« C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'"ego". »

La "subjectivité" dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme "sujet". Elle se définit, non par le sentiment que chacun éprouve d'être lui-même [...], mais comme l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. Or nous tenons que cette "subjectivité" [...] n'est que l'émergence dans l'être d'une propriété fondamentale du langage. Est "ego" qui dit "ego". »

Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard.

Loin d'être une réalité substantielle, le moi est genèse, engendrement perpétuel de soi dans le temps. C'est ainsi que chacun d'entre nous est son histoire. La psychanalyse a été conçue comme assistance à ceux qui éprouvent la difficulté de l'assumer : en l'amenant à la couler dans le langage, elle la restructure, faisant advenir le moi là où il n'y avait que le chaos impersonnel du *ça*. Reste qu'il y a tout de même quelque chose comme ce que Sartre appelait la « transcendance de l'*ego* » dans la présence à soi qu'expérimente l'homme. L'homme est rapport à soi, réflexivité, ce qui suppose un point de départ, un socle minimum auquel se référer pour amorcer un développement de soi, certes médiatisé par l'autre, les autres.

On trouve chez Kierkegaard (1813-1855) une philosophie de la genèse de soi, on pourrait dire aussi : de la jeunesse, du malheur et de la chance à la fois d'être inachevé, des tourments juvéniles qui détiennent le savoir inconscient de ce que c'est que d'être un homme, problème dont se détournent allégrement la plupart, fuyant dans le divertissement la tâche entrevue et le courage qu'elle réclame : plus que le courage d'être, celui de devenir.

Chacun a pour tâche sa personne concrète : donné à lui-même sous la forme de l'immédiateté, mis *au monde* sous la forme biologique du corps et de son retentissement psychique (l'âme), il doit advenir à l'esprit. Dans le *Concept d'angoisse*, Kierkegaard montre en effet que « l'homme est une synthèse d'âme et de corps.

1. Subjectivité : ici la capacité de se poser comme sujet.

Mais cette synthèse est unimaginable si les deux éléments ne s'unissent dans un tiers. Le tiers est l'esprit ».

« L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais qu'est-ce que le moi ? Le moi est un rapport entre l'âme et le corps qui se rapporte à lui-même, ou cette propriété qu'a ce rapport de se rapporter à lui-même. »

La Maladie à la mort, Bouquins, p. 1207.

Il y a là quelque chose d'extrêmement moderne : une modélisation en boucle du moi humain.

Le moi n'est donc pas le rapport entre l'âme et le corps mais la réflexivité du rapport permettant d'opérer la synthèse entre l'infini et le fini, le temporel et l'éternel, la liberté et la nécessité qui constituent les pôles asymétriques de notre humanité. Si le rapport entre l'âme et le corps se rapporte réflexivement à lui-même, ce rapport est le moi. C'est la réflexivité qui constitue le moi, la singularité de chacun, l'arrachant à l'impersonnalité de l'espèce et au faux self que façonnent les conventions sociales.

Par ailleurs, Kierkegaard rappelle la dépendance ontologique qui caractérise le moi humain : nous ne nous sommes pas nous-mêmes posés dans l'être. C'est cette dépendance qui fait, dit-il, que :

« Le moi ne peut pas de lui-même parvenir à l'équilibre et au repos et y rester, mais il peut uniquement, en se rapportant à lui-même, se rapporter à ce qui a posé tout le rapport ».

La Maladie à la mort, Bouquins, p. 1208.

Kierkegaard parle souvent de « la force qui nous a posés dans l'être » pour désigner ce que la tradition appelle « Dieu ». La philosophie de Kierkegaard est une philosophie de la genèse de soi, c'est-à-dire une philosophie de la création, le contraire absolu du nihilisme.

Conclusion : sujet et objet

Enfin, si le sujet est le seul à connaître, alors apparaît une division fondamentale du monde en sujet et objet, qui joue un rôle décisif en particulier dans le domaine scientifique. Alors que tout ce qui se rattache au sujet lui est propre, l'objet peut être partagé par tous : ainsi se crée la division entre subjectivité, qui relève de l'appréciation privée et personnelle, et objectivité, caractère de ce qui existe indépendamment de la connaissance qu'en a le sujet.

Cette division, Merleau-Ponty la rejette en refusant de séparer le sujet du corps qui le porte (voir aussi § 9 et 10) :

« Le rapport du sujet et de l'objet n'est plus ce *rapport connaissance* dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un rapport d'être selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation, et, en quelque sorte, s'échange. »

M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel.

Sujets de baccalauréat

- *Qui parle quand je dis « je » ?*
- *Le moi s'identifie-t-il à la conscience ?*
- *Si la connaissance de soi est utopique, devons-nous pour autant y renoncer ?*
- *Peut-on se connaître soi-même ?*
- *Changer, est-ce devenir quelqu'un d'autre ?*

2

La conscience

Sommaire

1. Seul l'homme est conscient de soi
 2. La pensée fait la grandeur de l'homme
 3. Le cogito cartésien
 4. Unité de la conscience comme effort de synthèse
 5. Conscience réflexive et cogito pratique
 6. L'intentionnalité de la conscience
 7. La conscience, travail moral de formation de soi
 8. La conscience morale
 9. La conscience et le corps : la position cartésienne
 - a) La position cartésienne : l'union de l'âme et du corps
 - b) Kierkegaard : une anthropologie à trois termes :
âme, corps, esprit
 10. La conscience est l'une des fonctions du corps vivant
 11. La chair ou le corps-sujet, le corps vécu (Husserl et Merleau-Ponty)
- Conclusion : la conscience est une tâche

En résumé

- ▶ Le thème principal de cette fiche est le suivant : la conscience, que nous définirons comme la **connaissance plus ou moins claire qu'un sujet possède de ses états, de ses pensées et de lui-même**, est, non seulement l'objet de la **réflexion** (Descartes, § 3), mais aussi le résultat de notre **pratique dans le monde** (Hegel, § 5).
- ▶ La conscience (**spontanée** ou **réfléchie**) distingue l'**homme** de l'**animal** (§ 1). Elle fait la grandeur de l'homme, malgré sa faiblesse (§ 2).
- ▶ Pour Descartes, la conscience de soi représente la terre natale de la vérité, le type même de certitude résistant au doute (§ 3).

- Qu'est-ce que la **conscience** ? C'est avant tout une **unité**, une **activité de synthèse** (§ 4).
- Quand l'homme se constitue pour soi par son activité dans le monde, on peut parler d'un **cogito pratique** (§ 5).
- Si Hegel a souligné le caractère pratique du cogito comme extériorisation dans le monde (§ 5), Husserl a montré, lui aussi, que la conscience n'a rien d'intérieur (§ 6). L'idée d'**intentionnalité** exprime, aux yeux de Husserl, cette dimension de la conscience qui ne peut exister que comme conscience tournée vers le monde (§ 7).
- Enfin, la conscience, dans la perspective moderne, ne saurait être dissociée de son substrat organique (§ 9). Le dualisme de Descartes, distinguant radicalement et substantiellement l'âme et le corps n'est plus possible (§ 8). Husserl et Merleau-Ponty développent une philosophie de la chair comme « corps propre », vécu de l'intérieur, irréductible à toute objectivation (§ 10).

1. Seul l'homme est conscient de soi

Sous ses deux significations, comme conscience **spontanée** ou **irréfléchie** (quand la conscience ne se pose pas comme objet même de son investigation, lorsque nous voyons, sentons ou imaginons, et qu'une conscience seulement diffuse accompagne ces actes psychiques) et comme conscience **réfléchie** (celle qui correspond au dédoublement du sujet se saisissant lui-même en tant que conscience), la conscience est ce qui définit l'homme. Si l'animal en reste au simple sentiment de soi et à l'expérience spontanée où n'émerge pas le moi, l'homme se saisit au contraire comme moi. Il est conscient de soi parce qu'il a un rapport réflexif à lui-même.

« L'homme est conscience de soi. Il est conscient de soi, conscient de sa réalité et de sa dignité humaine, et c'est en ceci qu'il diffère essentiellement de l'animal, qui ne dépasse pas le niveau du simple sentiment de soi. »

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard.

2. La pensée fait la grandeur de l'homme

Pensée et conscience de soi ne font-elles pas la grandeur de l'homme ? Ainsi Pascal proclame-t-il la supériorité de l'homme sur tout ce qui l'écrase : notre dignité consiste en la pensée, en la saisie de nous-mêmes, en cette conscience qui fait notre puissance, mais qui est inséparable de la saisie de notre néant et de notre faiblesse :

« L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant [...] Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce

qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale. »

Pascal, *Pensées et opuscules*, Hachette, Pensée 347.

3. Le cogito cartésien

C'est Descartes qui a posé historiquement la conscience de soi comme cette certitude résistant au doute. L'homme a le sentiment vif interne de son existence. Le « **je suis, j'existe** » se présente comme une évidence au cœur de la réflexivité qui caractérise la conscience humaine. Même si un malin génie me trompe en toutes choses, cependant l'évidence du cogito s'avère inébranlable. Cette saisie (métaphysique) du cogito ne se confond pas avec une simple certitude (psychologique) : elle s'impose à l'intuition, sans aucune médiation.

« Et remarquant que cette vérité : *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »

Descartes, *Discours de la Méthode*.

4. Unité de la conscience comme effort de synthèse

Qu'est essentiellement la conscience ? Le cogito est d'abord fondamentalement **unité** et effort de **synthèse**. Le courant psychique est mobile, changeant, mais la conscience demeure, en tant qu'unité. Nos états psychologiques, si multiples, si variés soient-ils, se fondent dans l'unité de la conscience. Ils sont miens. C'est la synthèse de la conscience qui établit un lien entre les différents éléments de la représentation. La conscience est un pouvoir unificateur, une liaison opérant la synthèse du divers, une activité de synthèse, un creuset où la multiplicité vient se fondre.

5. Conscience réflexive et cogito pratique

Cette activité unificatrice qui définit la conscience, nous pouvons l'envisager sous deux angles : **théoriquement** et **pratiquement**. Sous l'angle théorique, la conscience de soi correspond à la saisie de l'esprit par lui-même. Quand l'homme se contemple et se dédouble, alors la prise de conscience apparaît comme l'acte réflexif par lequel le **sujet** s'appréhende. Cette introspection (*introspicere* : regarder à l'intérieur) met en évidence la distinction entre le **moi empirique** (celui dont j'observe les états de conscience) et ce que Kant appelle le **je transcendantal** (l'instance qui rend possible l'observation). Le langage rend bien compte de ce dédoublement : « *Je me promène, je me regarde dans la glace, etc.*

« Les choses de la nature n'existent qu'*immédiatement* et d'*une seule façon*, tandis que l'homme, parce qu'il est esprit, a une double existence ; il existe, d'une part, au même titre que les choses de la nature, mais, d'autre part, il existe aussi pour soi, il se contemple, se représente à lui-même, se pense, et n'est esprit que par cette activité qui constitue un être pour soi. »

Hegel, *Esthétique*, PUF.

À côté de cette conscience réflexive, il est une **conscience pratique**, naissant de l'activité, correspondant à l'action des hommes. C'est une notion extrêmement importante, que Hegel met bien en relief. En agissant, nous extériorisons notre moi et marquons le monde de la forme du sujet¹. La conscience, ce « pour-soi » communique sa structure aux objets qui perdent ainsi leur caractère farouchement étranger et prennent l'aspect de l'esprit. Celui-ci s'objective dans ses réalisations, prenant de plus en plus conscience de soi comme liberté, pouvoir d'agir sur le monde. Ce cogito pratique possède une importance tout aussi grande que le cogito théorique. Le sujet est capable de répondre des actes qu'il pose.

« Deuxièmement, l'homme se constitue pour soi par son activité pratique, parce qu'il est poussé à se trouver lui-même, à se reconnaître lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement, dans ce qui s'offre à lui extérieurement. Il y parvient en changeant les choses extérieures, qu'il marque du sceau de son intériorité et dans lesquelles il ne retrouve que ses propres déterminations. L'homme agit ainsi, de par sa liberté de sujet, pour ôter au monde extérieur son caractère farouchement étranger. »

Hegel, *op. cit.*

« La conscience **théorique** considère ce qui est et le laisse tel qu'il est. La conscience **pratique** est, au contraire, la conscience active qui [...] engendre d'elle-même des déterminations et des objets. »

Hegel, *Propédeutique philosophique*, Minuit.

6. L'intentionnalité de la conscience

La philosophie moderne, avec Husserl, approfondit, elle aussi, l'aspect **actif** de la conscience. Tel est le sens de la fameuse formule de Husserl : toute conscience est conscience **de** quelque chose. Nous parlerons de l'**intentionnalité** de la conscience. Cette intentionnalité désigne la nécessité où la conscience se trouve d'exister comme conscience d'autre chose que soi. Toute conscience vise un objet. Elle est un acte, une projection dans le monde, un « éclatement » en quelque sorte. Les « existentialistes² » ont parlé d'un être-dans-le-monde et l'on peut dire que cet être-dans-le-monde caractérise fort bien l'être même de la conscience : elle est tout entière dépassement vers l'objet et transcendance. Sartre, commentant cette idée d'intentionnalité, décrit clairement ce mouvement de transcendance de la conscience.

1. Cf. la fiche sur « Le travail » p. 90.

2. Cf. la fiche sur « L'existence » p. 47.

« Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'à la conscience d'être conscience de quelque chose. »

Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin.

« La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est "s'éclater vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui (...) : hors de lui, hors de moi (...) Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. »

Sartre, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité »,
in Situations I, Gallimard.

7. La conscience, travail moral de formation de soi

La conscience n'est donc pas intériorité pure et simple. Si elle se définit par son intentionnalité et n'est rien d'autre qu'une visée transcendante, alors l'intérieur n'est précisément que l'extérieur. L'intériorité n'est rien sans l'extériorité. Ainsi toute la philosophie moderne nous invite à voir dans la conscience un effort pratique et, par conséquent, un travail **moral de formation de soi** à travers les choses.

« Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. »

Sartre, *op. cit.*

Or, si l'intériorité n'est rien sans l'extériorité, il semble difficile de pouvoir l'y réduire. Jamais Sartre ne dit sur quoi, en dernière instance, il fonde les valeurs du travail moral de formation de soi qu'il reconnaît comme le propre de l'homme.

8. La conscience morale

Pour Kant, être homme, c'est transcender la nature par l'impulsion suprasensible de l'exigence morale qui s'impose à nous comme Loi. C'est mettre en œuvre cette instance transcendante qu'est la conscience jugeante qui a une connaissance *a priori* du bien et du mal.

« La conscience tout de même n'est pas chose qui puisse être acquise et il n'est pas de devoir qui ordonne de l'acquérir ; mais comme être moral tout homme possède originairement une telle conscience en lui. Être obligé d'avoir une conscience signifierait avoir le devoir de reconnaître des devoirs. En effet la conscience est la raison pratique représentant à l'homme son devoir pour l'acquitter ou le condamner en chacun des

cas où s'applique la loi. La conscience ne se rapporte donc pas à un objet, mais pleinement au sujet (affectant par son acte le sentiment moral) ainsi c'est un fait inéluctable. Ce n'est ni une obligation, ni un devoir. Quand l'on dit donc : cet homme n'a pas de conscience, on veut dire qu'il ne se soucie pas de ce que lui dit sa conscience. Et en effet s'il n'avait pour de bon aucune conscience il ne pourrait s'attribuer aucune action conforme au devoir, ni s'en reprocher une comme contraire au devoir et par conséquent aussi il ne pourrait concevoir le devoir d'avoir une conscience. [...] Une conscience qui se trompe est un non-sens. [...] L'inconscience <*Gewissenlosigkeit*> n'est pas manque de conscience, mais un penchant à ne point se soucier du jugement de la conscience. [...] Le devoir consiste en ceci uniquement : cultiver sa conscience, aiguïser l'attention donnée à la voix du juge intérieur et mettre en œuvre tous les moyens (ce qui par conséquent n'est qu'un devoir indirect) pour l'écouter. »

« De la conscience », in *Doctrine de la vertu*, p. 72-73, Vrin, 1968.

9. La conscience et le corps : la position cartésienne

a) La position cartésienne : l'union de l'âme et du corps

Un problème fondamental reste à aborder, celui du rapport de la conscience au corps. En fait, il renvoie à celui des relations entre l'esprit et le corps, car toute une tradition philosophique identifie la conscience et l'esprit. Une des solutions les plus célèbres nous a été apportée par Descartes : la conscience et le corps, tout en étant **distincts** (ce sont deux substances radicalement différentes) sont cependant **en union étroite**. La conscience n'est pas seulement logée dans le corps comme un pilote en un navire : elle compose un seul tout avec lui. Il y a à la fois **distinction réelle** de l'âme et du corps et **union** des deux composants. Le sentiment de la douleur, tout comme la faim et la soif, m'enseignent perpétuellement cette unité indissoluble.

« La nature m'enseigne... par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. »

Descartes, *Méditations métaphysiques*.

b) Kierkegaard : une anthropologie à trois termes : âme, corps, esprit

Pour Kierkegaard, le moi est une synthèse dynamique entre l'âme et le corps par le biais de l'esprit. Cette façon de concevoir l'homme comme personne ajoute au dualisme âme/corps hérité de la Grèce, un troisième terme hérité du christianisme : l'esprit. Le rapport spontanément gracieux entre l'âme et le corps, dans l'unité irréfléchie qui caractérise l'enfance disparaît à l'adolescence. Il se déséquilibre et devient problématique. L'adolescence est le moment de la perte de ce que Kierkegaard appelle « la première immédiateté » : pour rétablir l'équilibre perdu, il faut un tiers unificateur capable de restructurer en profondeur le moi. Ce tiers est, pour Kierkegaard, l'esprit. L'homme retrouve la grâce lorsqu'il habite spirituellement sa chair, sans profaner son corps.

« L'homme est une synthèse d'âme et de corps. Mais cette synthèse est inimaginable si les deux éléments ne s'unissent dans un tiers. Le tiers est l'esprit. »

Le Concept d'angoisse.

Or l'esprit, conscient de la finitude est aussi traversé par l'infini ; conscient de la temporalité humaine, il est aussi traversé par l'éternité ; conscient de la liberté, il dépend aussi de la nécessité. Tels sont les pôles asymétriques qui constituent notre humanité, celle-ci ne devant pas être close sur elle-même comme l'est l'animalité rivée à l'immédiat, soucieuse exclusivement de survie, toujours sur le qui-vive. L'homme se presse toujours plus ou moins dépendant ontologiquement d'une puissance cosmique qui le dépasse infiniment, d'un inconditionné qui le conditionne, d'un fond obscur qu'il cherche en lui, initialement inconscient mais qui, chez certains, émerge à la conscience, accomplissant alors l'unification du moi qui a retrouvé sa source et fait enfin, au-delà du sentiment de l'absurde, l'expérience du sens et de la joie. (cf. Blaise Pascal au XVII^e siècle, mais, plus proche de nous Eric-Emmanuel Schmitt qui reprend dans son titre *La Nuit de feu* une expression pascalienne).

Le corps n'est donc pas un objet parmi les autres, objet auquel la conscience serait unie accidentellement. Si nous voulons sauver la conscience et l'esprit, c'est la chair qu'il faut aussi sauver. L'idée d'un corps sanctuaire de cette faculté d'auto-transcendance ouverte à un au-delà d'elle qu'est l'esprit informe la pensée chrétienne. À propos de la « résurrection de la chair », la « chair » étant la condition humaine vulnérable dans la pensée hébraïque, l'herméneutique contemporaine (interprétation des textes scripturaires) dira que l'esprit peut revivifier la vie qui s'affaisse, implose, s'effondre dans la dépression, le désespoir. Il peut la relever, terme exact (*anistèmi* en grec) utilisé dans les Évangiles (cf. Michel Henry, *Incar-nation, une philosophie de la Chair*, Seuil, 2000).

10. La conscience est l'une des fonctions du corps vivant

La pensée contemporaine va encore beaucoup plus loin dans l'affirmation de l'unité. Si elle continue à les distinguer analytiquement, elle ne sépare même plus la conscience et le corps. Le corps n'est pas un objet parmi les autres. Il n'est pas une substance différente de la conscience, l'autre de cette conscience : il est sa condition de possibilité, son substrat. Ici encore l'intérieur et l'extérieur se rejoignent et coïncident. Ce n'est pas un hasard si le christianisme a posé la résurrection de la chair comme victoire sur toute aliénation : si nous voulons sauver la conscience et l'esprit, c'est le corps qu'il faut aussi sauver.

« Le fait de l'incarnation manifeste l'alliance intime du corps à la pensée. Mon corps n'est plus l'autre de l'esprit, mais bien intimement le même, le dénominateur commun de tout ce qui, à un titre quelconque, intervient dans mon domaine vital. »

G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*, A. Colin.

11. La chair ou le corps-sujet, le corps vécu (Husserl et Merleau-Ponty)

Après Husserl, Merleau-Ponty saisit la genèse du sens à partir de la présence du corps à lui-même, à autrui et au monde. Le corps vécu, intérieur, senti, est ce qui relie le moi au monde. Si corps-sujet, la chair, éprouve sa propre présence, la pure épreuve de soi-même déborde sur le monde. Merleau-Ponty parle de la « chair du monde » comme corrélat de ma propre chair. L'être humain est avant tout chair, et non pas seulement corps. La chair vient dire que le corps est à la fois chose et conscience. Tout visible est doublé d'invisible comme nous le montre l'expérience du « sentant-senti ». En touchant notre main touchant n'importe quel objet extérieur, notre corps accomplit « une sorte de réflexion ». En lui, par lui, il n'y a pas seulement rapport à sens unique de celui qui sent à ce qu'il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante. Le corps est « chose sentante », « sujet-objet ». En rappelant que tout visible est doublé d'invisibilité, Merleau-Ponty réhabilite le sensible, l'incarnation accomplie ne dissociant jamais la conscience et le corps psychiquement, spirituellement investi, seul capable de vraiment ressentir ce qu'il appelle « la chair du monde ».

Conclusion : la conscience est une tâche

Ainsi l'existence doit cheminer vers cette intégration toujours plus accrue, cette synthèse toujours plus vivante de la partie visible de notre être – ce qu'on appelle couramment le corps avec le risque d'objectivation que comporte une telle dénomination – avec son versant invisible : la conscience ou l'esprit. Celle-ci n'apparaît dès lors pas comme une donnée, mais bien plutôt comme une harmonisation croissante de soi, comme une tâche.

« D'une manière générale, la conscience, j'entends la conscience de soi, est l'élément décisif quand il s'agit du moi. Plus il y a de conscience, plus aussi le moi est développé, plus il y a de conscience, plus aussi il y a de volonté, plus il y a de volonté, plus aussi il y a de moi. Un homme sans volonté n'est pas un moi. »

Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*,
Tel Gallimard, p. 84.

Moins un homme a conscience de son moi, plus aussi il ressent sa nature comme instinct, moins il se sent libre, plus il se disculpe. C'est pourquoi le désespoir latent reste en lui inconscient. Il peut passer toute sa vie sans même savoir qu'il est désespéré, faute d'avoir pris conscience d'être un moi à élaborer contre les forces du « destin », de ce qu'il prend comme tel.

« Il nous est donné d'être authentiquement homme dès lors que ce n'est pas quelque chose, un « ça » qui détermine l'homme, mais où c'est un « moi » qui prend une décision. »

Viktor Frankl, *Le Dieu inconscient*, InterEditions, p. 9.

Sujets de baccalauréat

- Pourquoi refuse-t-on la conscience à l'animal ?
- Est-ce que l'attention est la caractéristique essentielle de la conscience ?
- Peut-on ne pas savoir ce que l'on fait ?
- Si la connaissance de soi est utopique, devons-nous pour autant y renoncer ?
- Comment sait-on que quelqu'un est conscient de ce qu'il fait ?
- Le progrès de la science fait-il celui de la conscience ?
- La conscience de soi est-elle une connaissance ?
- Peut-on échapper aux exigences de la conscience ?
- La conscience est-elle ce qui me rend libre ?
- Suffit-il d'être conscient de ses actes pour être responsable ?
- Sommes-nous conscients ou avons-nous à être conscients ?
- Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?
- La conscience de l'individu n'est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?
- La question « qui suis-je ? » admet-elle une réponse exacte ?
- Peut-on définir l'homme par la conscience ?
- Toute prise de conscience est-elle libératrice ?
- La conscience est-elle synonyme de liberté ?
- Que peut-on savoir de soi ?
- Qu'est-ce qu'être soi-même ?
- La conscience est-elle source de liberté ou de contrainte ?
- Puis-je savoir qui je suis ?
- Est-ce dans la solitude qu'on prend conscience de soi ?
- La conscience est-elle source d'illusions ?
- Suis-je responsable de ce que je suis ?
- D'où vient la conscience morale ?
- La conscience de soi est-elle connaissance de soi ?
- Peut-on ne pas être soi-même ?
- Qu'est-ce que prendre conscience ?
- La conscience exclut-elle l'homme de l'animalité ?
- La maîtrise de soi dépend-elle de la connaissance de soi ?
- La conscience de soi est-elle une connaissance ?
- La conscience peut-elle rendre l'homme malheureux ?
- Quel est le sens de l'expression : « science sans conscience n'est que ruine de l'âme » ?
- Suis-je le mieux placé pour me connaître moi-même ?
- La conscience peut-elle être un fardeau ?
- La conscience de soi suppose-t-elle autrui ?
- Suis-je ce que j'ai conscience d'être ?
- La connaissance de soi est-elle possible ?
- Qu'est-ce qu'être conscient ?
- Peut-on avoir la conscience tranquille ?
- La conscience peut-elle errer ?

3

L'inconscient

Sommaire

1. De la transparence cartésienne du sujet à la découverte de l'inconscient freudien
 2. Définition et rôle de l'inconscient chez Freud
 - a) Le ça, le moi et le surmoi
 - b) Le désir inconscient et l'acte manqué
 - c) Le rêve, voie royale menant à l'inconscient
 3. Bilan : la révolution psychanalytique
 4. Les critiques de Freud
 - a) La critique du réductionnisme freudien par Karl Kraus (1874-1936)
 - b) La critique d'Alain (1858-1952)
 - c) L'analyse existentielle de Victor Frankl (1905-1997)
 - d) Le procès de l'inconscient par Sartre (1905-1980)
 5. La psychanalyse, une guérison par l'esprit ?
- Conclusion : la psychanalyse demeure comme tentative de compréhension de soi

En résumé

- ▶ Si Descartes identifie conscience et psychisme, le penseur allemand Leibniz aborde vraiment le problème de l'inconscient sur le plan philosophique. Nietzsche, pour sa part, refuse de surestimer le conscient (§ 1).
- ▶ Freud divise le psychisme en psychisme conscient et inconscient, et définit l'**inconscient** à partir du **refoulement** (§ 2). Il montre la pleine légitimité de cette notion (§ 3).
- ▶ Actes manqués (§ 4) et rêves (§ 5) constituent les voies fondamentales d'accès à l'inconscient.

► Le freudisme représente un **acquis irréversible** sur le plan de la connaissance.

Néanmoins, les penseurs Alain et Sartre, désireux de préserver la liberté du sujet dans la sphère de la **morale**, ont critiqué ce terme d'inconscient.

► Selon Alain (§ 7), il n'y a de morale possible que par référence au **Je responsable et conscient**.

► Également soucieux de préserver la liberté et la morale, Sartre, dans *L'Être et le Néant*, soumet le freudisme à un faisceau de critiques (§ 8) :

a) la conscience **connaît** ce qu'elle refoule ;

b) Freud a **brisé** le psychisme humain ;

c) la psychanalyse représente le triomphe du point de vue d'**autrui** ;

d) seule existe la **mauvaise foi** : **l'inconscient n'existe pas**.

► Ne peut-on, toutefois, avec Paul Ricœur, voir dans la psychanalyse une guérison de l'esprit et un accouchement de la liberté (§ 8) ?

Soulignons, en conclusion, que, malgré les critiques qu'elle subit de nos jours, la psychanalyse demeure comme **conquête du sens**.

1. De la transparence cartésienne du sujet à la découverte de l'inconscient freudien

Descartes, **identifiant conscience et psychisme**, pose, d'un côté, la pensée qui se pense, le cogito, entièrement transparent à lui-même et à son essence et, d'un autre côté, les mécanismes corporels¹. C'est ce que l'on appelle le dualisme cartésien. Il ne fait aucune place à l'inconscient qu'il ignore totalement.

Le philosophe allemand Leibniz (1646-1716) a, lui, des pressentiments de génie. « *Nos idées claires sont comme des îles qui surgissent sur l'océan des idées obscures* ». La conscience claire et transparente à elle-même n'est pas le tout du psychisme: elle n'est qu'un **degré** et un **passage**, une éclosion et un moment.

Il en va de même de notre perception, en particulier lorsqu'il développe sa théorie des **petites perceptions** inconscientes. Quand je me promène au bord de la mer, ma perception consciente du mugissement des vagues n'est-elle pas le fruit de mille petites perceptions que je ne saisis pas clairement mais qui concourent à la perception de l'ensemble ?

1. Cf. la fiche sur « La conscience » et celle sur « La connaissance du vivant » (§ 2).