

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



2^{ème} Revue du Département de Philosophie
Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY
d'Abidjan-Cocody

Publication du CERPHIS
N° 010 – 2013

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Études et de Recherches en Philosophie et Société)

COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Tanella BONI (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Augustin Kouadio DIBI (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Dominique Aka Bwassi ASSALE (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Souleymane Bachir DIAGNE (*Northwestern University USA*), Mahamadé SAVADOGO (*Université de Ouagadougou Burkina Faso*), Pierre N'ZINZI (*Université de Libreville Gabon*), Paulin HOUNTONDI (*Université de Cotonou Bénin*)

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication : Tanella BONI

Rédacteur en chef : Thierry Armand EZOUA

Rédacteur en chef adjoint : Raoul Yao Kpa KOUASSI

P. A. O. : Raoul Yao Kpa KOUASSI

Noûs, CERPHIS, N°010, Abidjan, Juin 2013

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

2^{ème} Trimestre 2013

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



SOMMAIRE

Antoine KOUAKOU..... P. 5-21

Éthique et Esthétique

Raoul Yao Kpa KOUASSI..... P. 22-38

Mathématique et Métaphysique chez Kant : la médiation du temps

Yoboua Jacques ATTOUMBRE..... P. 39-64

La question heideggérienne de l'oubli de l'être chez Descartes, Kant et Nietzsche sur l'éthique de la discussion proposée par Habermas

Antoine MAHON..... P. 65-87

La culture de la paix en Afrique à la lumière de la pensée de Jean-Jacques Rousseau

Maxime Kobena TAKY..... P. 88-108

Foi et raison chez Spinoza

Achoua Arsenio KOUADIO P. 109-132

La liberté dans la psychanalyse de Sigmund FREUD

Alathe Mireille BODO P. 133-150

Dieu et la question du mal chez Leibniz

Assanti Olivier KOUASSI P. 151-169

Citoyenneté et stabilité de l'État dans la philosophie politique de Spinoza

Mensah Wekenon Tokponto P. 170-187

REISEN IM MÄRCHEN UND DAS MÄRCHEN ALS REISE: EINE UNTERSUCHUNG ZUM MOTIV DES REISENS IN EINIGEN DEUTSCHEN UND BENINISCHEN MÄRCHEN

Publication du CERPHIS

N° 010 - 2013

ESTHÉTIQUE ET ÉTHIQUE

Antoine KOUAKOU

Maître de Conférences au Département de Philosophie
Université Alassane Ouattara de Bouaké

RÉSUMÉ

L'être humain, dans le souci d'aménagement de son cadre de vie, ne manque pas souvent d'engager des projets qui nuisent à la nature et finissent par occasionner la crise environnementale. En témoignent l'architecture, l'industrialisation et l'urbanisation. Pour ainsi sortir de la menace qui pèse sur toute l'humanité – car il est tout à fait reconnu que la destruction de la Nature engendre inéluctablement celle de la nature humaine – il importe de cultiver le souci esthétique qui, en tant que quête permanente du Beau, accorde de la valeur au Bien-être de l'habitation humaine. Ce faisant, l'Esthétique devient "esthétique" en tant que correspondance à l'Éthique ou à l'art de vivre.

Mots-clés

Beau, crise de l'environnement, esthétique et esth/éthique, Éthique, existence bienheureuse, habitation.

ABSTRACT

Human being, in the management of his living sake, does not miss often undertake projects that affect the nature and eventually cause the environmental crisis. Evidenced by the architecture, industrialization and urbanization. So to get out of the threat to all humanity - because it is well recognized that the destruction of nature that leads inevitably to human nature - it is important to cultivate the aesthetic concern that, as a permanent quest to beautiful places, value on Welfare for human habitation. In so doing, Aesthetics becomes "esthetics" as ethics correspondence or lifestyle.

Keywords

Beautiful, environmental erisis, aesthetics and Esth/ethics, ethics, blessed existence, housing.

INTRODUCTION

En portant un regard sur l'homme dans le monde, il est possible d'affirmer, sans risque de se tromper, que celui-ci est un microcosme dans un macrocosme. Et le constat est qu'englobé dans ce macrocosme, il se sent souvent malheureux, écrasé par ses désirs ou aspirations auquel(le)s il est impuissant à donner une satisfaction immédiate. C'est bien dans cette situation que l'homme est appelé à donner un sens à son existence. Mais que signifie donner sens à son existence, sinon réorganiser son monde, lui donner un autre visage afin que sur terre, l'homme se sente chez soi ? Le chez-soi de l'homme est bel et bien la création d'un cadre de vie authentiquement humain, et au sein duquel les mortels organisent leur quotidien dans un joyeux séjournement. Si le séjour bienheureux renvoie à un lieu d'habitation, tout semble signifier que l'homme existe avec un souci éthique permanent. De l'Éthique, Heidegger affirme : « *ἦθος signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte ou l'homme habite* »¹. On pourrait ainsi dire qu'il y a concordance entre Esthétique et Éthique dans la mesure où, dans son effort de reconstitution de son cadre de vie (acte de création par excellence), l'homme fait coïncider le Beau, le Bon et le Joyeux. Autrement dit, bâtir un monde revient à mieux l'habiter : Bâtir est en vue de l'Habiter.

Cet heureux croisement, ne le constatons-nous pas, de nos jours, semble tomber dans l'oubliance. Les projets d'industrialisation, d'urbanisation sans cesse croissant, sont généralement mis en place sans aucun souci de l'environnement. Pour le dire encore de façon triviale, la nature est torturée de toutes parts sous le poids du règne de la technoscience qui semble lui demander de rendre raison de son être-là. Or, des gémissements de la divine nature, s'ensuit inévitablement la menace de la nature humaine.

Face à ce danger, la préoccupation de la sauvegarde de l'humanité, elle-même inséparable de celle de l'environnement, devient de plus en plus fondamentale. En clair, que faire pour sortir de ce péril ? N'est-ce pas par la création artistique qu'un véritable sens peut être donné à l'espace existentiel des hommes ? Mais comment le souci esthétique peut-

il engager le rayonnement de l'habitation humaine au regard du fait que son établissement est souvent contre-nature ? Au fond, la préoccupation centrale demeure la suivante : Quels sont les fondements éthiques de l'esthétique ? Bien plus, en quoi l'habitation de l'homme dans le monde doit-elle être envisagée comme un art de vivre ?

I.- FONDEMENTS ÉTHIQUES DE L'ESTHÉTIQUE

Nous voulons ici penser les soubassements éthiques qui entrent en ligne de compte dans un projet esthétique. Une telle réflexion n'est en réalité possible que si et seulement si les concepts d'éthiques et d'esthétiques sont clairement élucidés. Qu'est-ce donc que l'Esthétique d'une part et l'Éthique de l'autre ?

L'allusion faite au terme "esthétique", en tant qu'adjectif (qualificatif), nous renvoie au Beau. Ne peut en réalité être qualifié d'esthétique que ce qui, au regard, donne une satisfaction certaine sinon indubitable. La formule kantienne, devenue commune, à savoir « *est beau ce qui plaît universellement sans concept* »², signifie que le jugement esthétique est ce qui revendique l'assentiment de tous. Si « *en effet : ce dont quelqu'un a conscience que la satisfaction qu'il en retire pour lui-même est indépendante de tout intérêt, cela ne peut être jugé autrement par lui que contenant un principe de satisfaction pour tous* »³, ainsi qu'en témoigne le Beau, il en va tout autrement de l'Agréable, sentiment qui pourrait se résumer en ces termes simples : « *À chacun son goût (pour ce qui est du goût des sens)* »⁴. Combien dire que le jugement esthétique est ce qui ne souffrirait d'aucune affectivité close : d'un sujet à l'autre, d'un jugement x à un jugement y, il y a expression du même. Aussi, quand on en vient à interroger le concept lui-même (non pas comme adjectif, mais comme substantif), il y est désigné le Beau en son objectivité. L'Esthétique au nominatif dit alors ce qui suit : « *Science ayant pour objet le jugement d'appréciation en tant qu'il s'applique à la distinction du Beau et du Laid* »⁵. Ce jugement d'appréciation se donne à être comme une constance, en ce sens qu'en matière de science, toute subjectivité s'éclipse pour faire place à l'objectivité ou à l'universalité.

Il faut, dans cette perspective, retenir que l'Esthétique peut se résumer en tant que principe du Beau. On voit ainsi que, de l'adjectif au substantif, nous sommes toujours dans l'expression du même sinon de l'unique, à savoir que l'Esthétique a pour objet central la recherche du Beau. Cette définition de Lalande fait corps avec celle proposée par celui qui est supposé en être l'inventeur, en la personne de Baumgarten. Dans la perspective de ce dernier, selon Souriau, « *l'esthétique est une étude philosophique et scientifique de l'art et du Beau* »⁶. Cette entente déterminante de l'Esthétique invite à porter un regard sur celui qui a toujours pour préoccupation le Beau, l'artiste, l'esthéticien, mieux l'esthète. En effet, « *esthète se dit de quelqu'un pour qui le beau est le seul critère de valeur (...) Aujourd'hui, un esthète serait plutôt un personnage raffiné, élégant, un peu précieux très soucieux de la qualité du décor de son cadre de vie, heurté par ce qui est laid et vulgaire* »⁷. Ne voyons-nous pas poindre, à travers cette désignation, cette caractérisation de l'esthète, le concept même d'Éthique ?

D'emblée, en son étymologie, l'Éthique, comme exprimée ci-haut, renvoie au terme grec *éthikè* ou *ethos* qui signifie le lieu d'habitation, l'espace de séjournement en tant que lieu ouvert où l'homme habite. Cette détermination étymologique, même si elle demeure essentielle, n'occulte-t-elle pas un aspect non moins important que traduit communément ce terme ? Parler en réalité d'éthique, c'est faire appel à l'ensemble des valeurs, des règles morales propres à un milieu de vie, une culture, un groupe ou une époque. On peut ainsi parler d'éthique eudémone (doctrine morale selon laquelle le but de toute action est le bonheur) ; d'éthique conséquentialiste (doctrine morale qui ne prend en compte que les conséquences d'une action) ; d'éthique professionnelle ou déontologie. À l'analyse, il demeure de plus en plus impossible de tracer une ligne de démarcation réelle entre éthique et morale. L'éthique elle-même se saisissant comme une réflexion théorique sur la morale. Ainsi que le révèle Lalande, « *l'éthique est la science ayant pour objet le jugement d'appréciation en tant qu'il s'applique à la distinction du bien et du mal. Historiquement, le mot éthique a été appliqué à la morale sous toutes ses formes, soit comme science, soit comme art de diriger la conduite* »⁸.

En tant qu'art de diriger la conduite, il se dessine la relation intrinsèque entre Éthique et Esthétique. Seulement, retenons, au passage, que cette intimité est d'ailleurs mise en relief à travers le sens de *l'ethos* ci-dessus appréhendé. Tout se passe comme si, habitant le monde, l'homme en vient à revêtir toutes les valeurs pour ainsi devenir le porte-flambeau de son cadre de vie. N'est-ce pas là faire allusion aux mœurs, aux habitudes humaines authentiques ? Car « *ethos signifie également "mœurs", les manières de se comporter dans une société donnée* »⁹. Comment s'empêcher de signaler, ici, qu'il ne s'agit pas de n'importe quel genre d'être-au-monde ? La manière, l'attitude ou le comportement propre au vivre-ensemble est la/le meilleur(e) ou le/la plus excellent(e) possible. Il s'agit donc, en définitive, des bonnes manières sociétales. Alain Badiou a donc pleinement raison de souligner ce qui suit : « *Éthique concerne en grec, la recherche d'une bonne "manière d'être" ou la sagesse de l'action* »¹⁰.

De l'Éthique, entendue comme doctrine de la vie heureuse, à l'Esthétique, comprise comme science du Beau, de la recherche du Bien à la quête du Beau, nous semblons naviguer dans le même espace, dans le même cadre. On pourrait ainsi affirmer, sans ambages, qu'il n'y a point de différence entre esthétique et éthique. D'ailleurs, cette unité conceptuelle n'est-elle pas déjà présente dans l'expression "esth/éthique" ?

Penser l'Esthétique et l'Éthique comme indissociables sinon des expressions communes, amène Paul Audi à créer le concept d'Esth/éthique. Mais que désigne-t-il ? « *L'Esth/éthique désigne la dimension au sein de laquelle la création révèle son fondement ou son origine éthique (...) La théorie Esth/éthique envisage non pas l'œuvre créée, mais l'acte de création dans la seule perspective du "s'expliquer avec soi-même" qui définit la tâche éthique, la perspective éthique étant, selon cette théorie, la seule qui puisse donner à l'acte de création sa profondeur réelle, sa justification véritable* »¹¹. Nous sommes ainsi de plain-pied dans les fondements éthiques de l'Esthétique et la piste que nous offre la pensée de Paul Audi est essentielle : la dimension éthique comme la seule capable de donner raison à tout élan esthétique. En d'autres termes, l'acte de création doit, dans sa réalisation, prendre en compte "le bien de l'homme". Comment justifier fondamentalement cette exigence ?

De prime abord, il semble important, pour répondre à cette question, de situer l'acte de création. Cette activité, proprement humaine, met en confrontation l'homme et le réel. Un peu comme cata-pulsé dans une nature hostile à ses desseins, l'homme a le devoir de lui donner un visage humain, c'est-à-dire de le trans-former, de le trans-figurer. Cette entreprise est la seule capable de donner un chez-soi, ce qui veut dire de faire advenir un domaine existentiel où l'humain se retrouve, se sente à son aise. Hegel ne disait-il pas, à ce propos, que « *le premier problème de l'art consiste à façonner les formes du monde physique, de la nature proprement dite, à disposer le théâtre sur lequel apparaît l'esprit et en même temps à incorporer à la matière une signification, au lieu de donner une forme, signification et forme qui restent extérieures à elle puisqu'elles ne sont ni la forme ni la signification immanentes* »¹².

Dans ce dialogue de l'homme avec la nature, par le biais de l'art, il est tout à fait évident que la nature, mise en demeure de justifier son être-là, ne peut qu'être torturée. C'est bien ce qui se passe dans l'architecture, la peinture, la sculpture, la musique, la poésie, etc. Particulièrement, « *la sculpture co-détermine la planification de l'espace. Manifestement, cela tient au fait qu'elle a un rapport insigne à l'espace et d'une certaine manière, elle se comprend comme une confrontation avec lui (...)* La planification de l'espace, la confrontation avec lui jusque dans la navigation interplanétaire nous sont déjà devenues des faits d'évidence »¹³. Ne constatons-nous pas, en effet, que dans le monde entier, la nature en vient à déchoir à cause de l'exploitation et de la planification abusives de l'espace ; tant dans la sculpture que dans l'architecture et la peinture, « *l'art, à qui s'adresse ce problème, est, comme nous l'avons vu, l'architecture dont le premier développement a précédé celui de la sculpture, de la peinture et de la musique... Si nous remontons maintenant au premier commencement de l'architecture, nous trouvons la cabane comme habitation de l'homme et le temple comme enceinte consacrée au culte de la divinité et où se réunissent ses adorateurs* »¹⁴.

De l'architecture du commencement à l'architecture moderne, se remarque un hiatus montrant que les techniques architecturales modernes, sous l'égide de la technoscience

régnante, concourent à la destruction sans cesse croissance de la nature. Il est clair, en effet, qu'aujourd'hui, « *la ville est le milieu artificiel, "l'anti-nature", le dénaturé où plantes et animaux sauvages ne peuvent subsister. La biodiversité, en ville, est ignorée* »¹⁵. Des constructions traditionnelles rudimentaires aux constructions modernes empreintes de la puissance technoscientifique, l'environnement immédiat de l'homme est entièrement en crise. Du constat de cette crise environnementale, ne s'impose-t-il pas une exigence de réorienter le rapport de l'homme à la nature ?

Aujourd'hui, parce qu'il est devenu indubitable que l'environnement immédiat n'est plus capable de favoriser l'existence paisible de l'homme, il ne subsiste aucune autre alternative que celle de repenser notre *Weltanschauung* (Vision du monde). « *Il est vrai que le dénommé art contemporain naît effectivement sur un terrain préparé de longue date par des systèmes de référence, telle l'imitation, la fidélité à la nature, la beauté (harmonie, etc.) et par la dissolution des critères classiques* »¹⁶. Certes ! Mais le sérieux ou l'ampleur de la crise actuelle n'oblige-t-il pas à savoir raison garder et même à proclamer un certain "retour à la nature" ? C'est bien cela que semble relever Anne Dalsuet en ces termes :

« *À travers les préoccupations écologiques, la nature a fait, depuis une quarantaine d'années, un retour en force dans le champ de la pensée, précisément parce que la situation de l'homme et de son environnement s'est profondément modifiée voire altérée. Une série de menaces nouvelles est apparue. L'éventualité d'un bouleversement du climat devient réalité. Les pollutions de l'environnement, comme épuisement des ressources, entraînent aussi des inégalités sociales fort inquiétantes. Nul doute que la nature est en crise plutôt que les rapports de l'homme à la nature sont devenus critiques* »¹⁷.

D'une nature en crise, où les rapports de l'homme à la nature sont devenus critiques, s'impose inévitablement un souci de l'environnement, un besoin pour l'homme de cohabiter avec son milieu. Comment peut-il en être autrement, si tant est que la nature humaine entretient une relation intrinsèque avec le cosmos, pour ne pas parler de nature comme milieu naturel de vie ? Parce que « *la nature ne pourrait*

plus être pensée désormais comme cet havre de paix où l'homme viendrait se réconcilier avec lui-même (...) ce phénomène sans précédent dans l'histoire de l'espèce nous inviterait à repenser ce qu'est la nature et le face à face que nous organisons avec elle depuis toujours »¹⁸. Comment penser, sinon repenser le face à face de l'homme avec la nature sans chercher à savoir ce que représente celle-ci pour l'espèce humaine ? Repenser un tel rapport ne demande-t-il pas une autre façon de questionner la nature sans porter atteinte à ses fondements, sans la dénaturer ?

Si "Nature" est ce que l'étymologie latine désigne, à savoir *Physis*, entendue comme déploiement de soi, advenu en présence, surgissement ou dévoilement de l'Être, n'est-il pas requis de s'engager dans un rapport harmonieux, d'adopter une attitude de respect vis-à-vis d'elle ? Les mots de Francis Bacon, selon lesquels "on ne commande à la nature qu'en lui obéissant", connaissent ici leur retentissement. Cette vérité indique clairement que l'homme n'a nullement besoin de provoquer la nature ou de forcer son déploiement. Sa manifestation exige de sa part une simple admiration, une contemplation, si ce n'est une action mesurée. Encore que « *la vie de l'homme (...) est étroitement liée à la plante. Celle-ci lui procure : alimentation, habillement, habitat, parure, remède, armes, outils, mobiliers, ustensiles... De tous les végétaux, l'arbre représente la plante par excellence. Son bois est pour ainsi dire la matière première universelle des arts et métiers* »¹⁹. Conscient de cette richesse qu'incarne la nature, toutes les formes de déploiement de l'activité artistique doivent s'engager à ne pas la torturer, à ne pas la détruire si, bien sûr, l'humanité ne veut pas voir tarir leur source.

De l'homme ordinaire à l'artiste, grande est la responsabilité (vis-à-vis de la nature). En tant que telle, l'humanité tout entière devra répondre de tout acte de torture ou de négation de la nature. À quoi sert en effet la destruction abusive de la nature (dans son lien intrinsèque avec la nature humaine) dans le déploiement des œuvres d'art ? Pour y répondre, écoutons Hans Jonas : « *L'œuvre d'art existe pourtant seulement pour les hommes et à leur intention et seulement tant qu'ils existent eux-mêmes (...) D'autre part, sans ce chef-d'œuvre et sans ce qui lui ressemble, le monde qu'habitent les*

hommes est un monde moins humain et la vie de ses habitants est plus pauvre en humanité »²⁰. Dans la mesure où l'œuvre d'art doit être pour l'élévation du genre humain, sa conception impose une intimité relationnelle avec la nature ou l'environnement, et ce par l'obéissance à des règles fondatrices. Pour ce qui regarde spécifiquement le cas africain dont la richesse de la nature est sans conteste et attire souvent convoitise, Engelbert énonce les principes suivants :

« En tant que technique de transmission de la sagesse antique, l'art nègre n'est pas improvisation. Il est le fruit du génie créateur de l'homme, modelant le monde à sa propre ressemblance. Il procède par une dialectique savamment élaborée que nous avons appelée loi universelle de création esthétique négro-africaine. D'après cette loi, la création est sous quatre moments. Elle commence par l'imitation de la nature : la mimesis des Grecs, le réalisme des occidentaux, moment consacré à l'objet comme tel, appelons-le moment O. La seconde étape dégage de l'objet sa ligne essentielle, c'est le moment d'abstraction ; appelons-le L. La troisième étape dégage de la ligne essentielle un motif. Ce motif devient un signe fixé, chargé de signification... C'est le moment M. Le dernier moment est celui de la Composition. À partir du motif, l'artiste crée son œuvre décorative ou structurale... Voilà pourquoi nous avons formulés cette loi dans les termes suivants : OLMC. Ce qui revient à dire que la création esthétique africaine passe de l'objet à son abstraction sous le signe de sa ligne essentielle, puis au motif pour aboutir enfin à la composition définitive »²¹.

Pour nous résumer, disons simplement que la création artistique doit être empreinte de règles ou de lois et, somme toute, ces lois, essentiellement lois esthétiques, obéissent à la valeur primordiale qu'est le Beau. Pour le dire autrement, tout doit converger vers le Bien. Ce qui importe alors, c'est l'existence bien heureuse de l'homme. Dans cette perspective, ne voyons-nous pas que le besoin esthétique impose de donner un sens authentique à l'habitation humaine ? À quoi bon en effet un cadre de vie où l'homme devient incapable de vivre selon la manière humaine d'habiter la terre ?

II.- L'HABITATION COMME ART DE VIVRE

À la différence de l'animal, dénué de conscience, c'est-à-dire aussi privé de sens moral et vivant ainsi dans l'insalubrité sans souci aucun d'aménagement de l'espace ou de la qualité du milieu, – tel le cas du cochon –, l'homme a le devoir de porter sa marque sinon celle de l'humanité sur son cadre de vie. Il doit avoir le souci de l'habitation qui se donne à être comme un art fondamental de vivre. Et à quoi renvoie la saisie de l'Habitation comme art de vivre ? Cela dit, l'Habitation, tout comme le prédicat sensé l'élucider, "art de vivre", demandent encore à être mieux entendus.

Interrogeons-nous alors sur le sens de l'Habitation. D'emblée, on pourrait se demander : est-il possible de penser l'Habitation sans questionner le Bâtir ? Cette interrogation principielle semble se référer au simple fait d'habiter, lui-même renvoyant à un lieu, un domaine. Qu'est-ce donc que bâtir ? *« Dans ce qui suit, nous essayons de penser touchant "l'habiter" et le "bâtir". Une telle pensée concernant le bâtir n'a pas la prétention de découvrir les idées de construction encore moins de prescrire des règles à la construction. Cet essai de pensée ne présente aucunement le bâtir du point de vue de l'architecture et de la technique, mais il le poursuit pour le ramener au domaine auquel appartient tout ce qui est »*²². Ces directives heideggériennes, que nous faisons nôtre, nous obligent à penser "l'Habiter" et "le Bâtir" dans leur fondement. Qu'est-ce donc qui fonde Bâtir et Habiter ?

Parce qu'il ne s'agit pas ici de définir simplement les termes en question, mais de les appréhender dans leur fondement intrinsèque, nous ne saurions nous contenter de n'importe quelle approche. L'approche appropriée, ne le devinons-nous pas, recourt au fondement premier, à l'origine des termes. En ce sens, plus que tout autre sens, le sens étymologique apparaît le mieux indiqué. Intéressons-nous ainsi à l'étymologie du terme bâtir : *« Que veut dire maintenant bâtir ? Le mot du vieux haut allemand pour bâtir, buan, signifie habiter. Ce qui veut dire : demeurer, séjourner »*²³. Comme on le voit, il y a une relation indissociable entre "Bâtir et Habiter". En langage courant, on peut affirmer que le bâtiment ou la construction est en vue de l'habitation. « Habiter serait ainsi, dans tous

les cas, la fin qui préside à toute construction. Habiter et bâtir sont l'un à l'autre dans la relation de la fin et du moyen »²⁴. Reconnaître un tel lien de causalité ne semble cependant pas déterminer l'essentiel de l'habitation. Car nous serons toujours dans cette perspective de pensée que réfuterait Heidegger, à savoir que l'approche substantielle du Bâtir n'est pas d'ordre architecturale quoiqu'étant son prolongement. Cela nous donne alors le droit de poser à nouveau la question : Qu'est-ce que l'Habitation ?

L'habitation ne nous renvoie-t-elle pas à des êtres humains vivant ici et là dans des maisons ? Concevoir l'habitation de la sorte est loin de satisfaire, même si quelque chose de nouveau y apparaît : l'évocation de la réalité humaine comme l'être-qui-habite. Au fond, en son entente essentielle, Habiter, ce n'est pas subsister là, dans un espace donné, sans égard vis-à-vis du milieu. L'Habitation, l'avons-nous souligné au départ, est bel et bien un art de vivre. Que signifie donc cet art de vivre ajouté ou additionné à l'Habitation ? En partant du fait que l'art vise, en son essence, le Beau, n'est-il pas possible d'asserter qu'est dit Habitation, ce en référence à quoi les hommes, intégrés dans un cadre déterminé, peuvent être dits "bien-heureux" ? Dans l'Habitation, se joue alors l'humaine façon d'exister. « *L'existence de l'humanité, cela veut dire simplement : que des hommes vivent ; qu'ils vivent bien, c'est le commandement qui vient après. Ce fait ontique brut qu'ils existent comme tel devient, pour ceux à qui on n'avait pas demandé leur avis auparavant, un commandement ontologique : qu'ils doivent encore exister ultérieurement* »²⁵. En plus d'une éthique du futur, qui se joue dans l'Habitation, demeure aussi fondamentale une éthique environnementale, avec, en toile de fond, le souci de l'Être.

En ce sens, il faut affirmer ce qui suit : « *Rapport de l'homme à l'espace, l'habiter est aussi le trait fondamental selon lequel les mortels sont le mode sur lequel ils ménagent le quadrat c'est-à-dire la vérité de l'essence de l'Être* »²⁶. L'Habitation est et demeure le sens de la dimension de mesure du *Dasein*. Cela veut dire que, habitant son milieu de vie, il en vient à en être le réceptacle, l'habitable. Devenant ainsi la maison de l'Être, l'habitant essentiel qu'est l'homme a la mesure de son

espace existentiel : toutes les choses qui l'environnent, tous les étants pour lesquels il y va de son existence, sont enveloppés d'attention. Pourquoi ne pas alors reprendre la formule de Protagoras selon laquelle "l'homme est la mesure de toutes choses" en ces termes : « *L'homme, dans le rapport fondamental à l'étant, éprouvé au sens grec, est (...) mesure, pour autant que modérant à chaque fois son propre soi à l'ambiance restreinte de la non-occultation, il laisse cette modération devenir le trait fondamental de son essence* »²⁷.

En nous inscrivant dans cette vision, il est loisible d'affirmer que les contemporains sont en oubli de cette façon essentielle d'habiter la terre. Sans aucun ménagement de l'espace, sans aucune appropriation essentielle de leur cadre de vie, sans aucun souci d'embellissement, en somme, sans égard esthétique ou esth/éthique, les hommes d'aujourd'hui semblent vivoter dans leurs milieux de vie. En eux, s'est éteinte l'esthétique de l'environnement ; car, ainsi que le mentionne Nathalie Blanc, « *l'esthétique procède-t-elle d'un mode de connaissance et de transmission de ce qui est juste dans l'environnement, qui permet donc la meilleure adaptation ou reconnaissance des valeurs portées par les individus et les collectifs (...) L'esthétique de l'environnement, c'est plus exactement le lieu de la formation d'un goût qu'on puisse partager, communiquer comme le lieu de l'apprentissage d'un environnement en commun, d'une habitabilité en constante négociation* »²⁸. N'est-ce pas en effet en ce sens précis qu'il devient possible de parler d'une demeure, au sens d'un domaine où l'homme est sinon existe ? Sinon, comment comprendre que nos villes sont devenues des espaces de dépôts de tous genres, depuis les déchets toxiques aux plastiques, en passant par les ménagers ?

Lorsqu'on analyse attentivement l'esthétique environnementale, qui est aussi éthique, mieux *esth/éthique* du cadre de vie et donc, implicitement, souci permanent de l'Être en son habiter essentiel, nous saisissons une autre forme d'éthique subséquente : l'éthique du "care". Celle-ci nous enjoint de cultiver l'environnement, de le soigner sinon de l'entretenir. C'est en agissant ainsi que peut advenir l'habitation essentielle, entendue comme art de vivre, du mieux-vivre ou du mieux-être. N'est-ce pas dans cette logique que s'inscrit, selon Guerric Peré, « *le mode actuel du "Green Washing", ce matraquage par l'i-*

mage verte qui orne tous les projets de verdure et mystifie les questions environnementales »²⁹. L'art de vivre assigné à l'Habitation signifie clairement que l'homme doit être l'organisateur de son cadre de vie : plutôt que de laisser aller les choses autour de lui et tomber ainsi dans une sorte d'existence terne et morne, il a à imposer cette façon de voir autrement, par laquelle l'irréel et l'idéal, faisant leur entrée dans le réel et ce qui est, donnent du charme, de l'éclat à l'existence.

Contrairement donc à certains professionnels de l'habitat, qui tombent dans l'affairement et deviennent, par leur souci permanent de l'Avoir, insensibles à l'habitabilité, tout homme doit avoir le souci de l'Être. Un tel souci signifie attention prêtée au cadre de vie, à l'environnement. Dans sa dimension de créature la plus élevée, l'homme est appelé à avoir la dimension de mesure parfaite de son espace existentiel. Organisateur par excellence de son monde, il lui faut donner sens et valeur aux choses. C'est pourquoi, revenant à la formule de l'homme-mesure, il peut être affirmé que « *pour Protagoras, l'homme est certes "mesure de toutes choses", mais il obéit à la loi d'une sophia qui lui enjoint les strictes frontières de son règne et de son savoir* »³⁰.

Au total, comment ne pas retenir ces passages essentiels qu'offre l'analyse conceptuelle faite par Martin Heidegger et qui remonte aux étymologies d'Habiter et Bâtir : « *À l'origine, bauen veut dire habiter ; là où le mot bauen parle encore son langage d'origine, il dit en même temps jusqu'où s'étend l'être de l'habitation. Bauen, buan, bhu, beo sont en effet le même mot que notre bin (suis), dans les tournures ich bin (je suis), du bist (tu es)... Que veut dire alors ich bin ? Le vieux mot bauen, auquel se rattache bin, nous répond : "je suis", "tu es" veulent dire j'habite, tu habites. La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes sommes sur terre est (...) l'habitation* »³¹. Si la manière dont l'homme est se nomme aussi le "caractère", on voit bien le lien indissociable entre Esthétique et Éthique ; l'Habitation impliquant nécessairement un souci esthétique. Ainsi, « *ce que les philosophes et les sociologues postmodernes appellent "l'esthétisation de l'existence" – cette façon dont les valeurs esthétiques marquent notre comportement et notre socialité, colorent notre psycholo-*

gie, notre relation au monde et aux autres – s'inscrit dans ce processus »³². En conséquence, l'Habitation comme art de vivre recèle une orientation pédagogique : pour que le monde, en son universalité, soit l'expression de l'unique où le Bien et le Beau se rencontrent, il est besoin d'une éducation esthétique ou *esth/éthique*. Tout revient à saisir ce qui suit :

« L'art est un fait éminemment social. La reconnaissance éducative dont bénéficie de plus en plus l'éducation esthétique doit aussi être examinée de ce point de vue. (...) L'art, comme la valeur, est le contraire de l'indifférence et l'éducation artistique l'un des plus puissants antidotes à l'indifférence qui guette l'homme moderne. L'art n'éduque pas aux valeurs, s'il faut entendre par là une sorte de transmission des valeurs : il prépare chacun à la construction et à la responsabilité du sens et de la valeur ; il est tout entier processus, mouvement de valorisation. L'entreprise éducative, pleinement éducative, n'est-elle pas toujours soucieuse de l'œuvre, soucieuse de faire œuvre ? »³³

CONCLUSION

En fin de compte, l'Habitation comme art de vivre traduit une esthétique purement éthique, laquelle, sur la base du souci du Beau, devient esth-éthique. Esthétique et Éthique, cette méditation nous apprend que l'activité artistique, dans tous ses déploiements ou manifestations, doit avoir le souci de l'humain. Combien reconnaître que « *l'archétype de toutes responsabilités est celle de l'homme envers l'homme* »³⁴. L'homme devrait répondre de son prochain. L'activité artistique étant de l'homme lui-même se projetant sur la nature, il va sans dire que le milieu naturel, notre environnement doit faire partie de nos préoccupations de tous les jours, parce qu'un certain désintéressement à l'égard d'une telle préoccupation nous conduit à la crise environnementale. Il est donc grand temps que les contemporains appréhendent ce danger avec sérieux ; car de cela dépend l'avenir de tous, sinon de l'humanité tout entière. Et dans la mesure où « *un peuple qui devient conscient de ses dangers produit le génie* »³⁵, qui plus est, « *ce sont aussi les forces éthiques d'une nation qui se montrent dans leur génie* »³⁶, alors l'avenir du globe n'est-il

pas assuré, à une époque de mondialisation où la diffusion artistique, elle-même produit de création esthétique, est devenue de plus en plus croissante ?

NOTES

- ¹- HEIDEGGER (Martin).- *Lettre sur l'humanisme*, (Paris, Aubier- Montaigne, 1983), p. 145.
- ²- KANT (Emmanuel).- « Première introduction à la critique de la faculté de juger » in *Œuvres philosophiques*, Tome 2, (Paris, Gallimard, 1985), p. 978.
- ³- KANT (Emmanuel).- *Op. cit.*, p. 967.
- ⁴- *Idem*, p. 969.
- ⁵- LALANDE (André).- *Vocabulaire technique écriture de la philosophie*, (Paris, P.U.F, 2006), p. 302.
- ⁶- SOURIAU (Etienne).- *Vocabulaire d'esthétique*, (Paris, P.U.F, 2009), p. 689.
- ⁷- *Ibidem*.
- ⁸- LALANDE (André).- *Op. cit.*, p. 305.
- ⁹- POL DROIT (Roger).- *L'éthique explique à tout le monde*, (Paris, Seuil, 2009), p. 14.
- ¹⁰- BADIOU (Alain).- *L'éthique : essai sur la connaissance du mal*, (Grèce, Nous, 2003), p. 19.
- ¹¹- AUDI (Paul).- *Supériorité de l'éthique*, (Paris, Flammarion 2007), p. 331.
- ¹²- HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich).- *Esthétique, tome 2*, (Paris, LGF, 1997), p. 87.
- ¹³- HEIDEGGER (Martin).- *Remarque sur art-sculpture-espace*, (Paris, Payot & Rivages, 2009), p. 11-12.
- ¹⁴- HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich).- *Op. cit.*, p. 27.
- ¹⁵- PÉRÉ (Guerric).- « éthique et esthétique cadre de vie » in *Association lyonnaise d'éthique économique et sociale*, (Paris, 2009), p. 27.
- ¹⁶- JIMÉNEZ (Marc).- *La querelle de l'art contemporain*, (Paris, Gallimard, 2005), p. 19.
- ¹⁷- DALSUET (Anne).- *Philosophie et écologie*, (Paris, Gallimard, 2010), p. 7.
- ¹⁸- DALSUET (Anne).- *Op. cit.*, p. 12-13.
- ¹⁹- MVENG (R. P. Engelbert).- *L'art et l'artisanat africain*, (Yaoundé, Édition Clé, 1980), p. 82.
- ²⁰- JONAS (Hans).- *Le principe responsabilité*, (Paris, Cerf, 1993), p. 143.
- ²¹- MVENG (R. P. Engelbert).- *Op. cit.*, p. 26.
- ²²- HEIDEGGER (Martin).- « Bâtir, habiter, penser » in *Essais et conférence*, (Paris, Gallimard, 1958), p. 170.
- ²³- *Idem*, *Op. cit.*, p. 172.
- ²⁴- *Idem*, p. 171.
- ²⁵- JONAS (Hans).- *Op. cit.*, p. 142.
- ²⁶- HEIDEGGER (Martin).- *Remarques sur art-sculpture-espace*, (Paris, Payot & Rivages, 2009), p. 86.
- ²⁷- CASSIN (Barbara).- *L'effet sophistique*, (Paris, Gallimard, 1995), p. 113.
- ²⁸- BLANC (Nathalie).- « Éthique et esthétique de l'environnement » in *Espace temps.net*, Disponible sur : <http://www.espacetemps.net/article>, Consulté en Mai 2013.
- ²⁹- PÉRÉ (Guerric).- *Op. cit.*, p. 27.

- ³⁰- Haar (Michel).- *Heidegger et l'essence de l'homme*, (Grenoble, Jérôme Millon, 1990), p. 96.
³¹- Heidegger (Martin).- *Essais et conférence*, *Op. cit.*, p. 173.
³²- KERLAN (Alain).- *Philosophie pour l'éducation*, (Paris, ESF éditeur, 2003), p. 114.
³³- KERLAN (Alain).- *Op. cit.*, p. 115.
³⁴- JONAS (Hans).- *Principe de responsabilité*, *Op. cit.*, p.140.
³⁵- NIETZSCHE (Friedrich).- *Le livre du philosophe*, (Paris, Flammarion), 1991, p. 24.
³⁶- *Idem*, paragraphe 17, p. 39.

BIBLIOGRAPHIE

- AUDI (Paul).- *Supériorité de l'éthique*, (Paris, Flammarion, 2007).
 BADIOU (Alain).- *L'éthique : essai sur la connaissance du mal*, (Grèce, Nous, 2003).
 BLANC (Nathalie).- « Éthique et esthétique de l'environnement », in *Espace temps.net*, Disponible sur le web : <http://www.espacetemps.net/article>, (Consulté en Mai 2013).
 CASSIN (Barbara).- *L'effet sophistique*, (Paris, Gallimard, 1995).
 DALSUET (Anne).- *Philosophie et écologie*, (Paris, Gallimard, 2010).
 HAAR (Michel).- *Heidegger et l'essence de l'homme*, (Grenoble, Jérôme Millon, 1990).
 HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich).- *Esthétique*, tome 2, (Paris, LGF 1997), Traduction Charles Dénard.
 HEIDEGGER (Martin).- *Remarque sur art-sculpture-espace*, (Paris, Payot & Rivages, 2009), Traduction Didier Franck.
 HEIDEGGER (Martin).- *Lettre sur l'humanisme*, (Paris, Aubier-Montaigne, 1983), Traduction Roger Munier.
 HEIDEGGER (Martin).- « *Bâtir habiter penser* » in *Essais et conférence*, Traduction André Préau, (Paris, Gallimard, 1958).
 JIMÉNEZ (Marc).- *La querelle de l'art contemporain*, (Paris, Gallimard, 2005).
 JONAS (Hans).- *Le principe responsabilité*, Traduction Jean Greisch, (Paris, Cerf, 1993).
 KANT (Emmanuel).- « Première introduction à la critique de la faculté de juger » in *Œuvres philosophiques*, Traduction Alexandre J.-L. Delamarre, Tome 2, (Paris, Gallimard, 1985).

KERLAN (Alain).- *Philosophie pour l'éducation*, (Paris, ESF éditeur, 2003).

LALANDE (André).- *Vocabulaire technique écriture de la philosophie*, (Paris, P.U.F., 2006).

MVENG (R.P. Engelbert).- *L'art et l'artisanat Africain*, Yaoundé, Éditions Clé, 1980).

NIETZCHE (Friedrich).- *Le livre du philosophe*, Traduction Angèle Kremer-Marietti, (Paris, Flammarion, 1991).

PÉRÉ (Guerric).- « Éthique et esthétique du cadre de vie » in *Association lyonnaise d'éthique économique et sociale*, (Paris, 2009).

POL DROIT (Roger).- *L'éthique explique à tout le monde*, (Paris, Seuil, 2009).

SOURIAU (Étienne).- *Vocabulaire d'esthétique*, (Paris, P.U.F, 2009).

MATHÉMATIQUE ET MÉTAPHYSIQUE CHEZ KANT : LA MÉDIATION DU TEMPS

Raoul Yao Kpa KOUASSI

Maitre-Assistant au Département de Philosophie
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

La critique de la sensibilité dans la *Critique de la raison pure* a permis à Kant de découvrir que l'usage commun des intuitions par la mathématique et la métaphysique est conditionné par l'apport de la mathématique de la métaphysique. On passe ainsi de la mathématique à la métaphysique. Mais il faut aussi soumettre le travail de Kant à la critique en vue de montrer que l'exigence de la mathématique que prône Kant dépasse le simple cadre de la métaphysique. Dans la mesure où le temps est successif et met en présence les intuitions mathématiques et les intuitions métaphysiques, on peut en déduire que la mathématique et la métaphysique ne sont pas seulement liées par les seuls efforts de la mathématique, il y a aussi l'activité de la métaphysique.

Mots-clés

Connaissance, critique, espace, intuition, mathématique, médiation, métaphysique, objet, sensibilité, temps.

ABSTRACT

Critical sensitivity in the *Critique of Pure Reason* Kant helped to discover that the common use of intuitions in mathematics and metaphysics is conditioned by the contribution of mathematical metaphysics. We switch from mathematics to metaphysics. But we must also submit the work of Kant criticism to show that the requirement of mathematics advocated by Kant goes beyond the framework of metaphysics. Insofar as time is successive and brings together mathematical intuitions and metaphysical intuitions, we can deduce that mathematics and metaphysics are not only bound by the unaided efforts of mathematics, there is also the activity metaphysics.

Keywords

Knowledge, critical, space, intuition, mathematics, mediation, metaphysical, object, sensitivity, time.

INTRODUCTION

Le passage de la mathématique à la métaphysique se présente comme une exigence fondamentale. L'objet à connaître ne s'étudie pas chez Emmanuel Kant sans prendre en compte cette exigence. On peut aussi ajouter que Kant gardé la démarche de la métaphysique qui consistait à prendre appui sur la science. La troisième hypothèse prend appui sur la démarche même de Kant dans la *Critique de la raison pure* qui soutient que les intuitions se réduisent au temps et toute connaissance de l'objet commence par les intuitions. La connaissance de l'objet présentée par Kant dans l'« Esthétique transcendantale » au début de cette œuvre vise à critiquer le pouvoir de la sensibilité. Ainsi se demander si l'homme est capable de connaître l'objet par le biais de la sensibilité, est-ce montrer comment le temps permet à Kant d'unifier la mathématique à la métaphysique en vue de sauver à la fois les fondements métaphysiques de la mathématique et la fondation de la métaphysique elle-même ? Si cette approche est possible, peut-on postuler que « *ce qui est scientifiquement possible est métaphysiquement possible* » ?

La connaissance de l'objet dans l'« *Esthétique transcendantale* » part de l'objet lui-même, passe de là à l'espace et s'achève dans le temps. Le temps sert donc de médiation dans la découverte de l'objet. Or l'objet est à la fois valable pour la mathématique et pour la métaphysique, mais n'est pas représenté de la même manière. Comment avoir donc une meilleure représentation de l'objet ? Si tout est réduit à la mathématique, la réduction mathématique ignorerait la possibilité métaphysique et inversement. Kant a donc besoin d'un principe d'unification de la représentation, mais comme tout cela se passe au niveau de la sensibilité, en quoi une critique de la critique kantienne de la sensibilité est-elle fondatrice d'une meilleure représentation de l'objet ?

I.- LA CRITIQUE DE LA SENSIBILITÉ

Chez Kant, en partant de la mathématique, tout objet est dit X et se représente dans l'espace comme hors du sujet et dans le temps comme dans le sujet. La difficulté de la repré-

sentation dans l'espace et dans le temps est déjà pour Kant un argument pour repenser les possibilités qu'offre la sensibilité à nous permettre de mieux représenter un objet X. C'est dire que la critique de la sensibilité regarde à la fois la mathématique et la métaphysique prises séparément et voulant ainsi dans ce schéma de séparation rendre possible une représentation de l'objet. Il faut aussi ajouter que Kant n'a pas réussi à sortir du système de la science. La loi de la gravitation de Newton dépasse le simple cadre de la physique. Les relations établies entre l'objet, l'espace et le temps en gardent aussi la marque qui ramène la connaissance à l'intuition et au sujet :

« toute notre intuition n'est rien d'autre que la représentation du phénomène ; (...) les choses que nous intuitions ne sont pas elles-mêmes telles que nous les intuitions, et (...) leurs rapports ne sont pas non plus constitués en eux-mêmes comme ils nous apparaissent ; (...) si nous faisons abstraction de notre sujet ou seulement de la constitution subjective des sens en général, la manière d'être tout entière et tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient, et ne peuvent, en tant que phénomènes, exister qu'en nous et non en soi. »¹

L'objet X dépend de l'espace et du temps. Or l'espace et le temps rendent possible la loi de la gravitation universelle. La métaphysique kantienne commençant par l'objet X pour aboutir à l'espace et au temps comme le lieu de la représentation de l'objet, se donne comme une métaphysique dynamique et révolutionnaire puisqu'elle ne se réduit ni à la mathématique, ni à la métaphysique, mais vise leur unité par le biais de la critique. Ainsi les lois de la gravitation se présentent comme des lois de l'unité de l'objet, de l'espace et du temps. Mais la difficulté demeure puisque le sujet kantien occupe une place de choix ici : l'objet est hors du sujet et dans le sujet alors qu'en mathématique on fait fi du sujet.

On en déduit que Kant a du mal à dégager un concept adéquat pour séparer l'objet du sujet. La critique de la sensibilité remet en cause la démarche kantienne tant qu'elle ne réussit pas à assurer à la mathématique et à la métaphysique leur autonomie en vue de mieux connaître l'objet. Par

« objets comme hors de nous » ne coïncide pas toujours la nécessité d'être hors de nous. Kant n'a pas gardé seulement le schéma de la métaphysique moderne, mais il est aussi habité par cette métaphysique traditionnelle de laquelle il ne pouvait pas toujours sortir tant qu'il ne repense pas la critique de la sensibilité comme la nécessité d'étendre la mathématique et la métaphysique sur de nouvelles bases. En effet, en gardant les concepts de la métaphysique traditionnelle pour résoudre un problème qui regardent à la fois la mathématique et la métaphysique, il tombe dans la même difficulté de ne pas pouvoir penser ce qui est comme étant aussi ce qui n'est pas. Si pour Aristote, dont la métaphysique doit être dépassée, « quant à la ligne, c'est une quantité continue (...) le temps et le lieu relèvent aussi de cette sorte de quantité »², Kant en restant attaché à cette philosophie ne réussira pas à trouver d'autres concepts. Seulement pour sortir de son propre piège, il lui reste simplement la grande part accordée au sujet au détriment de l'objet ; d'où la nécessité de l'espace et du temps qui remettent à jour les relations entre l'externe et l'interne à la fois valables pour la mathématique et la métaphysique. L'extérieur n'est pas l'intérieur mais les deux forment deux moments d'une intuition a priori. L'intérieur est déjà débordé de l'extérieur et l'intérieur est la limite de l'extérieur ; l'extension de l'intuition est possible dans la critique de la sensibilité en vue d'étendre la connaissance de l'objet.

L'extension de l'intuition permet aussi de critiquer le pouvoir de la sensibilité. Il faut reconnaître que Kant est resté méfiant quant à reconnaître une extension illimitée à la sensibilité. En effet, les limites de la sensibilité exprimées clairement à la période critique, rejoignent celles exprimées aussi timidement avant la période critique. Kant est fasciné par l'immensité de l'espace et du temps que prône la métaphysique traditionnelle en ignorant l'infini mathématique. L'immensité de l'espace et du temps limite également le pouvoir de la sensibilité en métaphysique et fait appel à l'apport de la mathématique. Dans les textes avant la période critique, Kant insiste souvent sur les différents espaces, mais il donne la grande part au sujet au détriment de l'objet ; d'où la nécessité pour lui de saisir l'univers comme l'ensemble des différents phénomènes en l'homme. L'univers est tellement

grand, mais il habite dans le sujet. Dans la préface de l'*Histoire générale de la nature et la théorie du ciel*, on lit ceci : « *Telles sont les raisons sur lesquelles je fonde mon assurance que la partie physique de la science de l'univers peut encore espérer à l'avenir cette perfection à laquelle Newton a porté sa moitié mathématique.* »³

L'apport de la mathématique a changé l'histoire de la science. Ainsi, la métaphysique doit pouvoir intégrer dans son évolution, l'apport de la science. La critique de la sensibilité se rend possible par la critique mathématique du pouvoir intuitif de l'homme. Mais, il y a eu une confusion qui a fait que la métaphysique kantienne n'a pas réussi à étendre la critique de la sensibilité. En effet, l'espace et le temps pris pour des concepts métaphysiques ou mathématiques ne manquent pas de subir la loi de la *continuité*⁴. La loi de la continuité fonde en principe la critique de la sensibilité, mais Kant n'a pas réussi à établir la différence entre la continuité mathématique et la continuité réelle. En effet, lorsqu'il avance que « *le plus parfait de tous les mondes est, comme le plus grand de tous les nombres* »⁵. Mais dans la continuité mathématique, « *la notion de nombre fini plus grand que tout autre est une notion abstraite de la multiplicité en général, laquelle est finie, mais à laquelle toutefois on peut ajouter par la pensée, sans qu'elle cesse d'être finie* »⁶. Ainsi dans la continuité mathématique, le possible s'installe au cœur du fini pour le rendre infini par accroissement constant.

Kant n'a pas fait cette distinction essentielle, il a laissé en chemin la critique de la sensibilité et n'a pas pu montrer que l'infini métaphysique qui se distingue de l'infini mathématique, offre à la fois à la métaphysique et à la mathématique deux possibilités d'extension essentielles. La métaphysique tombera dans le jeu d'une confusion évitable depuis Kant. À cela s'ajoute un autre problème non pas lié à la métaphysique, mais à l'évolution de la mathématique au début du 20^{ème} siècle si nous nous appuyons sur la théorie des ensembles de Georg Cantor. En effet, dans la notion de monde chez Kant, il faut voir avec Cantor, la notion d'ensemble. Selon Jean-Michel Salanskis, « *de manière kantienne, il est naturel de réinterpréter le travail de Cantor comme le dégagement*

d'un niveau d'intuition pure inédit, celui de l'intuition du cadre ensembliste comme tel »⁷. La critique de la sensibilité dépasse donc le champ de la métaphysique qui intéressait Kant.

Le dépassement du champ de la métaphysique remet à jour *l'ontologie*⁸ qui ne se coupe pas de la mathématique. Mais rien n'est encore résolu. Pour Michel Meyer, « *la métaphysique se déclare impossible dès lors qu'elle s'exprime en référence à l'ontologie, celle-ci se centrant à l'idéal de la nécessité qu'elle ne parvient pas à se prouver nécessaire.* »⁹ La critique de la sensibilité se présente alors chez Kant comme la possibilité d prendre en compte les limites de la mathématique, de la métaphysique et du sujet. Toutefois, le chemin tracé par Kant indique que pour la connaissance métaphysique de l'objet, « *les mathématiques sont un passage obligé et essentiel.* »¹⁰

La métaphysique kantienne a présenté l'espace et le temps en soi comme insaisissables ; d'où la nécessité d'une approche mathématique. La métaphysique kantienne par la critique de la sensibilité a eu l'intuition du recours à la mathématique, mais le moment de l'affirmation n'était pas encore venu même après Kant en métaphysique. Finalement la démarche kantienne se présente alors comme dominée par la médiation du temps pour unifier la mathématique et la métaphysique. On peut en déduire que la *Critique de la raison pure* n'a pas réussi totalement la critique de la sensibilité puisque l'unité entre l'espace et le temps suivant les modes du temps ne permet pas à Kant de faire abstraction de la mathématique. L'espace le conduit à la fondation de la géométrie alors que le temps le conduit à l'arithmétique. Finalement la critique de la sensibilité tombe dans le jeu de l'hypothèse de l'espace-temps que Kant remet encore à jour dans ses derniers travaux.

La *Critique de la raison pure* ne réussit pas à déduire clairement la synthèse espace-temps. La difficulté à fonder l'espace-temps pourrait aussi traduire la difficulté à pouvoir mettre en péril la médiation du temps traverse aussi la majeure partie de la *Critique de la raison pure*. On pourrait émettre une autre hypothèse : la difficulté liée à l'union de l'espace et du temps dans l'espace-temps est aussi liée à l'absence de l'appareillage mathématique et à la domination de la physique classique mise en place par Newton depuis 1666.

La conception scientifique de l'espace-temps donne plus l'avantage à l'espace à travers l'espace à n dimensions là où Kant accordait plus d'importance au temps. Kant fonde la critique de la sensibilité par la fondation de la mathématique sans réussir à montrer en même temps que l'espace-temps appelle la mathématique.

L'analyse de Martin Gardner montre que Kant a été mal lu puisqu'un auteur ne se comprend pas seulement à partir d'une partie de ses œuvres. Selon Gardner, « *Emmanuel Kant (...) fut le premier grand penseur à trouver une signification philosophique profonde aux images vues dans un miroir.* »¹¹ La signification des images dans le miroir constitue une grande avancée pour la science et Gardner poursuit en soutenant que Kant a anticipé l'hypothèse de la géométrie de l'espace à « *n dimensions* »¹² depuis son premier article sur les « *Pensées sur la véritable estimation des forces vives* » (1747)¹³. En sauvant la face de Kant, Gardner montre que la métaphysique aurait connu un meilleur avenir si toute l'œuvre kantienne avait été ici considérée. De plus pour l'avoir ignorée, la métaphysique kantienne a été taxée de tout. Or il aurait fallu comprendre que les bouleversements qu'entraîne cette hypothèse de Kant, sont importants. Mais le moment n'était pas encore venu pour comprendre que le bon sens, la lumière naturelle cartésienne qui conditionne les symétries dans les miroirs, se détermine là aussi. L'exigence de la mathématique a dominé les travaux postkantien.

II.- L'EXIGENCE DE LA MATHÉMATIQUE

La critique de la sensibilité oriente l'« *Esthétique transcendantale* » vers la mathématique. Ainsi l'intuition se trouve alors orientée par la mathématique alors que Kant veut faire une étude à la fois métaphysique et transcendantale de l'intuition. Comme l'espace est compris dans le temps, c'est finalement le temps qui est orienté vers la mathématique. On peut postuler que la mathématique est le moteur de l'orientation de l'intuition. L'étude de l'« *Esthétique transcendantale* » dans la *Critique de la raison pure*, se termine par des remarques générales. Ici Kant décide de s'expliquer de clarifier « *la constitution de la connaissance sensible en général, afin de*

prévenir toute fausse interprétation à ce sujet. »¹⁴ L'espace est réduit au temps et l'intuition est réduite à la représentation et se distingue ainsi de la sensation.

Kant a trouvé nécessaire de ne pas omettre le temps afin de mieux présenter l'exigence de la mathématique. En effet, il faut modifier les relations entre la mathématique et la métaphysique suivant l'ordre du temps qui permet de modifier aussi le schéma naturel de la sensibilité avec les phénomènes. La médiation du temps modifie notre manière de percevoir grâce à l'intuition mathématique. Ainsi, percevoir suivant la mathématique revient à rapporter la représentation mathématique au temps successif. Le temps modifie l'intuition mathématique et le sujet a une place dans le processus de la connaissance.

La médiation du temps modifie aussi la sensibilité. L'intuition métaphysique est modifiée par la médiation du temps. Mais ici, l'intuition métaphysique ne trouve la médiation du temps qu'après la médiation du temps relativement à l'intuition mathématique. La médiation du temps relativement à l'intuition métaphysique est aussi ce que Kant appelle « l'idéalité transcendante du temps »¹⁵ qui se distingue de « l'idéalité transcendante »¹⁶ de l'espace. L'idéalité transcendante de l'espace dépend « de la condition de la possibilité de toute expérience »¹⁷. Cette condition fait de l'espace la condition des objets externes ; d'où la difficulté à servir de médiation entre le sujet et l'intuition. Les objets sont certes extérieurs au sujet, mais il faut la médiation du temps pour que la sensibilité soit possible. Ainsi la condition subjective de nos sens relativement à toutes les intuitions, est une condition subjective qui traduit la nécessité de l'intuition métaphysique. Mais l'intuition métaphysique n'est pas immédiate, elle vient après l'intuition mathématique. Ainsi, il faut nécessairement la modification temporelle du temps pour que la métaphysique soit possible. Il faut nécessairement la mathématique pour que la métaphysique soit possible. On peut en déduire que l'exigence mathématique est rendue manifeste dans la découverte « de la constitution subjective des sens en général »¹⁸ grâce au temps.

La médiation du temps relativement aux intuitions est à la fois mathématique et métaphysique. Le temps est posé com-

me une « *réalité empirique* »¹⁹ qui est la « *condition de toutes nos expériences. Seule la réalité absolue ne peut lui être accordée* »²⁰. La médiation du temps ne renferme pas les choses en soi, mais simplement la possibilité de les percevoir. La médiation du temps sépare l'intuition mathématique de l'intuition métaphysique et montre qu'il faut commencer par la mathématique pour arriver à la métaphysique. On pourrait en déduire avec Kant que les découvertes de la mathématique modifient celles de la métaphysique. Ainsi, ce qui est scientifiquement possible est métaphysiquement possible puisque la fondation de la condition subjective de la connaissance en métaphysique dépend aussi de l'exigence mathématique.

La démarche kantienne garde dans ce cas les marques de la science de l'époque, celle pour qui « *la science mathématique de la nature était depuis longtemps déjà reconnue comme la seule science authentique de la nature en général* »²¹. Toutefois le génie de Kant le conduit plus loin. Kant découvre que la fondation de la mathématique fait nécessairement appel au sujet. Au fond l'exigence de la mathématique ne conduit pas à la mise entre parenthèses de la métaphysique comme c'était le cas. Kant a compris que la critique de la sensibilité par la médiation du temps unifie la mathématique et la métaphysique. Le sujet se présente aussi comme un a priori au même titre que les intuitions.

La force accordée au temps dans le système kantien prend appui sur la nécessité de fonder l'arithmétique à partir du temps. Ainsi la science du nombre traversant aussi la géométrie, la médiation du temps devient primordiale pour Kant dans la fondation de la mathématique. On peut dire que par le biais du temps, Kant avait offert un nouvel avenir à la mathématique. Les travaux de Kant ont renforcé l'exigence de la mathématique. On comprend alors l'influence de Kant sur l'avenir des mathématiques. La médiation du temps kantien étend l'intuition au sujet. L'extension de l'intuition fonde la subjectivité de la fondation de la connaissance mathématique. Il faut entendre par là l'antériorité subjective que rend possible la médiation du temps. L'intuition renvoyée à son origine ne nous conduit pas aux phénomènes extérieurs, mais au sujet lui-même comme le lieu temporel à partir duquel la mathématique est possible. Selon Michel Combès, la

médiation du temps kantien intervient dans l'intuitionnisme de Brouwer. « *Si l'on veut remonter à l'origine de l'intuition que l'on a des nombres, il faut revenir à l'intuition que l'on a du temps. Ici Brouwer se rattache explicitement à Kant.* »²²

L'exigence de la mathématique dans la démarche kantienne est géniale puisqu'elle s'inscrit dans la logique de la science. Kant est séduit par la logique qu'il tente aussi de dépasser. Par logique nous convenons avec Robert Blanché que la force d'une science est liée à « *l'appareil logique* »²³ qui la soutient. L'appareil logique a évolué. Mais l'histoire de la science a heurté parfois des obstacles qui ont conduit à remplacer l'appareil logique *catégorique* par un appareil logique *hypothétique*²⁴. Selon Blanché, sur ce point, l'œuvre de Kant conduit à « *la « synthèse a priori »* »²⁵, mais il fallait attendre « *la constitution et le développement de la méthode axiomatique* »²⁶ grâce aux travaux de Georg Cantor par la théorie des ensembles qui « *avait fini par apparaître, aux environs de 1900, comme la base l'édifice mathématique.* »²⁷ Cette base indiquait qu'il fallait nécessairement sortir de la confusion mise en place depuis très longtemps dans l'usage de l'intuition et de la logique. Au fond la logique séparée de l'intuition est l'œuvre créatrice de l'axiomatique que l'effort de distinction avait manqué de connaître. La préparation de l'axiomatique chez Kant se fait alors par la médiation du temps.

Avec l'évolution actuelle des mathématiques, on peut avancer que Kant a insisté sur la médiation du temps, mais il n'en a pas tiré toutes les conséquences dans la fondation des relations entre l'objet, l'espace et le temps. En effet, en présentant le nombre comme le parcours du temps et en présentant le temps comme quelque chose d'inconnu, il avait ouvert les voies d'un formalisme dont sa philosophie refuse d'assumer les conséquences. Ce refus ne permet pas de saisir l'unité des nombres comme une médiation à partir de laquelle est possible toute unité numérique. Il faut entendre par là la nécessité de construire les nombres à partir du temps sans partir des intuitions spatiales. Dans ce cas le nombre est extensible et les relations entre l'objet, l'espace et le temps sont extensibles comme la médiation même du temps. Partons de cette hypothèse de Bouleau :

« Soit à étudier les propriétés de divisibilité du nombre 21. Si l'on considère comme corps de base, le corps K de nombres rationnels, 21 n'est décomposable que d'une seule façon en produits de facteurs premiers : $21=3.7$. Si

l'on considère comme base, le corps $K^{\sqrt{-5}}$ obtenu avec

l'adjonction de $\sqrt{-5}$ au corps K en des nombres rationnels, on obtient deux décompositions différentes de 21 en produits de facteurs premiers $21=3.7$ et $21=(1+2\sqrt{-5})(1-2\sqrt{-5})$. Les propriétés du nombre 21 ne sont pas données avec la simple construction de ce nombre ; on peut les étudier qu'au sein du corps où le nombre est plongé »²⁸.

L'extension des nombres par la médiation du temps fait tourner la mathématique autour du sujet kantien, alors que le formalisme doit en sortir à moins de soutenir que le formalisme de Brouwer rencontre des difficultés au même titre que les autres fondements de la mathématique. Seulement le formalisme semble faire revenir la « métamathématique » parce que « quand il s'agit des langages, le point de vue de l'infini actuel est absolument intenable et c'est pourquoi personne ne le défend. Pourtant, la raison qui milite en sa faveur quand il s'agit de nombres réels, à savoir la nécessité de parler de tous, vaut aussi pour les langages : ne serait-ce que lorsqu'on prétend les répartir tous en une hiérarchie. »²⁹ Les efforts à résoudre ce problème sont importants. D'ailleurs Michel Combes a compris qu'il y a encore une crise du fondement des mathématiques tant qu'on veut remplacer « entièrement celles-ci par un système plus facile à maîtriser. »³⁰

La médiation du temps fait le saut en l'absence des objets. Cela donne ainsi de la consistance au formalisme mathématique. Le sens des objets est mis de côté au profit de la simple forme des symboles rendue possible grâce à la médiation du temps. Au lieu que tout tourne autour de l'intuition, une autre porte est ouverte en direction de la forme des symboles non pas qu'ils sont dépourvus de sens, mais ce n'est pas le sens qui est déterminant ici. Le sens change aussi avec l'ex-

tension de l'espace qui nous fait passer de la géométrie euclidienne aux géométries non euclidiennes. « *"Le sens n'a pas d'importance" On peut définir le formalisme comme une philosophie dans laquelle le sens attribué aux symboles, aux termes et aux formules n'a pas d'importance et peut être choisi en fonction des considérations extérieures aux mathématiques.* »³¹ Selon Nicolas Bouleau, la force du formalisme s'est accrue avec l'avènement des géométries non euclidiennes. Comme ces géométries apparurent bien après Kant, il lui était par exemple difficile de fonder les jugements synthétiques comme il l'a fait.

Le formalisme fait son chemin. Bouleau montre que Carnap se démarque de Kant sans le réussir efficacement à partir de 1966. Il a fallu l'apport de certains penseurs comme Wittgenstein pour ressusciter le formalisme mis en place depuis Russell. Toutefois si l'on doit être d'accord avec Albert Lautman dans les éclairages qu'il apporte dans les rapports entre existence et essence, on peut dire que le formalisme prend un sens nouveau. Ainsi « *un objet mathématique, est non pas par le procédé de construction qui l'engendre, ni par les propriétés internes qui le composent, mais par le cadre structurel dans lequel il s'insère.* »³² Le formalisme remet en cause la réduction kantienne de la mathématique à la construction. En effet, la construction prenait pour point d'appui l'espace. Or l'espace médiatisé par le temps se laisse dépasser par le temps. Ainsi, on ne peut plus se fier à l'espace seul pour fonder la mathématique. De plus, avec l'extension des propriétés des nombres, il est possible de sortir de la réduction kantienne de la mathématique.

L'exigence de la mathématique sort du sujet par le formalisme, mais dans la mesure où le formalisme n'échappe pas à la métamathématique, la métaphysique refait surface par la primauté du sujet. Est-ce à dire que la mathématique ne peut se fonder définitivement sans faire appel à la métaphysique ? Dans l'Appendice aux *Prolégomènes*, Kant insiste sur la particularité de la métaphysique : « *c'est un avantage qu'aucune autre science n'a ni ne peut avoir, parce qu'aucune ne concerne une faculté de connaissance si complètement isolée, si indépendante des autres et si pure de tout mélange avec elles.* »³³ Est-ce

là une sentence qui doit encore nous amener à soutenir que ce qui est scientifiquement possible est métaphysiquement possible ? C'est comme si dans la médiation du temps que dévoile la métaphysique, Kant a laissé un héritage non encore exploité. Il faut encore retourner à la métaphysique. Dans ce cas, il convient encore de dire avec Fernando Zalamea que pour Albert Lautman, « *la contamination physique et métaphysique est indispensable pour la créativité mathématique.* »³⁴ Le retour à la métaphysique s'impose et c'est comme si la médiation du temps revient à la surface, à la différence cette fois-ci qu'elle est nécessaire pour étendre la mathématique non pas à partir du sujet seul, mais aussi à partir des signes et symboles dépouillés de toute dimension anthropomorphique.

La connaissance kantienne de l'objet X est finalement réduite à la connaissance des phénomènes sans atteindre la connaissance en soi. On en déduit alors que l'objet X initial à connaître se présente comme une intuition *a priori* pour la mathématique, une intuition *empirique* en dehors de la mathématique et une connaissance *transcendantale* du sujet pour la métaphysique. L'intuition revalorise à la fois la mathématique et la métaphysique en insistant sur la forme des phénomènes et sur la possibilité de la déterminer à partir du sujet. La connaissance transcendantale valorise le champ de la métaphysique en distinguant à la fois le champ de la sensation (empirique) du champ de la mathématique. Ces deux champs ne font pas partie de la métaphysique et la mathématique se trouve aussi limitée par ce qui est métaphysique et ce qui est empirique. Ce qui est empirique est limité par la mathématique et la métaphysique. Ces trois champs (mathématique, empirique et métaphysique) indiquent que notre rapport à un objet intuitionné X est pluriel. Suivant la chose en soi, l'objet X est une sensation, suivant la mathématique, l'objet X est une intuition et suivant la métaphysique, l'objet X est intuition du sujet. Ainsi par la médiation du temps, Kant a permis de comprendre que tout objet ne réduit pas à la première représentation mise en place par la mathématique. De plus, l'unité de la mathématique et de la métaphysique est incontournable.

CONCLUSION

Déterminer le lien entre la mathématique et métaphysique chez Kant : la médiation du temps nous a permis de partir de la critique de la sensibilité en vue d'insister sur l'exigence de la mathématique. La critique de la sensibilité s'est approprié le projet kantien de la critique de la sensibilité élaborée dans la *Critique de la raison pure*. La démarche kantienne a consisté à établir des liens entre l'objet X à connaître et la sensibilité par le biais des intuitions réduites au temps. Cette démarche ne paraît pas suffisante pour découvrir toutes les possibilités qu'offre le temps à la mathématique et à la métaphysique ; ce qui a nécessité une critique de la critique kantienne de la sensibilité. La seconde critique nous a permis de montrer que la critique kantienne de la sensibilité en réduisant les intuitions spatio-temporelles au temps, tombe dans le jeu de l'hypothèse de l'espace-temps que Kant est obligé de considérer maladroitement sous la couverture du temps. La seconde critique a aussi montré qu'il était impossible d'aboutir à l'espace-temps en métaphysique parce que la mathématique sur laquelle il s'appuie n'avait pas encore les outils nécessaires d'une telle entreprise. Et comme le projet de Kant est de partir de la mathématique pour faire de la métaphysique une science, il faut nécessairement une nouvelle approche de la mathématique.

La deuxième partie de cette étude nous a permis d'insister sur l'exigence de la mathématique. Le temps kantien a été encore au centre de nos recherches. La relation entre le temps et la mathématique a montré que le temps est orienté vers la mathématique. Le génie kantien lui a permis de découvrir que par le temps modifie notre manière de percevoir l'objet est modifié. Kant a permis ainsi de comprendre que pendant que l'intuition mathématique de l'objet X s'améliore, s'améliore aussi notre approche du sujet, l'homme. Ainsi le temps sert de médiation entre la mathématique et la métaphysique en ce que l'intuition mathématique ne modifie pas seulement l'objet X, mais aussi le pouvoir subjectif de la représentation de l'objet X même en son absence. Ainsi on peut soutenir à partir de la critique de la critique de la sensibilité que la mathématique n'intuitionne pas l'objet X sans l'intuition métaphysique. Ainsi l'hypothèse de départ « *ce qui est*

scientifiquement possible est métaphysiquement possible » peut s'illustrer avec des exemples mis en place par le formalisme mathématique.

NOTES

- ¹- KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, trad. Alexandre J.-L. DELAMARRE et François MARTY, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I, p. 801.
- ²- ARISTOTE.- *Organon*, trad. Jules TRICOT, (Paris, Vrin, 1977), p. 21.
- ³- KANT (Emmanuel).- *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* in *Œuvres philosophiques* trad. François MARTY, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I, p. 48.
- ⁴- KANT (Emmanuel).- *Essai de quelques considérations sur l'optimisme* in *Œuvres philosophiques* trad. Bernard LORTHOLARY, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I, p. 171.
- ⁵- KANT (Emmanuel).- *Essai de quelques considérations sur l'optimisme* in *Œuvres philosophiques*, *Op. cit.*, p. 170-171.
- ⁶- KANT (Emmanuel).- *Essai de quelques considérations sur l'optimisme* in *Œuvres philosophiques*, *Op. cit.*, p. 171.
- ⁷- SALANSKIS (Jean-Michel).- « La salutaire in-objectivité des mathématiques chez Kant » in *Kant face aux mathématiques modernes*, (Paris, Vrin, 2009), p. 108.
- ⁸- LAURIA (Philippe).- *Cantor et le transfini : mathématique et ontologie*, (Paris, L'Harmattan, 2004), p. 14.
- ⁹- MEYER (Michel).- *Pour une histoire de l'ontologie*, (Paris, P. U. F., 1999), p. 51.
- ¹⁰- PHILIPPE (Marie-Dominique).- *Retour à la source Pour une philosophie sapientiale*, (Paris, Fayard, 2005), Tome I. p. 152.
- ¹¹- GARDNER (Martin).- *L'univers ambidextre Les symétries de la nature*, (Paris, Seuil, 1985), p. 174.
- ¹²- GARDNER (Martin).- *Idem*, p. 176.
- ¹³- GARDNER (Martin).- *Ibidem*.
- ¹⁴- KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, *Op. cit.*, p. 801.
- ¹⁵- *Idem*, p. 796.
- ¹⁶- *Idem*, p. 790.
- ¹⁷- *Ibidem*.
- ¹⁸- KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, *Op. cit.*, p. 801.
- ¹⁹- *Idem*, p. 798.
- ²⁰- *Ibidem*.
- ²¹- HUSSERL (Edmund).- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard GRANEL, (Paris, Gallimard, 1962), p. 468.
- ²²- COMBÈS (Michel).- *Fondements des mathématiques*, (Paris, P. U. F., 1971), p. 47.

- ²³- BLANCHÉ (Robert).- *L'axiomatique*, (Paris, P. U. F., 1955), p. 10.
- ²⁴- BLANCHÉ (Robert).- *Idem*, p. 59.
- ²⁵- BLANCHÉ (Robert).- *Idem*, p. 98.
- ²⁶- BLANCHÉ (Robert).- *Idem*, p. 92.
- ²⁷- BLANCHÉ (Robert).- *Idem*.
- ²⁸- BOULEAU (Nicolas).- *Philosophie des mathématiques et de la modélisation : Du chercheur à l'ingénieur*, (Paris, L'Harmattan, 1999), p. 126.
- ²⁹- COMBÈS (Michel).- *Fondements des mathématiques*, (Paris, P. U. F., 1971), p. 81. (105 p.)
- ³⁰- COMBÈS (Michel).- *Idem*, p. 79.
- ³¹- BOULEAU (Nicolas).- *Idem*, p. 47.
- ³²- BOULEAU (Nicolas).- *Idem*, p. 126.
- ³³- KANT (Emmanuel).- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* in *Œuvres philosophiques*, trad. Jacques RIVELAYGUE, (Paris, Gallimard, 1985), Tome II, p. 171.
- ³⁴- LAUTMAN (Albert).- *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, (Paris, Vrin, 2006), p. 24.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE.- *Organon*, trad. Jules TRICOT, (Paris, Vrin, 1977).
- BLANCHÉ (Robert).- *L'axiomatique*, (Paris, P. U. F., 1955).
- BOULEAU (Nicolas).- *Philosophie des mathématiques et de la modélisation : Du chercheur à l'ingénieur*, (Paris, L'Harmattan, 1999).
- COMBÈS (Michel).- *Fondements des mathématiques*, (Paris, P. U. F., 1971).
- GARDNER (Martin).- *L'univers ambidextre Les symétries de la nature*, (Paris, Seuil, 1985).
- HUSSERL (Edmund).- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard GRANEL, (Paris, Gallimard, 1962).
- KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, trad. Alexandre J.-L. DELAMARRE et François MARTY, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I.
- KANT (Emmanuel).- *Essai de quelques considérations sur l'optimisme* in *Œuvres philosophiques* trad. Bernard LORTHOLARY, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I.
- KANT (Emmanuel).- *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* in *Œuvres philosophiques* trad. François MARTY, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I.

KANT (Emmanuel).- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* in *Œuvres philosophiques*, trad. Jacques RIVELAYGUE, (Paris, Gallimard, 1985), Tome II.

LAURIA (Philippe).- *Cantor et le transfini : mathématique et ontologie*, (Paris, L'Harmattan, 2004).

LAUTMAN (Albert).- *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, (Paris, Vrin, 2006).

MEYER (Michel).- *Pour une histoire de l'ontologie*, (Paris, P. U. F., 1999).

PHILIPPE (Marie-Dominique).- *Retour à la source Pour une philosophie sapientiale*, (Paris, Fayard, 2005), Tome I.

SALANSKIS (Jean-Michel).- « La salutaire in-objectivité des mathématiques chez Kant » in *Kant face aux mathématiques modernes*, (Paris, Vrin, 2009).

LA QUESTION HEIDEGGÉRIENNE DE L'OUBLI DE L'ÊTRE CHEZ DESCARTES, KANT ET NIETZSCHE

Yoboua Jacques ATTOUMBRE

Doctorant en Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

La métaphysique pose la question de l'être de l'étant, telle qu'elle était posée par Parménide, « *Qu'est-ce que l'être ?* » Mais, l'histoire de la métaphysique, depuis que l'on s'interroge sur l'être, n'est que l'histoire de l'oubli de la question de l'être. La question de l'être est tombée dans l'oubli, et l'on a oublié cet oubli même. Ainsi, l'être demeure-t-il manquant dans la métaphysique moderne telle qu'elle se déploie de Descartes à Nietzsche. Or, l'être est l'horizon d'intelligibilité de toute expérience humaine, en tant qu'expérience métaphysique. Si la métaphysique se laisse déconstruire, au sens heideggérien, c'est-à-dire rapportée aux épreuves oubliées de l'être, elle ne se laisse pas pour autant effacer. Bien au contraire, la *déconstruction* inaugure une épreuve d'un nouveau genre, tout aussi déchirante que l'expérience originelle de l'être, celle de l'appropriation de la métaphysique.

Mots-clés

Abandon, Être, Métaphysique, Modernité, Nihilisme, Objectivisme, Oubli, Subjectivisme.

ABSTRACT

Metaphysics raises the question of the being of beings, as it was raised by Parmenides, "What is being?" But the history of metaphysics, since it asked about being, is the history of forgetting the question of being. The question of being dropped into oblivion, and it was forgotten that even oblivion. So being remains missing in modern metaphysics as it unfolds from Descartes to Nietzsche. But being is the horizon of intelligibility of human experience as metaphysical experience. If metaphysics lets its deconstructing, in Heideggerian sense, that is to say, reported to being forgotten events, it does not let fade for all that. Rather, deconstruction opens a test of a new kind, just as heartbreaking as the original experience of being the ownership of metaphysics.

Keywords

Abandonment, Being, Metaphysics, Modernity, Nihilism, Objectivism, Forgetting, Subjectivism.

INTRODUCTION

Au cœur de la philosophie, nous avons la métaphysique comme « *philosophie première* » et l'ontologie comme « métaphysique générale » constituant une recherche de l'Absolu qui tente de conjindre systématiquement les exigences contraires, mais complémentaires, de la science et de la religion, en une synthèse spéculative onto-théologique. Cette approche onto-théologique de la métaphysique, comme bien d'autres, tombe malheureusement dans le piège de la confusion indifférenciante Être-Étant. Cette indifférenciation traverse toute l'histoire de la métaphysique, de l'Antiquité présocratique à nos jours. Dans cet exposé, nous centrons notre méditation sur la période moderne. « *Les Temps Modernes désignent la configuration historique se caractérisant par la détermination de l'être de l'étant comme subjectivité et recoupant l'époque qui va de Descartes à Nietzsche* »¹. Ils marquent une grande étape de questionnement, avec l'apogée de la science techniciste, en tant que contemporanéité de la métaphysique et du nihilisme lié au subjectivisme. Cette période est l'ère de l'absolue absence de sens, l'époque de la détresse de l'absence de détresse, en ce sens que l'homme est « sans douleur » face à l'absence de ce qui donne sens à sa propre existence et à sa propre essence (c'est l'ère de l'errance loin de l'être). Il y a eu une évanescence progressive de l'être des présocratiques jusqu'à Nietzsche et même au-delà.

La distinction est faite chez Heidegger de trois périodes ou époques fondamentales au sein de l'histoire de la métaphysique, en tant qu'histoire de l'oubli de l'être. Nous avons les Grecs (Platon et Aristote), puis les Romains et le Moyen Âge, et enfin l'époque moderne (Descartes, Kant et Nietzsche essentiellement). À chacune de ces époques correspond un mode particulier d'occultation de l'être et est véhiculé un concept de vérité. Du reste, ces époques ne s'enchaînent pas les unes aux autres à la manière hégélienne mais forment, comme le dit Heidegger lui-même, « *une suite libre* »² tout en constituant paradoxalement la consolidation de la pensée oublieuse de l'être. De l'être, il n'en est rien, pour ce que toute l'histoire de la métaphysique n'a été que le lieu d'une recherche de l'étant et non de l'Être de l'étant, et en définitive l'histoire d'une réduction totale au sujet. En d'autres termes, de

Descartes à Nietzsche, pour ce qui nous préoccupe, l'homme devient le centre et le fondement de tout l'étant, opération consommant ainsi l'oubli de l'être par l'élimination complète de la différence (ontologique) entre l'être et l'étant.

Dès lors, en quoi l'Être demeure-t-il manquant dans la métaphysique moderne ? Si le souci pour la compréhension du sens de l'être va de pair avec la quête de la vérité, en quoi l'essence moderne de la vérité voile-t-elle la manifestation de l'être en soi ? Si l'époque moderne se dit bien réduction rationaliste au sujet objectivant, comment le subjectivisme, l'objectivisme et le nihilisme coïncident-ils ?

I.- DESCARTES ET LE PROBLÈME DE L'ÊTRE

A.- L'essence moderne de la vérité

L'époque moderne, qui commence avec Descartes, repose sur la détermination de l'essence de la vérité comme certitude. Heidegger dira, à ce propos, que « *la métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes* »³. Cette détermination essentielle de la vérité apparaît en pleine lumière quand Descartes lui-même l'affirme en ces termes : « *Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies* »⁴.

Au concept traditionnel de vérité selon lequel la vérité est l'*adaequatio intellectus et rei*, l'adéquation ou la conformité de la pensée et de la chose se substitue le concept de vérité en tant que certitude. Ainsi, « *le début métaphysique des temps nouveaux est un changement du foyer de déploiement de la vérité, changement dont le fond reste en retrait. La vérité devient certitude* »⁵.

La philosophie scolastique n'aboutit qu'au « *vraisemblable* », au probable et non au certain et au vrai. Ne pouvant espérer y « rencontrer mieux que les autres », Descartes épris de certitude, devra donc chercher ailleurs, faire totalement table rase d'une telle philosophie. Là où l'on « dispute », il n'y a pas vraiment de certitude, car il n'y a pas d'indubitable évidence ration-

nelle qui mettrait tout le monde d'accord. Il est clair que, toutes les fois que les hommes sont d'un avis contraire sur la même chose, à coup sûr, l'un ou l'autre se trompe, bien plus, aucun d'eux ne semble posséder la science ; puisque si les raisons de l'un étaient certaines et évidentes, il pourrait les exposer à l'autre de telle manière qu'il finirait par le convaincre également. Ainsi, le seul critère valable de la vérité, c'est l'évidence.

En effet, selon Descartes, l'évidence se caractérise par la clarté et la distinction. Une idée évidente est une idée certaine dont on ne peut douter et qui s'impose sans restriction à l'esprit. Les idées évidentes sont celles qui sont saisies distinctement et sans confusion par la pensée telles que les idées mathématiques, car dit-il : « *Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons* »⁶. Parce que la méthode mathématique est si rigoureuse, le modèle mathématique est élevé en modèle absolu de vérité. D'où « *ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet, dont ils ne puissent avoir une certitude égale à celle des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie* »⁷. Descartes a le souci de fonder une science universelle, en étendant la certitude mathématique à l'ensemble du savoir. C'est l'affirmation du mathématisme, en ce sens que tout ce que l'on peut connaître vraiment doit être conçu sur le modèle de la connaissance mathématique et de son enchaînement déductif :

« *Parce que maintenant le mathématique s'érige lui-même comme principe de tout savoir, il faut nécessairement que tout savoir jusqu'ici admis soit mis en question, peu importe qu'il soit soutenable ou non. Ce n'est pas parce qu'il est sceptique que Descartes doute, mais il doit devenir douteur parce qu'il pose le mathématique comme fondement absolu et cherche pour tout savoir un support conforme au mathématique. (...) C'est seulement là où la pensée se pense elle-même qu'elle est absolument mathématique, c'est-à-dire prise en connaissance de ce que nous possédons déjà* »⁸.

Au fond, quelle est la nature du raisonnement mathématique? Les mathématiques représentent l'ensemble des sciences hypothético-déductives ayant pour objet les nombres, les

figures géométriques, les structures algébriques et topologiques, les fonctions, le calcul intégral et le calcul des probabilités. Elles se distinguent des sciences naturelles par le fait que leurs objets sont a priori, c'est-à-dire indépendants de l'expérience sensible. Parce que conformes à la norme logique suprême (le respect du principe de non-contradiction), c'est la logique qui guide donc le raisonnement mathématique. Toutes les propositions qu'énoncent les mathématiques peuvent se tirer les unes des autres par les règles de la logique formelle. C'est dire que la vérité, en mathématique, est formelle, par l'accord de l'esprit avec ses propres conventions. Dès lors, quelle essence véritative la certitude requiert-elle ?

La certitude que Descartes se propose de trouver est une certitude absolue. À ce propos, dira Guénancia : « *La recherche de la vérité est donc inséparable de la recherche de la certitude. Davantage même : le vrai, c'est le certain, ce dont on ne peut pas douter* »⁹. Cette certitude est analogue à celle des démonstrations mathématiques qui nous font voir avec évidence que la chose ne saurait être autrement que nous la jugeons et qui ne donne pas prise au scepticisme. C'est la raison pour laquelle :

« *La vérité, dans l'intervalle changé en signe distinctif de l'intellectus, parvient à son essence définitive qui est nommée certitude. (...) La certitude ne vaut pas seulement ici en tant que supplément donné à la connaissance, en ce sens qu'elle effectue l'appropriation et la possession du savoir. La certitude est bien plutôt, en tant que la conscience, consciente d'elle-même, de ce qui est su, le mode de la connaissance servant de règle, c'est-à-dire de la "vérité"* »¹⁰.

C'est justement la transformation de la vérité en certitude qui met en marche le mouvement conduisant à la thèse moderne de la subjectivité.

B.- Le subjectivisme moderne

En mettant en question tout l'héritage de la tradition, Descartes s'engage à la recherche d'un *fundamentum inconcussum*, à partir duquel il pourra déduire les vérités du savoir humain : « *L'exigence de la certitude vise à un fundamentum absolutum et inconcussum, soit à une substructure qui ne dé-*

*pende plus du rapport à une autre substructure, mais qui, à l'avance dégagée de ce rapport, repose en soi-même »¹¹. Ce *fundamentum*, il ne le trouve pas dans les choses, car elles sont changeantes et que leur réalité a été mise en doute. Où trouver ce *fundamentum* inébranlable, sinon dans la pensée elle-même, qui a beau douter et être trompée autant qu'on voudra, mais qui se maintient tout de même comme "être pensant" à travers toutes ses pensées et toutes les tromperies dont elle pourrait être l'objet ou le sujet ?*

En effet, au doute hyperbolique succède la certitude du cogito. Ainsi, Gouhier souligne-t-il : « *Il est clair que le doute doit être méthodiquement total pour être métaphysiquement efficace ; c'est en se voulant intégral que le scepticisme éclate en certitude* »¹². C'est dire que le « Cogito ergo sum » découle logiquement de la généralisation du doute. Si je peux douter de toutes choses, y compris des vérités mathématiques, je ne peux pas douter que je doute, ou que c'est moi qui doute. Par conséquent, ce moi qui doute existe. Certes, il n'existe peut-être pas "en chair et en os", puisque l'existence des choses sensibles a été mise en doute, il se peut que je rêve et que tout ce que j'attribue à ma nature soit faux. Mais, il est impossible que, pensant voir toutes les choses, je ne sois pas ou je n'existe pas, moi qui pense ainsi les voir, les toucher et les sentir. L'existence de ce monde est extrêmement vraisemblable tant qu'on n'en doute pas, mais elle ne résiste pas à un doute radical et général, alors que seule la pensée de celui qui doute possède la certitude absolue recherchée en métaphysique. Comme il faut partir de ce qui est le plus certain, le Cogito devient, avec Descartes, le premier principe de la philosophie, la terre ferme sur laquelle il a posé les fondements de sa philosophie. Ainsi, dit-il :

« 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 »¹³.

Le *cogito* est la plus certaine des vérités, et c'est comme tel qu'il peut servir de fondement aux autres. C'est l'expérience métaphysique du Cogito qui, en dernier ressort, fonde radicale-

ment la valeur mathématique de l'idée claire et distincte. Le point de vue du Je et le subjectivisme de l'époque moderne prennent leur source dans la proclamation du "Je" de la subjectivité humaine comme centre de la pensée. Le *subjectum*, c'est dorénavant l'homme, pensé, bien sûr, à partir de sa pensée. Le *subjectum* n'est plus ce qui "subsiste" indépendamment de la pensée, mais l'exercice fondamental de la pensée elle-même, comprise comme acte de l'*ego*. La conception cartésienne de l'*ego* comme *res cogitans*, comme substance pensante est paradigmatique d'une "métaphysique de la subjectivité", étant donné que « pour Descartes l'homme est sujet au sens de l'égo-ité représentative »¹⁴. De ce fait, dira Heidegger : « Avec l'interprétation de l'homme comme *subjectum* Descartes crée la condition métaphysique de toute anthropologie future »¹⁵. Cependant, une question demeure : qu'en est-il advenu de l'Être pour que se développe une pensée comme le cartésianisme ?

C.- L'Être en tant qu'idée

Si le terme grec *idea* a la même racine que le verbe *voir*, idée veut dire visibilité et que ce qui est effectivement présent (actualité) est vrai. L'être vrai a comme caractère fondamental le fait de se donner comme certain. L'on comprend aisément pourquoi « les *Méditations* de Descartes, lesquelles traitent de ce qui distingue le *subjectum* humain en tant que *res cogitans*, considèrent l'Être en tant que l'esse de l'ens *verum qua certum* »¹⁶, c'est-à-dire l'être de l'être vrai qui est certain.

Le caractère constitutif de l'être, c'est la certitude, la permanence de ce qui est indubitable. Chez Descartes, n'est réel que ce qui est certain. De cette manière, ce qui constitue la réalité de la chose, son être, c'est précisément la certitude indubitable que le sujet a. La réduction cartésienne de l'être vrai et du vrai être à la certitude du sujet n'est autre chose qu'une réduction des choses à soi-même de la part du "Je" et a le caractère d'une prise de possession, à savoir que la réduction de l'être à la certitude signifie finalement la réduction de l'être à la volonté du sujet. « L'Être au cours de son histoire en tant que métaphysique est continûment subjectité. Mais là où la subjectivité devient subjectivité, là le *subjectum* distingué depuis Descartes, l'*ego*, a une primauté »¹⁷. C'est dire que la figure paradig-

matique aux Temps modernes, c'est celle qui confond l'être avec l'ego, lequel reçoit ce privilège d'être le plus évident. Ainsi : « *Dans l'ordre de la genèse transcendantale de l'objet, le sujet est le premier objet d'une représentation ontologique* »¹⁸. Du coup, par la mutation de l'Être en être-certain, Descartes pense l'Être comme présence représentative, comme être-représenté, un être représenté qui dépend totalement du sujet re-présentant. Pour Descartes, l'Être désigne l'idée claire et distincte que l'ego cogito peut avoir de chaque chose.

L'Être a longtemps été considéré comme allant de soi, d'où ces propos de Heidegger : « *Ainsi ce dont l'énigme incita les anciens à philosopher sans plus leur laisser de répit se trouve devenu pour nous un lieu commun, clair comme le jour, à tel point que celui qui questionne encore en ce sens se voit reprocher une erreur de méthode* »¹⁹. Allant de soi avec sa généralité et son indéfinissabilité, cette évidence naïve s'ouvre sur la doublure quidditas (essence, possibilité) – quodditas (existence, réalité) assurant en définitive le primat de l'étant. Alors,

« *la quiddité, là où elle se fait valoir en tant que l'Être, favorise la prédominance du regard sur ce qu'est l'étant et rend possible ainsi une primauté particulière de l'étant. La quoddité, en quoi il semble que rien ne soit dit de l'étant même, satisfait à la modeste tâche de constater que l'étant est, ce en quoi le "est" et l'être qui y est pensé demeurent proprement courants. La quoddité, lorsqu'elle se fait valoir en tant que l'Être, rend possible l'évidence de l'essence de l'Être. L'une et l'autre, la prédominance de l'étant et l'évidence de l'Être, sont les signes marquants de la métaphysique* »²⁰.

Mais, qu'en est-il de l'essence de l'Être? Descartes n'a que faire de l'ontologie, puisqu'il développe une métaphysique du "sujet". Si le critère de la vérité réside en la certitude de ce qui est clair et distinct dans l'esprit, l'Être, qui se caractérise par son mystère-même « *l'Être même est l'énigme* »²¹, en ce sens qu'il est pure donation et retrait de la présence, qu'il est fuyant dans une perpétuelle obscure-clarté, il est radicalement impossible de fonder une pensée de l'Être. Du moins, pour que l'Être soit vrai en termes de certitude, il faudrait qu'il fasse son entrée dans la sphère de la représentation et soit conçu en tant qu'*idea* (**idée**). Au fond, la compréhension

de l'être ne signifie nullement que l'homme possède comme sujet une représentation subjective de l'être et que celui-ci, l'être, soit une simple représentation.

Or, « *l'Être ne se laisse pas comme l'étant représenter et produire objectivement. Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant* »²². L'Être ne se réduit pas et ne saurait se laisser réduire à l'être humain. L'Être « il y a » se donne ; il ne se réduit pas à une opération logique. En s'assurant de la vérité des idées qu'il se propose par devers lui, l'homme n'est pas orienté vers l'être en tant qu'être, mais vers l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire vers la nature dont il cherche à se rendre "maître et possesseur", car « *la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli* »²³. Or, l'intelligibilité ontologique est au fondement de toute rationalité. La compréhension de l'être n'est pas un acte purement théorique, mais un événement fondamental où toute la destinée de l'homme est engagée. C'est pourquoi, « *dans la pensée de l'être, on ne se contente jamais de (re)-présenter une chose réelle et de donner cette chose représentée comme le vrai. Penser l'"être" veut dire : répondre à l'appel de son être. La réponse naît de l'appel et se libère vers lui. Répondre, c'est s'effacer devant l'appel et pénétrer ainsi dans son langage* »²⁴.

Le subjectivisme exprime la déconnexion d'avec la provenance comme telle qu'est l'Être, l'Être en tant qu'horizon de toute compréhension et sens de l'essence de l'homme, pour autant que « *ce "sujet" marqué dans le "je pense", le Je, ne commence à valoir comme subjectiviste, que lorsque son essence n'est plus comprise, c'est-à-dire lorsqu'elle est déployée en dehors de sa provenance, provenance où il y va de l'être* »²⁵. Et, comme nous l'avons avancé plus haut, dans cette détermination historique de l'être comme subjectivité se trouve Kant.

II.- KANT ET LE PROBLÈME DE L'ÊTRE

A.- Le subjectivisme transcendantal

Ce penseur fondamental est, comme dit Heidegger lui-même, « à l'intérieur de la métaphysique moderne le centre du point de vue non seulement chronologique, mais essentiellement historial, par la manière dont il aborde le début de la métaphysique moderne chez Descartes et le transforme par son explication avec Leibniz »²⁶. Chez Kant, l'on rencontre la notion de subjectivité et une subjectivité transcendantale, c'est-à-dire qu'elle renvoie à l'homme en tant que sujet de toute connaissance. Ainsi, « l'essence du subjectivisme est l'objectivisme dans la mesure où pour le sujet tout devient objet »²⁷. Notre connaissance des objets dépend du sujet connaissant, au moins autant que des objets à connaître ; « les objets doivent se régler d'après notre connaissance »²⁸. Le sujet change de statut : son statut était substantiel, il devient transcendantal. Loin d'être une substance comme chez Descartes, le *cogito* kantien désigne un acte unificateur.

Avec Kant, la subjectivité de toute connaissance s'affirme. Descartes affirmait bien la toute puissance de la pensée, mais la vérité dépendait quand même en dernière instance de Dieu qui "installait" les idées vraies en lui. En sorte que, dans la connaissance, l'esprit se réglait sur quelque chose d'extérieur à lui. Dans la pensée kantienne, au contraire, les objets à connaître ne peuvent que se régler sur l'esprit humain, même si celui-ci se révèle imparfait. Rien ne peut s'offrir à l'esprit qui ne soit affecté d'éléments propres à l'esprit lui-même. Voilà la subjectivité kantienne : elle signifie tout simplement les limites de l'esprit humain, sa finitude. Pourtant, il y a bien une conception du sujet chez Kant, un sujet qui n'est certes pas une substance, mais une "forme" a priori qui assure "l'unité synthétique de nos représentations". Ce sujet qu'il appelle "Je transcendantal" est la condition de toute expérience et de toute connaissance, c'est une pure fonction dont il n'y a pas lieu de rechercher la trace ou le site "dans" l'esprit, et qu'il ne faut surtout pas confondre avec une substance. Il s'oppose à un autre sujet, le "moi empirique", qui lui est le

lieu de la subjectivité au sens de simple flux des pensées personnelles. Dans ce changement de statut, le sujet garde malgré tout une permanence : elle était réelle dans la substance ; elle devient idéale et logique dans le sujet transcendantal. Le sujet est maintenant la condition ultime de possibilité de l'expérience et de tout objet de l'expérience en général. Mais, pour sortir de l'embarras auquel nous sommes le plus souvent confrontés, il est clair qu'une décision s'impose, à savoir la clarification des possibilités de l'usage de la raison.

B.- La dichotomisation du monde de la connaissance

Remarquant qu'aucune philosophie ne s'est jamais interrogé sur le pouvoir de la raison elle-même, Kant est conduit à adopter une position **critique**, en procédant à une **critique de la raison**, critique comprise non point au sens sceptique, mais comme examen relatif à l'usage légitime, l'étendue et les limites de la raison. En vue de délimiter la possibilité de la connaissance de l'étant suprasensible, c'est-à-dire réduire la prétention de la raison pure à dépasser le champ de la phénoménalité pour franchir les limites assignées à notre pouvoir de connaître, -par l'élucidation préalable des conditions de possibilité des jugements synthétiques a priori-, l'on débouche sur une bipolarisation du monde. Ainsi, les apories de la raison se trouvent-elles résolues par cette séparation, cette distinction capitale du noumène et du phénomène.

Le phénomène vient du grec *Φαινόμενον* (*phainomenon*), qui signifie « ce qui se montre », ce qui se rend visible, ce qui apparaît à la conscience, ce qui est perçu aussi bien dans l'ordre physique que psychique. Il désigne tout objet d'expérience possible, c'est-à-dire ce que les choses sont pour nous, relativement à notre mode de connaissance. C'est la chose telle qu'elle apparaît à l'homme, telle que seul l'homme peut la connaître, à travers la structure de son esprit grâce aux intuitions pures a priori (catégories). C'est dire que « *toutes nos représentations sont, dans le fait, rapportées à quelque objet par l'entendement, et, comme les phénomènes ne sont que des représentations, l'entendement les rapporte à quelque chose pris comme objet de l'intuition sensible* »²⁹.

Le noumène, quant à lui, a pour racine grecque νοῦς (ou νοῦς) qui signifie « esprit », « raison » ou « idée ». Le νοῦς est aussi l'intelligence ou la pensée elle-même ou encore la faculté de penser. Noumène vient du grec νοῦμενόν, transcription par Kant de νοῦμενα, terme employé par Platon pour signifier idée, réalité intelligible, objet de la raison ou la chose en soi :

« Si nous entendons par noumène une chose en tant qu'elle n'est pas un objet de notre intuition sensible, en faisant abstraction de la manière dont nous l'intuitions, cette chose est alors un noumène dans le sens négatif. Mais si nous entendons par là l'objet d'une intuition non sensible, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle qui, cependant, n'est pas la nôtre et dont nous ne pouvons pas même envisager la possibilité ; et ce serait là le noumène dans le sens positif »³⁰.

Connaître, c'est organiser au moyen de notre sensibilité et de notre entendement ce qui est donné dans l'expérience, ce qui nous apparaît. Nous ne connaissons le monde qu'à travers le prisme de notre structure mentale. Donc les choses telles qu'elles sont « en elles-mêmes », au-delà de leur réalité phénoménale, nous ne pouvons les connaître. C'est dire que « tout l'usage spéculatif de la raison ne s'étend jamais plus que les objets d'une expérience possible »³¹. La raison ne peut atteindre d'autres réalités que les réalités sensibles. Connaître, c'est connaître quelque chose ; hors des objets du monde, nos concepts ne saisissent rien. Dans les limites de l'expérience, nos connaissances peuvent prétendre être sûres et certaines. « Il n'y a pour nous de connaissance que du monde phénoménal, du moins cette connaissance est certaine »³². L'établissement de la distinction fondamentale entre les phénomènes et les choses en soi limite notre connaissance aux premiers et laisse aux seconds un rôle purement régulateur. C'est la raison pour laquelle, Heidegger dira en ces termes :

« La chose en soi signifie pour Kant : l'objet en soi. Le caractère de l'« en-soi » veut dire pour Kant que l'objet en soi est objet sans la relation à un acte humain de représentation, c'est-à-dire sans l'« ob- » qui est la toute première condition du fait qu'il est pour cet acte de représentation. La « chose en soi », pensée d'une façon strictement kantienne, signifie

un objet qui n'en est pas un pour nous, parce qu'il faut qu'il se tienne sans un «ob-» possible : pour l'acte humain de représentation qui s'oppose à lui »³³.

Le noumène vient alors comme la limitation de la raison dans sa prétention à tout connaître, même l'en soi des choses. Le concept de noumène est « *nécessaire pour qu'on n'étende pas l'intuition sensible jusqu'aux choses en soi, et par conséquent, pour qu'on limite la valeur objective à la connaissance sensible. Le concept d'un noumène est donc simplement un concept limitatif qui a pour but de restreindre les prétentions de la sensibilité* »³⁴.

Du même coup, la raison métaphysique, voulant atteindre le fond des choses, se trouve, sur le plan spéculatif, en grande partie condamnée : nous pouvons connaître seulement les choses telles qu'elles nous apparaissent et non pas les choses telles qu'elles sont en soi. Kant rejette comme « illusion transcendante » toute pseudo-connaissance de ce qui dépasse les limites de l'expérience sensible. Partant, qu'en est-il de l'objectité ?

C.- L'objectivisme en tant qu'équivoque ontologique

Avec Kant, se poursuit la mutation initiée par Descartes. Le réel est réduit à l'objectivité, ou mieux à l'objectité (***Gegenständlichkeit***) qui est le nouveau mode de présence de la chose. Quant à la possibilisation transcendante de cette objectité, c'est la subjectivité et son attitude re-présentative qui consiste à mettre devant soi quelque chose et ainsi à s'en assurer la saisie. « *Pour les Grecs, les choses apparaissent. Pour Kant, les choses m'apparaissent* »³⁵. C'est dire que la réalité du réel se détermine comme objectivité, comme ce qui est conçu, par et pour le sujet. La subjectivité pose les limites et les conditions par lesquelles quelque chose peut venir à l'objectivité, venir simplement, à être. C'est pourquoi, la théorie de la connaissance « *apparaît lorsque l'étantité de l'étant est pensée comme la présence pour ce mode de représentation qui s'assure (de son objet). L'étantité de l'étant est maintenant l'objectité. La question de l'objectité, de la possibilité de l'opposition (à savoir en face du mode de représentation qui s'assure et qui calcule) est la question de la cognoscibilité* »³⁶.

Pour Kant, l'Être est l'être des objets de l'expérience. Cette position métaphysique fondamentale est consignée dans la proposition suivante : « *Les conditions de possibilité de l'expérience en général sont aussi les conditions de possibilité des objets de l'expérience* »³⁷. L'être réside dans les conditions de possibilité de l'expérience. Celles-ci dessinent la structure de l'objectivité, ou encore le plan d'être de l'étant rencontré dans l'expérience. « *L'Être est selon Kant condition de la possibilité de l'étant, il en est la "propriété d'être". Or ici, "propriété d'être" et "être", conformément à la position fondamentale moderne, énoncent la "représentéité", l'"objectivité"* »³⁸. L'être est conçu comme le transcendantal de l'objectivité.

En clair, d'une part, l'homme est conçu comme sujet et l'être, d'autre part, comme l'objectivité des objets, et ceux-ci comme les objets de l'expérience, c'est-à-dire comme les objets de la science physico-mathématique. La question transcendante est en direction de la possibilité de l'expérience des objets. Et, ce qui rend possible cette expérience, c'est la relation du sujet avec le milieu où apparaissent tous les objets, lequel est le cadre transcendantal ébauché par le sujet. Ce cadre constitue l'objectivité des objets, c'est-à-dire leur être. Cet être est conçu en tant qu'un produit de la subjectivité transcendante. L'homme est l'étant qui pose l'être. Kant ne sait comprendre l'être autrement que comme présence. Pire, être signifie ni plus ni moins que pensée pour lui, car son subjectivisme n'est que l'écho de celui de Descartes. Cette caractérisation de l'être comme condition de possibilité constitue une étape essentielle dans le processus d'annihilation de l'être au profit de l'étant qui gouverne la philosophie occidentale depuis Platon.

La notion même d'objectivité exclut qu'en l'apparaître des choses il y ait quelque champ libre en dehors du mouvement d'objectivation que le sujet impose. Ce qui n'est pas ni ne peut être objet ne peut être pensé. L'obnubilation de l'être, son oubli est absolu ; si absolu qu'il n'apparaît pas comme tel, qu'il n'est pas senti comme absence, comme vide. Si la *Critique de la raison pure* interroge sur les conditions de possibilité de l'expérience des objets, la pensée soucieuse de l'être interroge sur la possibilité de la compréhension de l'être.

C'est dire que, par nature, la métaphysique s'est elle-même exclue de l'expérience de l'être, en ne prêtant pas attention à ce qui dans le *ôv* (l'étant) se dissimule à mesure même qu'il se rend manifeste. Or, à vrai dire, l'être n'est pas le produit des fonctions transcendantes de la subjectivité, mais la dimension dans laquelle l'homme demeure et dans sa lumière apparaissent l'homme en tant qu'homme et les autres étants en tant qu'étants. « *L'étant nous est connu -mais l'être ? La question de l'être comme tel nous conduit au bord de la plus complète obscurité* »³⁹.

Ce fut le dilemme entre la philosophie de la subjectivité humaine et la métaphysique de l'être. C'est la raison pour laquelle, dans la radicalité de la question ontologique « pourquoi y a-t-il l'Être plutôt que le Néant ? », la recherche se pose en face de ce néant en tant que racine, cet abîme ou cet inconnu que l'enquête kantienne avait découvert comme imagination transcendante. Kant vit l'inconnu et dut reculer : il ne put pas supporter l'angoisse de cette vision.

Or justement, « *en dépit de l'obscurité, qui paraît impénétrable, enveloppant l' "être" et sa signification, il demeure incontestable qu'à tout instant et partout où l'étant nous apparaît, nous disposons d'une certaine compréhension de l'être* »⁴⁰. Mais, l'oubliance atteindra son paroxysme avec la métaphysique de Nietzsche.

III.- NIETZSCHE ET LE PROBLÈME DE L'ÊTRE

A.- La logique de la vie en son devenir

Nietzsche est le penseur chez qui la métaphysique entre dans sa phase terminale ; en terme d'épuisement des possibilités d'essence ouvertes par la pensée platonicienne et non pas au sens de cessation. Il s'opère une inversion de la métaphysique et une promotion de l'étant sensible. Le monde de la vie et du devenir (*le μὴ ὄν platonicien*) est mis au rang d'étant véritable. « *Il ne reste plus que la référence à la vitalité de la vie* »⁴¹. C'est la raison pour laquelle Heidegger soulignera dans la pensée nietzschéenne un « *refus déclaré de croire à*

quelque chose tel un monde érigé “au-delà” du sensible et du devenir (“physique”), soit un monde méta-physique. (...) Une fois déchu le monde suprasensible, le monde du devenir se montre-t-il en revanche comme l’“unique réalité”, soit le monde proprement et exclusivement “vrai” »⁴². Mais, que pourrait-on entendre par le devenir ? Heidegger oriente nos pas vers sa signification profonde, en avançant que

*« pour Nietzsche ce terme pâli du “devenir” conserve son plein contenu, qui se révèle en tant que l’essence de la Volonté de puissance. (...) Devenir n’entend cependant pas l’indéterminable écoulement d’un changement, sans caractère, de situations, d’états existants quelconques. Mais devenir n’entend pas non plus l’“évolution vers un but”. Devenir est le surpassement par la puissance du degré de puissance à chaque fois atteint »*⁴³.

D’une manière générale, Nietzsche prône l’affirmation de la vie, une affirmation totale, c’est-à-dire une affirmation du plaisir et de la souffrance, une affirmation joyeuse de la vie, même dans tout ce qu’elle a de problématique et d’inquiétant, jusque dans ses recoins les plus dangereux. Il

*« pose “notre monde de passions et de convoitises” en tant que l’unique “réalité” déterminante, l’on reconnaîtra assez nettement de quelle manière décisive la métaphysique de Nietzsche se déploie en tant que l’achèvement de la position fondamentale de Descartes, à ceci près que tout y est transféré du district de la représentation et de la conscience (perceptio) dans celui de l’appétitus, des impulsions et là absolument conçu à partir de la physiologie de la Volonté de puissance »*⁴⁴.

Nietzsche prend pour point de départ de son interprétation le monde qu’il considère comme nous étant donné et le mieux connu, à savoir le corps. Il prend ainsi, jusqu’à un certain point, le contre-pied de Descartes, pour qui notre esprit (notre réalité pensante) nous est le mieux connu. Toutefois, l’idée de Nietzsche n’est pas totalement opposée à la pensée cartésienne – « ce qui s’annonçait métaphysiquement avec Descartes, commence l’histoire de son achèvement par la métaphysique de Nietzsche »⁴⁵– puisque, selon lui, nous ne connaissons rien

d'autre que le monde de nos sentiments et de nos représentations, ce qui peut se comparer à l'intuition de notre subjectivité chez Descartes. Ainsi, le corps n'est-il pas pour Nietzsche en premier lieu le corps objet de la connaissance scientifique, mais le corps vécu : notre conception de l'être est une abstraction de notre rythme physiologique.

Toute connaissance, comme Kant l'avait déjà établi avant Nietzsche, doit prendre pour point de départ la sensibilité. Contrairement à Kant, Nietzsche tient comme Schopenhauer, que les formes de notre appréhension de l'existence relèvent avant tout de notre organisation physiologique (et de ses fonctions : nutrition, reproduction), tandis que les fonctions jugées traditionnellement plus élevées (la pensée) n'en sont que dérivées. Aussi, ne pouvons-nous rien connaître autrement que par analogie avec ce qui nous est donné. C'est dire que toute connaissance est une reconnaissance, une classification qui retrouve dans les choses ce que nous y avons mis, et qui reflète notre vie la plus intime (nos pulsions, la manière dont nous sommes affectés par les choses et comment, de là, nous les jugeons). Le monde dans son ensemble, lorsque nous tentons une synthèse de nos connaissances pour le caractériser, n'est jamais que le monde de notre perspective, qui est une perspective vivante, affective. C'est pourquoi Nietzsche peut dire du monde qu'il est Volonté de puissance, dès lors qu'il a justifié que l'homme, en tant qu'organisme, est Volonté de puissance. Pour lui, nous ne pouvons faire autrement que de projeter cette conception de l'être qui nous appartient du fait que nous vivons, et cela entraîne également pour conséquence que la connaissance est interprétation, c'est-à-dire, au sens strict, qu'il n'y a pas du tout de connaissance, car une connaissance objective signifierait concevoir une connaissance sans un sujet vivant.

Finalement, l'être n'est pas d'abord l'objet d'une quête de vérité, l'être est, pour l'homme, de la manière la plus intime et immédiate, vie. Vivre n'est aucune façon une conservation, au contraire, se conserver, c'est s'affaiblir dans le nihilisme. Seul le dépassement de soi (*Selbst-Überwindung*) de la puissance par la volonté et de la volonté par la puissance est essentiel à la vie et donne sens à la volonté de puissance. « Pour

Nietzsche, la subjectivité est absolue en tant que subjectivité du corps, c'est-à-dire des impulsions et des affects, c'est-à-dire de la Volonté de puissance »⁴⁶.

B.- La volonté de puissance

Au sujet de cette notion, il est clair que « *ce n'est qu'à partir de la métaphysique de la Volonté de puissance que (...) la modernité parvient pour la première fois à la totale maîtrise de son essence propre* »⁴⁷. Car, à y voir de près,

« ce terme est le mot fondamental de la métaphysique de Nietzsche. Ni Hegel, ni Kant, ni Leibniz ni Descartes, ni la pensée médiévale, ni la pensée hellénique, ni Aristote ni Platon, ni Parménide ni Héraclite, ne connaissent la Volonté de puissance en tant que caractère fondamental de l'étant »⁴⁸.

La notion de volonté de puissance désigne un devenir plus ; elle est conçue par Nietzsche comme un outil de description de la réalité. La volonté de puissance n'est pas à proprement parler un devoir-être : rien n'est contraint par une loi à devenir plus. Il n'y a, en effet, selon Nietzsche, aucune loi dans le devenir : tout devient ce qu'il peut devenir, et cela même exprime sa volonté de puissance. Ainsi, en s'opposant au dualisme métaphysique de l'essence et de l'existence, Nietzsche interprète-t-il l'essence d'une chose (sa structure interne) comme se réalisant toute entière dans le devenir, l'existence et l'essence se confondant alors dans le même concept de volonté de puissance.

Ces précisions permettent d'écarter certaines interprétations inexactes et de comprendre un aspect important de l'analyse de Nietzsche : un guerrier ou un artiste, pour prendre des exemples qui peuvent paraître aussi éloignés que possible, expriment également par leurs activités une volonté de puissance. Mais, il suit de cette illustration qu'aucun mouvement artistique, aucun parti politique et aucune idéologie ne peuvent véritablement se réclamer de la volonté de puissance comme s'il s'agissait d'un programme à réaliser, d'un impératif à suivre, puisque tout artiste, tout parti, toute idéologie, quels qu'ils soient, sont déjà l'expression d'une volonté de

puissance. C'est donc cette volonté de puissance particulière qu'il faut analyser en tant que Volonté de puissance. C'est dire que dans l'exemple ci-dessus, le barbare est une forme brutale et stupide de volonté de puissance – Nietzsche est loin de valoriser la violence en elle-même, l'esprit est pour lui, sous certaines conditions, l'expression la plus haute de la volonté de puissance humaine – ; l'artiste en est une forme plus raffinée, plus haute, car créatrice. Cela permet de constituer une échelle de valeur qui tient compte du fait que la réalité la plus fruste de l'homme est la barbarie, mais la culture, à maints égards, est le degré le plus haut de la puissance, le degré qui a le plus de valeur, du moins dans le monde humain. En tant qu'un devenir plus, la volonté de puissance laisse transparaître que « *la "volonté de puissance" ne signifie jamais le désir et l'aspiration purement romantique de l'impuisant à s'emparer du pouvoir, mais : que la puissance s'autorise à se vaincre elle-même à l'état de surpuissance* »⁴⁹.

Si l'organisme, et plus précisément notre corps, est le point de départ de Nietzsche, son fil conducteur, c'est parce que nous n'avons pas de conception de l'être indépendante du fait de vivre. Être, c'est respirer, se nourrir, etc. L'être, en lui-même, est un concept dénué de sens. (Nous y reviendrons). La volonté de puissance s'interprète à partir de la vie organique sans s'y réduire, en ce sens que la "Volonté de puissance" se situe dans un au-delà – "un au-delà" non comme "arrière-monde", mais plutôt comme transcendance immanentiste du hic et nunc – de la simple "Volonté de vie". Nietzsche lui-même le dit :

« Partout où j'ai rencontré la vie, j'ai trouvé de la volonté de puissance ; et même dans la volonté de celui qui obéit, j'ai trouvé la volonté d'être maître. (...) Et la vie elle-même m'a confié ce secret : "Vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même. (...) Et toi aussi, toi qui cherches la connaissance, tu n'es que le sentier et la piste de ma volonté : en vérité, ma volonté de puissance marche aussi sur les traces de ta volonté du vrai ! Il n'a assurément pas rencontré la vérité, celui qui parlait de la "volonté de vie", cette volonté n'existe pas. Car : ce qui n'est pas, ne peut pas vouloir ; mais comment ce qui est dans la vie

pourrait-il encore désirer la vie ! Ce n'est que là où il y a de la vie qu'il y a de la volonté ; pourtant ce n'est pas la volonté de vie, mais (...) la volonté de puissance. Il y a bien des choses que le vivant apprécie plus haut que la vie elle-même ; mais c'est dans les appréciations elles-mêmes que parle la volonté de puissance ! »⁵⁰.

S'il est vrai que là où est l'étant, l'être n'est pas loin, la pensée nietzschéenne s'est-elle hissée au niveau de cette proximité éclairante ?

C.- Le nihilisme moderne

Une pensée de l'être en tant qu'être chez Nietzsche ? Loin s'en faut, pour autant que l'être (l'ὄντως ὄν) soit ravalé, comme pure illusion, au niveau de ce qui n'a aucune effectivité essencifiante. « *L'Être est une fiction vide de sens* »⁵¹ et, c'est pourquoi « *rien n'a jamais eu force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'Être* »⁵². L'Être est une erreur que l'on ne saurait poursuivre sans être victime de la même mystification que celle dont a été victime la métaphysique pendant vingt-cinq siècles, en croyant à l'existence d'Idéaux valant par eux-mêmes. Se livrer à quelque investigation ontologique, c'est chercher en vain un chat noir qui n'existe pas dans une chambre noire : « *L'Être ne nous offre ni fond ni comble tel que l'étant vers lequel nous nous tournons, sur lequel nous construisons et auquel nous nous appuyons. L'Être est le dé-dire du rôle de semblable fonder, refus de tout ce qui offrirait un fond, est absence de fond, abîme* »⁵³.

Partant, l'aversion quant à l'Être trouve sa justification en ce que « *la primauté du réel en tant que l'unique étant par rapport à l'Être est inconditionnée. L'Être n'apparaît plus autrement que livré au mépris. Le nom de ce mépris est "abstraction"* »⁵⁴. À l'analyse, l'on perçoit que Nietzsche a une conception a priori de l'Être comme Kant, parce que « *par l'interprétation que Kant donne de l'Être, la priorité d'être de l'étant est pensée pour la première fois proprement au sens de la "condition de la possibilité" et c'est ainsi que la voie est rendue libre pour le développement de la notion de valeur dans la métaphysique de Nietzsche* »⁵⁵.

Et encore, reste-t-il prisonnier du platonisme, en ce sens que « *Nietzsche pense l'étantité de l'étant en tant que condition, en tant que ce qui rend possible, apte, en tant ἀγαθόν. Il pense l'être absolument dans le sens platonicien et métaphysique même en tant qu'invertisseur du platonisme, même en tant qu'anti-métaphysicien* »⁵⁶.

L'état normal du nihilisme, du nihilisme de la pensée, c'est la négation de l'être et négation qui devient la manière la plus divine de penser. En clair, penser selon les valeurs, c'est le pis blasphème qui soit contre l'Être. La pensée selon les valeurs, en traduisant l'"ego cogito" de Descartes comme "ego volo", ferme l'époque de la métaphysique de la subjectivité par la consécration du « *meurtre de l'être* »⁵⁷. Ainsi, Haar le fait-il remarquer :

« *L'évaluation est une façon de mesurer, de calculer les choses, mais aussi un compte rendu au sujet, lui-même érigé en tribunal, en scène sur laquelle doit comparaître tout étant pour être jugé quant à son droit à être. La scène du sujet se renouvelle avec l'invention de la valeur, mais c'est toujours la vieille scène de la raison et de la représentation. Ce qui vient s'ajouter à cette vieille scène, c'est seulement le "umsonst", le "en vain", le "sans but", le nihilisme* »⁵⁸.

La pensée "a-valorique" n'affirme pas que ce qui est considéré comme tel, par exemple la culture, l'art, la science, la dignité humaine, le monde et Dieu manquent de valeur, mais l'effort pour prouver l'objectivité des valeurs ne sait pas ce qu'elle veut, car objectivation et subjectivation sont des concepts corrélatifs. La valeur est la nouvelle forme de l'objectivité et, comme toute objectivité, elle dit une essentielle relation à un sujet. En ce sens, « *toute pensée qui tourne à l'"objectivisme" et au "réalisme" demeure du "subjectivisme" : la question concernant l'Être se pose hors de la relation sujet-objet* »⁵⁹. Toute « valorisation » est une subjectivation, car en caractérisant quelque chose comme valeur, ipso facto on lui enlève sa dignité, en le réduisant à un objet de l'estimation humaine : « *la philosophie de Nietzsche est de la métaphysique et que toute métaphysique est du platonisme, c'est pourquoi il faut qu'à la fin de la métaphysique, l'Être soit pensé en tant que valeur, c'est-à-dire calculé au titre d'une condition simplement conditionnelle de l'étant* »⁶⁰.

L'Être, en tant que valeur, n'est qu'un mirage, un simple prédicat imprimé à la surface des choses. La réduction "valorique" se ramène à une réduction "vaporique", vu qu'aux dires de Nietzsche l'Être "est" « *la dernière fumée d'une réalité qui s'évapore* »⁶¹. L'ontologie est tombée dans le plus complet discrédit. Or, « *l'impensé demande qu'on le pense* »⁶², parce qu'il est ce qui véritablement mérite la peine d'être pensé. Si l'Être fait défaut dans la pensée nietzschéenne, c'est qu'en adoptant l'interprétation cartésienne de l'être comme re-présentéité "propriété et produit de l'homme" sur le fond de sa doctrine de Volonté de puissance, Nietzsche tombe dans la léthargie de l'impossibilité et de l'impensabilité de l'essence de l'Être comme tel. Nietzsche ne se rend nullement compte que la pensée en valeurs au lieu de marquer un dépassement du nihilisme ne fait que l'accomplir.

Non seulement Nietzsche ne saisit pas l'être en son éclosion, mais encore il rend superflue et illusoire toute interrogation à son sujet. C'est pourquoi, « *la métaphysique de Nietzsche ne parvient pas à surmonter le nihilisme* »⁶³. Dans l'histoire de la métaphysique en tant qu'histoire du platonisme, l'être demeure manquant, sans que cette absence ait été perçue comme telle. Ignorant tout de l'être, la métaphysique est a fortiori incapable d'expérimenter le nihilisme qui la caractérise. Elle ne saisit pas l'être en tant qu'être et n'a nullement le moindre soupçon de ce qu'elle l'a laissé dans l'oubli.

CONCLUSION

En définitive, même les tentatives de réhabilitation, de renouvellement, de déconstruction et de dépassement de la métaphysique ne peuvent se faire en dehors de la métaphysique elle-même. Le dépassement (*Aufhebung*) n'est pas extrinsèque, mais il se fait à l'intérieur même de la métaphysique. Il renferme une duplicité : d'un côté, il signifie le programme de destruction⁶⁴ de la métaphysique et, de l'autre, la récupération de la différence ontologique –l'a priori que soutient l'histoire de la métaphysique. Un tel dépassement compte avec l'expérience de la métaphysique, et loin de l'abandonner, se meut en elle et contre elle, dans son propre milieu. Dans ce sens, il la répète non de manière dogmatique, mais en se

réappropriant la plus occulte possibilité de son commencement. Cela se fait dans le pas en arrière d'une pensée remémorante⁶⁵ (*Andenken*) en tant que saut (*Sprung*) qui redescend au fondement (*Grund*) de la métaphysique. Malgré la faillite perpétuelle, au cours de l'histoire, de cette entreprise humaine d'édification d'un « savoir absolu » de l'Être comme Raison d'être de « ce qui est », la métaphysique renaît de ses cendres, aussi nécessaire qu'impossible. C'est essentiellement l'indifférence de la métaphysique à l'égard de sa propre indifférence vis-à-vis de l'être que Heidegger appelle « la détresse de l'absence de détresse », et qui est la forme la plus extrême de la détresse. L'on comprend aisément que la métaphysique moderne oublieuse de l'être va de pair avec la fondation ou mieux la codification d'une science moderne, qui n'est autre que la résultante scientifique d'un fondement métaphysique non axé sur l'ontologie. Même bien qu'elle soit oublieuse de l'Être, toute notre civilisation dépend de sa compréhension. Ce n'est pas qu'il y ait vérité parce que l'homme existe, mais il y a vérité parce que l'être en général est inséparable de son ouverture ou, si l'on préfère, il y a humanité parce que l'être est intelligible. Car, « l' "Être" passe comme un son fugitif et dans le même temps nous touche néanmoins, venant de quelque part, et nous dit quelque chose d'essentiel, peut-être ce qu'il y a de plus essentiel »⁶⁶.

NOTES

- 1- VAYSSE, Jean-Marie), *Le vocabulaire de Martin Heidegger*, (Paris, Ellipses, 2000), p. 57.
- 2- HEIDEGGER (Martin).- « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions II*, (Paris, Gallimard, 1968), p. 26.
- 3- HEIDEGGER (Martin).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris, Gallimard, 1962), p. 79.
- 4- DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, UGE, 1996), p. 63.
- 5- HEIDEGGER (Martin).- *Achèvement de la métaphysique et poésie*, (Paris, Gallimard, 2005), p. 52.
- 6- DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 34.
- 7- DESCARTES (René).- *Œuvres et Lettres*, (Paris, Gallimard, 1953), p. 42.
- 8- HEIDEGGER (Martin).- *Qu'est-ce qu'une chose?*, (Paris, Gallimard, 1971), pp. 113-114.
- 9- GUENANCIA (Pierre).- *Lire Descartes*, (Paris, Gallimard, 2000), p. 454.
- 10- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, t.II, (Paris, Gallimard, 1971), p. 338.
- 11- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, pp. 343-344.

- 12- GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, (Paris, Vrin, 1999), p. 265.
- 13- DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, *Op. cit.*, p. 62.
- 14- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 152.
- 15- Cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, *Op. cit.*, p. 89.
- 16- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 347.
- 17- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 362.
- 18- HEIDEGGER (Martin).- *Essais et conférences*, *Op. cit.*, pp. 84-85.
- 19- Cf. *Être et Temps*, (Paris, Gallimard, 1986), trad. F. Vezin, pp. 25-26.
- 20- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 330.
- 21- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 298.
- 22- HEIDEGGER (Martin).- *Questions I*, (Paris, Gallimard, 1968), p. 76.
- 23- HEIDEGGER (Martin).- *Être et Temps*, *Op. cit.*, p. 25.
- 24- HEIDEGGER (Martin).- *Qu'est-ce qu'une chose?*, *Op. cit.*, pp. 219-220.
- 25- HEIDEGGER (Martin).- *Qu'est-ce qu'une chose?*, *Op. cit.*, p. 115.
- 26- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 184.
- 27- *Ibid.*, p. 238.
- 28- Cf. KANT (Emmanuel).- Préface de la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, (Paris, Garnier Flammarion, 2001), trad. Alain Renaut, p. 78.
- 29- KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, *Op. cit.*, p. 197.
- 30- *Ibid.*, p. 304.
- 31- PHILONENKO, (Alexis).- *L'œuvre de Kant*, tome I, (Paris, Vrin, 1969), p. 15.
- 32- PASCAL (Georges).- *Kant*, (Paris, Bordas, 1985), p. 43.
- 33- Cf. *Qu'est-ce qu'une chose ?*, *Op. cit.*, pp. 85-86.
- 34- KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, *Op. cit.*, pp. 228-229.
- 35- HEIDEGGER (Martin).- « Les séminaires du Thor », in *Questions IV*, (Paris, Gallimard, 1976), p. 418.
- 36- HEIDEGGER (Martin).- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, *Op. cit.*, p. 85.
- 37- HEIDEGGER (Martin).- *Critique de la raison pure*, *Op. cit.*, p. 162.
- 38- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 184.
- 39- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 282.
- 40- *Ibid.*, p. 282.
- 41- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 19.
- 42- *Ibid.*, p. 59.
- 43- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 216.
- 44- *Ibid.*, p. 150.
- 45- *Ibid.*, p. 121.
- 46- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, 160.
- 47- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, pp. 256-257.
- 48- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 92.
- 49- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 35. Voir aussi, p. 215.
- 50- NIETZSCHE (Friedrich).- « De la victoire sur soi-même », in *Ainsi parlait Zarathoustra*, (Paris, Gallimard, 1963), pp. 134-135.
- 51- NIETZSCHE (Friedrich).- « La raison dans la philosophie », in *Crépuscule des idoles*, (Paris, Gallimard, 1974), p. 35.
- 52- *Ibid.*, p. 38.
- 53- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 199.
- 54- *Ibid.*, p. 396.
- 55- *Ibid.*, p. 396.
- 56- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, *Op. cit.*, p. 180.

- ⁵⁷- HEIDEGGER (Martin).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, Op. cit., p. 218.
- ⁵⁸- HAAR (Michel).- *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, (Grenoble, J. Million, 1994), p. 173.
- ⁵⁹- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, Op. cit., p. 156.
- ⁶⁰- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, Op. cit., p. 177.
- ⁶¹- NIETZSCHE, Friedrich.- «La raison dans la philosophie », in *Crépuscule des idoles*, Op. cit., p. 35.
- ⁶²- HEIDEGGER (Martin).- *Essais et conférences*, Op. cit., p. 5.
- ⁶³- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, Op. cit., p. 173.
- ⁶⁴- HEIDEGGER (Martin).- *Edition intégrale*, t.24, p. 31 :« C'est seulement par la destruction que l'ontologie peut s'assurer entièrement de l'authenticité phénoménologique de ses concepts ». Mais, la métaphysique, si elle se laisse déconstruire, au sens de Heidegger, c'est-à-dire rapporter aux épreuves oubliées de l'être, ne se laisse pas effacer. Bien au contraire, la *déconstruction* inaugure une épreuve d'un nouveau genre, tout aussi déchirante que l'expérience originelle de l'être, celle de l'appropriation de la métaphysique.
- ⁶⁵- HEIDEGGER (Martin).- « L'expérience de la pensée », in *Questions III*, (Paris, Gallimard, 1966), p. 33.
- ⁶⁶- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, Op. cit., p. 197.

BIBLIOGRAPHIE

- DESCARTES (René).- *Œuvres et Lettres*, (Paris, Gallimard, 1953).
- DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, UGE, 1996).
- GOUHIER (Henri).- *La pensée métaphysique de Descartes*, (Paris, Vrin, 1999).
- GUENANCIA (Pierre).- *Lire Descartes*, (Paris, Gallimard, 2000).
- HAAR (Michel).- *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, (Grenoble, J. Million, 1994).
- HEIDEGGER (Martin).- *Essais et conférences*, (Paris, Gallimard, 1958).
- HEIDEGGER (Martin).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris, Gallimard, 1962).
- HEIDEGGER (Martin).- *Questions III*, (Paris, Gallimard, 1966).
- HEIDEGGER (Martin).- *Questions I*, (Paris, Gallimard, 1968).
- HEIDEGGER (Martin).- *Questions II*, (Paris, Gallimard, 1968).
- HEIDEGGER (Martin).- *Nietzsche*, tome II, (Paris, Gallimard, 1971).
- HEIDEGGER (Martin).- *Qu'est-ce qu'une chose?*, (Paris,

Gallimard, 1971).

HEIDEGGER (Martin).- *Questions IV*, (Paris, Gallimard, 1976).

HEIDEGGER (Martin).- *Être et Temps*, trad. F. Vezin, (Paris, Gallimard, 1986).

HEIDEGGER (Martin).- *Achèvement de la métaphysique et poésie*, (Paris, Gallimard, 2005).

KANT (Emmanuel).- *Critique de la Raison pure*, trad. Alain Renaut, (Paris, Garnier Flammarion, 2001).

KANT (Emmanuel).- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, (Paris, Vrin, 2001).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Ainsi parlait Zarathoustra*, (Paris, Gallimard, 1963).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Crépuscule des idoles*, (Paris, Gallimard, 1974).

PASCAL (Georges).- *Kant*, (Paris, Bordas, 1985).

PHILONENKO (Alexis).- *L'œuvre de Kant*, t. I, (Paris, Vrin, 1969).

PLATON.- *La République*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1966).

VAYSSE (Jean-Marie).- *Le vocabulaire de Martin Heidegger*, (Paris, Ellipses, 2000).

LA CULTURE DE LA PAIX EN AFRIQUE À LA LUMIÈRE DE LA PENSÉE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Antoine MAHON

Doctorant en Philosophie
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

INTRODUCTION

L'objectif de cette réflexion est de comprendre les causes des ruptures de la paix en Afrique moderne et de proposer des mécanismes, soit endogènes, soit exogènes de prévention des conflits et de reconstruction de la paix. Cet article s'appuie principalement sur la théorie politique de Jean-Jacques Rousseau. Les principes de la pensée politique de cet auteur éclairent, en effet, la compréhension des contradictions inhérentes à toutes les sociétés humaines et proposent d'y remédier. En deuxième lieu, ces principes, parce qu'ils sont universels, sont également présents dans les pratiques qui ont fait des sociétés africaines traditionnelles des sociétés relativement harmonieuses et pacifiques. Enfin, cet article analyse les principes tels que la bonne gouvernance, la démocratie et l'État de droit, dont la mise en œuvre offre aux sociétés des garanties contre les conflits internes ; même s'il est vrai, comme l'estime Hegel, que chaque société génère, même pour des problèmes similaires, des réponses adaptées¹.

L'objectif poursuivi par cet article est l'avènement d'une société africaine dont les membres vivent en harmonie les uns avec les autres sans conflit ouvert avec les institutions et les autorités légales et légitimes.

Pourquoi l'Afrique moderne est-elle en proie à des conflits armés internes récurrents ? Comment parvenir, suivant la perspective rousseauiste, à une société africaine, qui défende et protège la personne, les droits et les biens de chacun de ses membres ?

Nous montrerons, pour commencer, comment, à partir de la théorie politique de Rousseau, l'on peut bâtir la paix par le

droit dans les sociétés politiquement organisées. Pour Rousseau, en effet, la paix, dans les sociétés modernes, repose sur « (...) *un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit, contrat par lequel les deux parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union.* »² En deuxième lieu, nous soulignerons la nécessité de combattre les théories fatalistes qui font de l'Afrique un espace voué irrémédiablement à la violence³. Enfin, nous montrerons qu'il est besoin de refonder l'Afrique sur les principes du contrat social rousseauiste.

I.- LA CULTURE DE LA PAIX DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES : MODE D'EMPLOI SELON JEAN-JACQUES ROUSSEAU

A.- Les fondements naturels de la paix

Selon Rousseau, on peut conjecturer qu'avant la formation des sociétés, les hommes vivaient en paix dans la nature. Selon l'hypothèse d'un tel état (de nature), cette paix était garantie par le mode de vie prescrit aux hommes par la nature elle-même. Dispersés parmi les autres animaux, avec des besoins simples et faciles à satisfaire, les hommes vivaient sur une terre abondante, dans une situation de « *solitude dans l'abondance* »⁴. C'est là le premier argument de Rousseau en faveur de la paix naturelle. Le but de la nature est, selon lui, la conservation de l'homme. Tout dans la constitution physique de l'homme sauvage est orienté à l'atteinte de ce but. Le procédé mis en place par la nature est l'isolement et l'indépendance des individus.

Le deuxième argument de Rousseau repose sur « *deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables.* »⁵ A partir de là, Rousseau peut conclure que « (...) *L'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix...* »⁶

Rousseau souligne l'importance du rôle que joue la pitié dans le maintien de la paix dans l'état de nature. Il reproche à ses adversaires d'ignorer le rôle de frein aux excès de l'amour de soi-même que joue ce principe. Et même s'il est vrai que la pitié ne prend sens que comme valeur sociale, elle reste un principe naturel dont on peut même constater la manifestation chez les animaux. Rousseau illustre cela par l'exemple que l'on observe chez certains animaux. Il affirme à ce propos « *...qu'on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant ; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce ; il y en a même qui lui donnent une sorte de sépulture...* »⁷

Mais, cela reste une hypothèse. L'existence d'un tel état, difficile à prouver, reste impossible à réaliser. Le mode de vie des hommes a changé. Il est soumis à d'autres exigences. Les sociétés se constituent. L'homme y vit désormais avec ses semblables. Solitaire et vivant en paix dans la nature, il rencontre bientôt, au contact de ses semblables, les facteurs de conflits.

B.- Les facteurs de conflits dans les sociétés : inégalité et sentiment d'injustice

La cause fondamentale qui a fait passer l'homme d'un état naturel à un état social, c'est la nature qui, progressivement, est devenue inhospitalière. Elle a poussé les hommes à s'unir pour lutter contre les dangers, à vivre désormais en communauté où ils connaissent bientôt la guerre. Pour Rousseau, celle-ci naît des inégalités créées par l'imposture du « *...premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi...* »⁸. En société, aux besoins naturels de l'homme, vont s'ajouter des passions factices dont la plus redoutable est le désir de surpasser les autres et l'ambition de les « écraser ». La racine du mal social, c'est, pour Rousseau, l'amour-propre. Celui-ci conduit les hommes à se préférer aux autres, à les considérer comme inférieurs. Ainsi, la vanité et la présomption modifient progressivement le rapport des hommes aux biens, aux choses. La valeur d'usage des choses devient secondaire par rapport à leur valeur d'opinion. On ne désire plus les choses par la nécessité de satisfaire des besoins, mais pour le prestige de les posséder. Cet-

te situation créée initialement par les différences naturelles s'est renforcée avec la division du travail. « *Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité...* »⁹. La division du travail procède de l'invention et de l'usage des arts, comme l'emploi du fer et des autres outils ; et conduit le genre humain à l'art culturel. Et, comme il « *fallut aux uns des denrées en échange de leur fer, les autres trouvèrent enfin le secret d'employer le fer à la multiplication des denrées...* »¹⁰.

La culture des terres conduit nécessairement à leur partage et fonde le droit de propriété. C'est le travail de la terre qui donne au cultivateur le droit aux produits de la terre labourée. L'exploitation de la terre au fil des ans transforme la possession continue en propriété. « *Les choses en cet état eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux, et que, par exemple, l'emploi du fer et la consommation des denrées eussent toujours fait une balance exacte ; (...)* [mais], *le plus fort faisait plus d'ouvrage ; le plus adroit tirait meilleur parti du sien ; le plus ingénieux trouvait des moyens d'abrèger le travail ; (...)* *l'un gagnait beaucoup tandis que l'autre avait peine à vivre. C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement...* »¹¹ et fixe le sort et le rang des hommes, à la fois, sur la quantité des biens et sur les dons naturels. Les uns, incapables d'accroître leurs possessions par indolence ou par faiblesse sont contraints de recevoir ou de ravir leur subsistance des mains des autres. Cette situation donna naissance, selon le caractère des uns et des autres, à la servitude et la domination, ou à la violence et les rapines. Il eut ainsi, d'un côté, les riches, et de l'autre, les pauvres. L'affrontement devint inévitable lorsque les plus misérables fondant leur droit au bien d'autrui par leurs besoins se heurtent aux plus puissants dont le droit repose sur la force. Les facteurs de la guerre se trouvent réunis. Le genre humain est menacé d'extinction. Les hommes comprennent alors la nécessité d'établir des sociétés politiques sur des conventions ou pactes plutôt que sur la force ou la ruse.

C.- Fonder la paix sur le droit

Le pacte ou contrat social véhicule, selon Francis Farrugia, l'idée d'une conclusion de paix, et d'une unité. Le mot français "pacte" vient du Latin "*pactum*" signifiant faire la paix.

Chez Rousseau, le pacte est un outil éminemment politique¹². Il permet aux hommes de se rassembler en corps politique et de fonder une société juste, une société fondée sur les lois et le droit. De la sorte, « *ce qui surgit de ce contrat, c'est le droit. Désormais, la vie n'est plus un don précaire de la nature, mais une reconnaissance de la société, les biens ne sont plus une possession, mais une propriété. La société entière en devient le garant.* »¹³

Tout s'organise autour de la notion de loi, expression de la volonté générale, c'est-à-dire une volonté raisonnable ayant pour objet l'intérêt commun ou l'utilité publique. Le pacte social est au fondement de toute communauté politique qui prétend à quelque cohérence et pérennité. Il est ce consensus originel qui constitue le lien social et qui est au fondement des sociétés. Et, c'est en garantissant la pérennité du lien social qu'il assure la transmutation du fait politique en réalité du droit. Il n'est donc pas nécessaire que chaque citoyen ait concrètement et historiquement passé contrat. Il suffit, pour que le pacte soit légitime, que chaque citoyen y donne son assentiment. Le fondement d'un tel assentiment est tout à la fois historique et naturel. C'est la condition de possibilité *a priori* de toute organisation politique légitime possible. Rendu nécessaire par la suite de l'évolution de l'homme, « *ce pactum sociale est chez Rousseau, (...) comme un véritable transcendantal du droit politique, un transcendantal du lien social.* »¹⁴ Et c'est cela qui permet, d'un point de vue sociologique, l'acceptation ou la récusation implicite ou explicite du pacte, la compréhension du consensus minimal nécessaire à une vie collective. Ainsi, lorsque survient la violence, dénonçant en de multiples circonstances, l'accord tacite, il convient d'interroger les termes du contrat afin de comprendre les points de vue croisés de ceux qui les dénoncent et de ceux qui ont pour mission de les garantir. Les termes du contrat rousseauiste visent à trouver une forme d'association capable de protéger et de défendre les associés,

aussi bien dans leur personne que dans leurs biens. Aussi, le problème de la violence reste-t-il le véritable problème auquel le contrat doit trouver fondamentalement une solution¹⁵. Et si, en dépit du pacte, des troubles surviennent dans une société donnée, il faut nécessairement s'interroger pour savoir quelles sont les clauses du pacte qui ont cessé d'être garanties par la collectivité elle-même. Le pacte est une condition nécessaire mais non suffisante pour fonder la société. Il faut encore qu'une telle convention, pour être viable, satisfasse à des exigences strictes. Au nombre de ces principes, l'égalité de tous les membres de la communauté devant la loi ; la subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général et la souveraineté du peuple, c'est-à-dire le pouvoir pour le peuple de légiférer, d'être l'auteur des lois auxquelles il obéit. Ce sont là les conditions minimales qui font de « *l'établissement du corps politique (...) un vrai contrat* »¹⁶.

Voulant instaurer un ordre de droit, Rousseau fait du respect de la loi un impératif. C'est la loi qui permet de réguler et de rendre possible la société et la vie en société. Il faut donc construire un État de droit, c'est-à-dire une République¹⁷. La République, État régi par la loi, est le seul cadre propice et légitime à l'expression sociale paisible. C'est par l'effet de la loi que la paix sociale demeure car tout en assurant la pérennité de la communauté, elle protège les individus des oppressions d'autres hommes. La guerre naît nécessairement du non-respect de la loi. D'où le grand intérêt que Rousseau accorde à l'éducation des citoyens afin de leur inculquer la vertu du citoyen. Le contrat social africain devra se conformer à de telles exigences pour induire une société de paix. En effet, « *notre société est construite en grande partie sur des principes rousseauistes (...). Il est clair que la théorie de Rousseau doit occuper une position privilégiée au sein de la sociologie politique, pour comprendre ce qu'il en est de notre actualité politique et sociale, pour comprendre aussi bien en quoi notre société n'est précisément pas conforme aux principes mêmes qui ont présidé à son institution, aux principes qu'elle a prétendu se donner* »¹⁸. La société traditionnelle africaine, a, de ce point de vue, compris l'intérêt de fonder la paix sur le droit. On y a développé divers mécanismes d'une culture de la paix qui montrent que la guerre n'est pas une fatalité en Afrique.

II.- LA GUERRE N'EST PAS UNE FATALITÉ EN AFRIQUE

A.- Les mécanismes de maintien et de reconstruction de la paix

Les sociétés africaines traditionnelles ont élaboré des mécanismes de prévention et de règlement des conflits pour marquer leur attachement à la paix sociale. Dans ces sociétés, la primauté est donnée au dialogue et à la conciliation, la pratique des alliances matrimoniales et de l'alliance à plaisanterie. Ces mécanismes qu'on trouve dans toutes les parties de l'Afrique se présentent sous la forme d'institutions, de coutumes ou de pratiques¹⁹. On y prône le dialogue, le compromis, la coexistence pacifique. Comme le souligne Léopold Sédar Senghor : « *L'esprit de cette civilisation, enracinée dans la terre et le cœur des noirs, est tendue vers le monde –êtres et choses- pour le comprendre, l'unifier et le manifester.* »²⁰

B.- Les techniques de normalisation dans les sociétés négro-africaines

Ce sont toutes les pratiques et institutions dont la vocation est d'éviter les conflits ou de canaliser la violence. « *Dans la plupart des sociétés négro-africaines, les aspirations à la paix ont conduit à développer des techniques de normalisation dont l'objectif est d'éviter ou tout au moins de réfréner la violence et les conflits armés.* »²¹

Au nombre de ces techniques, il y a les formes de déclaration de la guerre. Elles sont conçues de sorte à toujours laisser la place au compromis. La déclaration de la guerre est souvent différée de "plusieurs lunes" pour favoriser une déflation des tensions. D'autres moyens tels que les activités ludiques, les sociétés secrètes et les classes d'âge permettaient également de prévenir des conflits. Les classes d'âge constituent le fondement à l'édification de la société globale. Elles constituent, selon Léopold Sédar Senghor, un facteur régulateur qui assure la cohésion sociale. Il écrit à ce propos : « *La fraternité d'âge est essentiellement une école, l'école du citoyen*

et l'éducation qu'on y donne, la discipline qu'on y fait régner assurent la cohésion de la société négro-africaine. »²²

Mais, ces pratiques resteraient sans effet si les chefs n'en assuraient le respect. L'Afrique a connu, il est vrai, de grands chefs dont les faits de guerre sont entrés dans les légendes. Mais, il y a eu un autre type de chefs. À travers des institutions fondées sur la palabre, celui-ci veillait à maintenir sa communauté dans un état de paix et de prospérité. Les chefs, pour entretenir des relations de bon voisinage et prévenir les conflits, avaient coutume de procéder à des échanges de présents. Et si les conflits éclataient, malgré tout, des espaces étaient toujours prévus pour permettre aux parties en conflit d'initier des procédures de normalisation et de pacification. L'on recourait notamment à une institution spécifiquement africaine : l'arbre à palabres.

C.- L'arbre à palabres : une spécificité africaine

L'arbre à palabres est une institution proprement africaine. Il est, selon Kanvaly Fadiga, l'espace des assemblées villageoises, un lieu de production socioculturelle qui « *peut être la cour du roi, du chef de province dans les États Akan et Malinké, ou tout simplement le centre du village dans les démocraties villageoises.* »²³

Chaque fois que les litiges ou les questions sociales à résoudre présentent un intérêt général, les chefs de familles et de clans se réunissent sous "l'arbre à palabres" pour les traiter. La palabre est donc une donnée fondamentale des sociétés africaines traditionnelles. C'est un phénomène total dans lequel s'imbriquent la sacralité, l'autorité et le savoir. Sous l'arbre à palabres, la parole est singulière. En effet, « *la parole dépensée au cours de la palabre n'est pas ordinaire, elle est riche et puissante, fondée sur la somme d'expériences vécues et conceptualisées par la société : proverbes, paraboles, contes, généalogies, mythes, d'où se dégagent des leçons, des mises en garde et des recommandations prônant la pondération, le compromis et la concorde.* [Bien souvent], (...) *la palabre apparaît comme une logothérapie qui a pour but de briser le cercle infernal de la violence et de la contre-violence afin de rétablir l'harmonie et la paix.* »²⁴

L'arbre à palabres, à travers ses diverses fonctions, a permis à la société négro-africaine d'assurer la régulation cathartique de la société. Il fait partie des institutions, pratiques et mécanismes endogènes variés élaborés par les peuples africains pour prévenir et gérer les conflits.

On peut citer également parmi ces mécanismes, le droit coutumier de la confédération des pasteurs Somalis Issa. Les sociétés pastorales traditionnelles Somalis possèdent un droit coutumier appelé le *Heer*, la Loi. Ces sociétés sont fondées sur un principe important selon lequel l'on "*peut se battre à tort ou à raison mais, puisque la loi est là pour régler les conflits, aucun acte de vengeance n'est permis*". Autre exemple : Dans le Burundi traditionnel, la population recourait fréquemment à une institution constituée de sages, les *Bashingantahe*, pour apaiser leurs différends. Le terme désigne couramment le notable, l'homme intègre chargé du règlement pacifique des conflits. La fonction caractéristique des *Bashingantahe*, aux yeux du public, est celle de juges. Ces artisans de la paix n'hésitaient pas à se mettre au milieu des belligérants en cas de bataille rangée pour inviter les deux parties à déposer les *armes*²⁵.

Tous ces mécanismes avaient en commun le souci de cultiver des valeurs qui induisent la paix telles que le respect de la vie, de la liberté, de la justice, de la solidarité, de la tolérance, des droits de l'homme et d'égalité entre femmes et hommes. Dans les sociétés modernes, ces valeurs jouent le même rôle et induisent le même résultat. Toutefois, ici, le mode d'emploi est différent.

III.- LA CULTURE DE LA PAIX EN AFRIQUE : NÉCESSITÉ D'UNE REFONDATION DU CONTRAT SOCIAL

A.- Facteurs de conflits en Afrique : sentiment d'injustice et mauvaise gouvernance

Les conflits qui secouent le continent ont pour détonateur commun le non-respect des divers droits, le déficit de justice. Laurent Gbagbo estime que les ruptures de la paix qui sur-

viennent de façon récurrente sur notre continent résultent des ingérences des pays occidentaux et/ou de l'incapacité des gouvernants africains à répondre aux aspirations à un mieux-être de leurs populations. Ainsi, pour lui, « *le problème de la paix intérieure ou de la guerre civile (...) c'est un problème lié, dans le cas de nos pays sous-développés, soit à l'accumulation et à l'aiguïsement de contradictions mal résolues, soit à la manipulation des forces impérialistes externes, soit à la conjugaison de ces deux facteurs.* »²⁶

Toutefois, pour la plupart des observateurs, les questions politiques constituent le facteur principal de conflits sur le continent. Il s'agit essentiellement de revendications liées à l'exercice du pouvoir d'État. Ce facteur oppose deux types d'acteurs présents dans presque toutes les crises politiques. D'un côté, ceux qui exercent le pouvoir, les chefs d'État ; et de l'autre, ceux qui aspirent à l'exercer, les diverses composantes de l'opposition, notamment les animateurs de partis politiques, les rebelles et certains militaires.

Des facteurs secondaires tels que l'ethnie, la religion et l'économie sont également à prendre en compte. De façon générale, les conflits interethniques procèdent à la fois de relations interethniques hiérarchisées et non hiérarchisées²⁷. Mais, ce sont surtout des relations interethniques hiérarchisées ou stratégiques qui impactent le plus : ici, les différents groupes ethniques se battent pour le partage du pouvoir, du prestige et de la richesse. Ils entretiennent des rapports de domination. Dans les pays où le pouvoir central et l'appareil de l'État sont entre les mains d'une ethnie dominante et/ou majoritaire, cela condamne à la marginalité l'ethnie ou les ethnies dominées. Toutefois, dans certains pays, les conflits ethniques peuvent opposer également des groupes détenant chacun une part plus ou moins égale des richesses et du pouvoir.

Au titre des facteurs secondaires, nous avons également les conflits d'origine religieuse. Ils résultent soit de la volonté contestée des groupes religieux de conquérir le pouvoir, soit de la volonté du groupe majoritaire d'imposer, par la force, sa loi religieuse à la minorité. Enfin, l'Afrique est le continent où la pauvreté sévit à grande échelle. C'est le lot quotidien de la grande majorité des populations. Il est donc logique d'éta-

blir un lien de causalité entre la pauvreté et la violence.

Le troisième type de facteurs comprend les ingérences extérieures de certains États, les mouvements de populations fuyant les zones de conflits et la prolifération des armes de guerre. L'Afrique est friande d'armes de guerre dont une quantité importante entre tous les ans sur le continent. Les pouvoirs africains investissent beaucoup d'argent dans les achats d'armes pour se perpétuer. Les rébellions, quant à elles, trouvent toujours des soutiens pour leur en fournir. Les pays africains ont tous constitué leur arsenal de guerre. On trouve toutes sortes d'engins de destructions et de mort dans les pays les plus pauvres d'Afrique.

Contre ces facteurs de conflits, les solutions proposées sont souvent inadaptées. Cela explique pourquoi les conflits restent récurrents.

B.- Les “arrangements en Afrique” : des solutions inadaptées

Quand les crises surviennent dans les États africains, les solutions proposées s'appuient essentiellement sur les actions des organisations internationales que sont la CEDEAO, l'UA, l'ONU etc. et sur des initiatives de certaines personnalités. Mais, ces organisations sont fragilisées par les luttes internes de leadership et le manque de moyens financiers et logistique²⁸. On leur reproche souvent d'être plus soucieuses de ménager les chefs d'État et leurs puissants soutiens extérieurs que du bien-être des populations et du sort de la paix. Les actions menées dans le cadre des Organisations internationales débouchent, souvent, sur un accord entre les parties qui n'a pas de caractère définitif. Les chances de succès reposent alors sur des éléments subjectifs tels que les affinités politiques, idéologiques, culturelles ou simplement l'estime entre les parties. Enfin, elles ont, parfois, un impact négatif sur la promotion des droits de l'homme. Les victimes de violations massives des droits de l'homme sont ignorées au nom de la paix et de la réconciliation. Les accords sont conclus entre les belligérants sans l'adhésion des populations. Au total, l'on n'agit pas ou pas suffisamment sur les facteurs de

conflits. On préfère, pour diverses raisons d'intérêts, faire des "arrangements". Or, il est temps de refonder l'Afrique sur de nouvelles bases, sur le respect des droits de l'homme et sur la démocratie si l'on veut y instaurer la paix.

C.- Démocratie et État de droit : fondement d'une paix durable en Afrique

Toute explication d'un conflit passe par l'examen de son contexte social, économique, politique, religieux, ethnique, etc. L'analyse de celui-ci révèle que les confrontations communautaires en Afrique sont le fait de discriminations en tous genres ; de préalables atteintes aux droits de l'homme ; de discriminations sur les plans civil, politique, économique, social et culturel etc.

Le non-respect des droits fondamentaux constitue donc un facteur de guerre. L'avènement, l'existence et le développement d'une culture de la paix repose sur l'exigence du respect, de la protection et de la défense des droits humains. La paix se cultive par le respect des droits de l'homme qui sont l'ensemble des droits fondamentaux inhérents à la nature humaine. Aucune paix n'est possible là où les droits de l'homme sont bafoués. Il faut inculquer aux populations des valeurs favorisant la cohésion sociale, l'unité nationale ; se mobiliser en vue d'éliminer, en priorité, toutes les formes de discriminations et d'intolérance à partir de distinctions liées à la race, à la couleur, au sexe, à la langue, à la religion, à l'opinion politique ou toute autre opinion, à l'origine nationale, ethnique ou sociale, à la fortune, à l'incapacité, à la naissance ou toute autre situation. La culture de la paix est ainsi l'ensemble des valeurs, des attitudes et des comportements tendant à l'enracinement et au développement de la paix dans les esprits autant que dans les comportements.

L'Afrique refondée doit s'engager au respect strict des droits de l'homme en instaurant la démocratie. Celle-ci est, selon Rousseau, la meilleure forme de gouvernement. Elle met la loi au-dessus de l'homme et fait des hommes des citoyens. En démocratie, la personne juridique de l'individu est définie rigoureusement par l'égalité des citoyens et par la

soumission aux lois qui rend, au sens politique, libre. En démocratie, le citoyen est capable de renoncer à tout désir de se replier sur son intérêt particulier, source de conflits, afin de se consacrer sans réserve à la chose publique. Pour cela, il est capital, comme l'a souligné Rousseau, que ceux qui s'associent décident eux-mêmes des règles de fonctionnement de leur association.

Il est difficile de donner une définition absolue de la démocratie et de fixer des limites précises aux formes que peut revêtir la souveraineté populaire. La complexité du monde actuel rend cette définition encore moins aisée. Toutefois, au plan des principes, la démocratie a pour essence le droit reconnu au peuple de désigner et de contrôler les gouvernants de la nation. Elle tend à assurer aussi complètement que possible l'exercice du pouvoir par l'ensemble des citoyens. Ce sont ces principes qui font de la démocratie l'organisation politique réunissant les meilleures garanties de culture de la paix au sens où elle induit l'État de droit. L'État de droit établit l'égalité des citoyens devant la loi. Il implique que tout individu, toute organisation peuvent contester l'application d'une norme juridique jugée non conforme à une norme juridique supérieure ; suppose l'existence de juridictions indépendantes, compétentes pour trancher les conflits entre les différentes personnes juridiques par l'application stricte des principes de la légalité et de l'égalité. Au total, l'État de droit étant la principale caractéristique des régimes démocratiques, la légitimité du pouvoir politique repose sur le respect de la légalité. On peut donc affirmer que la démocratie est source de paix. Elle doit signifier, pour les États africains, une refondation, des réformes institutionnelles permettant aux différentes composantes de la société de s'exprimer et d'être associées au devenir de leur société.

CONCLUSION

Nous sommes parti de l'éclairage de la philosophie politique de Rousseau. La philosophie politique de Rousseau institue les principes d'un droit à l'usage des sociétés modernes. Rousseau assure que les conflits naissent avec les sociétés, résultent, principalement, de la mauvaise qualité des règles censées réguler les relations sociales. Ces règles peuvent instituer des discriminations injustes entre les membres de la collectivité. Les frustrations nées des discriminations entraînent la guerre. Pour remédier à de tels inconvénients, la société doit être fondée sur une loi fondamentale ou pacte social. Cette loi est particulière en ce que toutes ses dispositions visent à la recherche de l'intérêt général, en assurant à chaque membre de la collectivité la liberté et l'égalité devant la loi. De cette façon, les intérêts individuels sont préservés. Les individus étant libres et égaux, protégés par la collectivité, la société est préservée des conflits provoqués par les inégalités et les injustices sociales. Ce sont de telles dispositions qui garantissent la paix sociale dans les sociétés modernes. Aussi, l'Afrique qui revendique légitimement son appartenance au monde moderne doit-elle s'approprier ces principes universels par l'instauration de la démocratie, seul gage d'une paix durable. À la vérité, les conflits, en Afrique, se focalisent autour de l'application et de l'interprétation des clauses du contrat social, notamment pour ce qui concerne la clause principale définissant les droits et devoirs. Il faut donc que le contrat social africain se conforme aux exigences du monde moderne telles qu'instituées par la philosophie politique de Rousseau : recueillir un large consensus ou une majorité démocratique, respecter, protéger et défendre les droits de tous et de chacun ; mais surtout veiller à ce que tous soient égaux en droit et en devoir.

Il s'agit ici, non pas seulement d'inscrire dans les Constitutions africaines ou de professer ces principes, mais de les pratiquer effectivement. Trop souvent, en effet, l'on s'est réfugié derrière des concepts idéologiques vides en invoquant la spécificité africaine. Ainsi, on parle de "démocratie à l'africaine", d'élections "transparentes, libres et inclusives" etc. pour mieux confisquer le pouvoir et violer les divers droits des populations. Certains dirigeants africains sont fiers d'ê-

tre qualifiés par les média occidentaux d'«hommes forts». C'est bien pourquoi, à l'occasion d'un voyage qu'il a effectué au Ghana lors de son premier mandat, le président des États-Unis, Barack Obama, n'a pas manqué de dire aux Africains que l'Afrique a besoin, non pas d'«hommes forts», mais d'institutions fortes. Ce sont des institutions fortes qui protègent les droits humains et garantissent la paix. Partout où l'on veut instaurer une culture de la paix, il est nécessaire de partir des droits de l'homme, de viser leur garantie comme le but ultime de la société.

NOTES

- ¹- Cf. HEGEL, (G. W. F.), *La raison dans l'Histoire*, Félix Meiner Verlag, 1955 / Librairie Plon, 1965, p. 35. Parlant de l'histoire et surtout de l'enseignement qu'on croit pouvoir en tirer, Hegel écrit : « *de la connaissance de celle-ci, on croit pouvoir tirer un enseignement moral et c'est souvent en vue d'un tel bénéfice que le travail historique a été entrepris. (...) Mais l'expérience et l'histoire nous enseignent que peuples et gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire, qu'ils n'ont jamais agi suivant les maximes qu'on aurait pu en tirer. Chaque époque, chaque peuple se trouve dans des conditions si particulières, forme une situation si particulière que c'est seulement en fonction de cette situation unique qu'il doit se décider ;(...).* »
- ²- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, GARNIER-FLAMMARION, 1971, p. 226.
- ³- Hegel affirme, à propos des guerres en Afrique, qu'il se « *manifestait, dans ces guerres, (...), l'inhumanité la plus irréflectie et la brutalité la plus répugnante (...).* » (Cf. Hegel, Friedrich, *La Raison dans l'Histoire*, Op. cit., p. 249.) Plus loin, il écrit : « *Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. (...). On ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain.* » (Cf. Ibidem, p. 251.). Hegel ajoute que « *les nègres ont (...) un mépris total pour l'homme. (...). La dévalorisation de l'homme est poussée jusqu'à un point incroyable.* » (Cf. Ibid., p. 258.). Il conclut alors : « *Ce qui détermine le caractère des nègres est l'absence de frein. Leur condition n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune éducation.* » (Cf. Ibid., p. 269.).
- ⁴- GOLDSCHMIDT (Victor).- *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, (Paris, Librairie Philosophique, J. VRIN, 1983, note 10, p. 232. (Cf. Polin (R.), *La politique de la solitude ; Essai sur Jean-Jacques Rousseau*, (Paris, Sirey, 1971, p. 256.)
- ⁵- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements...Op. cit.*, p. 153.
- ⁶- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements...Op. cit.*, p. 195. Rousseau écrit dans le *Second Discours* : « *il y a (...) un (...) principe que Hobbes n'a point aperçu et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ar-*

deur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable (...). Je parle de la pitié... ». Cf. Ibidem, pp. 196-197. « ... la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la préservation mutuelle de toute l'espèce. » (Ibidem, p. 198.).

7- Idem.

8- Ibidem, p. 205. Rousseau ajoute que s'il s'était trouvé des gens pour s'opposer à cette imposture, l'humanité aurait été épargnée des crimes, des guerres, des meurtres, de bien de misères et d'horreurs.

9- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements...Op. cit.*, p. 210.

10- Ibidem, p. 215.

11- Ibid., pp. 215-216.

12- Le pacte chez Rousseau n'est pas, comme chez bien des auteurs de l'époque, un simple pacte de gouvernement.

13- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Du contrat social*, (Paris, GARNIER-FLAMMARION, 1966, p. 20.

14- FARRUGIA (Francis).- *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne*, (Paris, L'Harmattan, 1994, p. 150.

15- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Du contrat social*, op. cit, Livre I, chap. VI, p. 51.

16- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements...*, *Op. cit.*, p. 226.

17- Est appelée, en effet, « République tout État régi par des lois, (...), car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain » (Cf. Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, *Op. cit.*, p. 75.)

18- FARRUGIA (Francis).- *Archéologie du pacte social...Op. cit.*, pp. 151-152.

19- SYLLA (Lanciné, *Anthropologie de la paix. De la contribution de l'Afrique à la culture de la paix*, Abidjan, Les Éditions du CERAP, 2007, p. 105.

20- Cité par Thierno Bah, in UNESCO, *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique. Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes.

21- Ibidem.

22- SENGHOR (Léopold Sédar).- *Liberté I, Négritude et Humanisme*, (Paris, Le Seuil, 1964, p. 272.

23- FADIGA (Kanvaly).- *Stratégies africaines d'éducation et développement autonome*, Abidjan, Éditions CEDA, 1988, p. 73.

24- THIerno Bah, in *Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits...*, *Op. cit.*

25- PHILIPPE (Ntahombaye).- *L'institution des Bashingantahe en tant que mécanisme traditionnel de prévention et de résolution pacifique des conflits au Burundi*, in *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique. Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, op. cit.

26- GBAGBO (Laurent).- *Côte d'Ivoire : pour une alternative démocratique*, (Paris, L'Harmattan, 1983, p. 9.

27- Cette situation survient généralement « lorsque l'un de ces groupes ou plusieurs d'entre eux estiment que sa position par rapport à un autre groupe est menacé ou redoutent qu'elle le soit » (Cf. Dégni-Ségui, René, *Identification des conflits : le cas du Rwanda*, in COMMISSION NATIONALE IVOIRIENNE de l'UNESCO, *Conflits actuels et culture de la paix*, Actes du colloque d'Abidjan, Colloque sous-régional-UNESCO, PUCI, 1997, p. 44.

28- Il est vrai qu'au contraire des organisations africaines, l'ONU semble dis-

poser de moyens colossaux. Mais, une Commission d'experts présidée par M. Lakhdar Brahimi pronostiqua en 2000 qu'il y aurait au plus une nouvelle grosse opération à réaliser par an. En 2002, M. Jean-Marie Guéhenno, Secrétaire général adjoint aux opérations de maintien de la paix, mettait déjà en garde que l'ONU ne pourrait pas faire face à un accroissement massif de missions. Ce n'est que grâce à l'embauche de beaucoup de personnel supplémentaire qu'il fut possible de réaliser cinq grosses missions en 2003-2004. En 2007, les besoins supplémentaires en personnel étaient estimés de « 43% pour le personnel militaire, d'environ 50% pour le personnel civil et même d'environ 80% pour les forces de police. Il est évident que l'ONU a atteint la limite de ses capacités (...) et que les déficits doivent être rapidement comblés. », estime, pour sa part, le Center for Security Studies, (Cf. *Le maintien de la paix à l'ONU : des missions en évolution*, (CSS), ETH, Zurich, 2007, p. 2.) L'Organisation des Nations Unies est confrontée à des problèmes d'embauche de personnel qualifié. Elle peut certes couvrir ses besoins en infanterie légère et mécanisée, car beaucoup de pays en voie de développement sont prêts à détacher une partie de leurs forces armées (dont les effectifs, en Afrique, sont très souvent excessifs). Mais le problème avec ces soldats, est qu'ils sont insuffisamment qualifiés, et que leur équipement adéquat repose, pour son financement, sur des États tiers. En outre, dans les armées africaines, il est souvent difficile de trouver du personnel militaire spécialisé pour des tâches complexes comme par exemple dans le domaine de la reconnaissance ou de la logistique. Il en est de même pour le personnel de police. Des policiers bien formés et expérimentés sont rares. L'on ne peut alors recruter des policiers qu'au prix d'un abaissement des standards de qualité. De plus, suite aux nombreuses affaires concernant les abus sexuels, il est nécessaire de vérifier très précisément si le personnel de sécurité est adapté pour des opérations de paix. Enfin, les opérations multidimensionnelles exigent des experts et administrateurs civils. Ce sont des personnes rares et donc chères. En outre, en raison de consignes sévères, le personnel onusien ne peut être muté facilement dans des missions sur le terrain, nécessitant le recrutement d'un nouveau personnel soumis à des procédures lourdes et compliquées. Aussi, de plus en plus de voix se font entendre appelant à une réforme complète du secrétariat de l'ONU pour remédier à ces gros déficits institutionnels. Il faut, en effet, une gestion du personnel plus souple conforme aux besoins de collaborateurs qualifiés. Il faut surtout un assouplissement du rigide "marché du travail onusien". Ces mesures doivent s'accompagner d'une meilleure harmonisation et intégration des tâches militaires et civiles entre le quartier général de l'ONU et la mission sur le terrain. Cette mesure avait, du reste, été déjà recommandée par la Commission Brahimi (Du nom du président de la Commission d'experts de l'ONU, Lakhdar Brahimi. Pour plus de précisions sur les recommandations de la Commission Brahimi, se référer à l'Audition Parlementaire aux Nations Unies, 2004, "Du désarmement à une paix durable : définition du rôle parlementaire", New York, 19-20 octobre 2004, Les défis de la paix au 21^{ème} siècle (Note d'information établie par le Département des opérations de maintien de la paix des Nations Unies.). Par, ailleurs, l'Organisation est souvent confrontée au chantage des USA, le plus gros des donateurs.

BIBLIOGRAPHIE

A- Ouvrages

BACHOFEN (Blaise).- *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, (Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002).

BARBER (James D.).- (Textes réunis par), *Héritage de la liberté*, (New York, Éditions bilingues, 1976).

BARRY (Mamadou Aliou).- *La prévention des conflits en Afrique de l'Ouest : Mythes ou réalités*, (Paris, Karthala, avril 1997).

BARRY (Mamadou Aliou).- *Guerres et trafics d'armes en Afrique*, (Paris, L'Harmattan, 2006).

BATIFFOL (Henri).- *La philosophie du Droit*, (Paris, PUF, 1960).

BOA (Thiémélé Ramsès).- *L'ivoirité entre culture et politique*, (Paris, L'Harmattan, 2003).

COMMISSION NATIONALE IVOIRIENNE DE L'UNESCO, *Conflits actuels et culture de la paix*, Actes du colloque d'Abidjan, (Colloque sous-régional-UNESCO, PUCI, 1997).

DERATHÉ (Robert).- *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, (Paris, Librairie Philosophique, J. VRIN, 1992).

DOBRESCU (Radu).- *Démocratie arithmétique, démocratie algébrique : Rousseau, la volonté générale et les petites différences*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de doctorat en science politique pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.), (Département de science politique, faculté des sciences, sociales, université Laval Québec, 2007).

DUMONT (René).- *L'Afrique noire est mal partie*, (Paris, Éditions du Seuil, 1972).

FADIGA (Kanvaly).- *Stratégies africaines d'éducation et développement autonome*, (Abidjan, Éditions CEDA, 1988).

FARRUGIA (Francis).- Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne, (Paris, L'Harmattan, 1994).

FONDATION CULTURE DE LA PAIX.- *Rapport mondial de la culture de la paix, Rapport de la société civile à mi-parcours de la Décennie de la Culture de la Paix en vertu de l'invitation du paragraphe opératif 10 de la Résolution A/ 59/ 143 de l'Assemblée Générale*, coordonné et rédigé par David Adams, sous la direction de Manuel Manonelles, Barcelone, janvier 2006, www.fund-culturadepaz.org.

GAZOA (Germain).- *Les conflits en Afrique noire. Quelles solutions ? Le cas ivoirien*, Abidjan, Frat Mat Éditions, 2006).

GBAGBO (Laurent).- *Côte d'Ivoire. Pour une alternative démocratique*, (Paris, L'Harmattan, 1983).

GBAGBO (Laurent).- *Côte d'Ivoire. Bâtir la paix sur la démocratie et la prospérité*, (Abidjan, NEI-CEDA, 2009).

GOLDSCHMIDT (Victor).- *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, (Paris, Librairie Philosophique, J. VRIN, 1983).

GROUPE DE RECHERCHE ET D'INFORMATION SUR LA PAIX ET LA SÉCURITÉ (GRIP).- *Les droits humains. Une arme pour la paix*, (Bruxelles, Éditions GRIP, 1998).

HALLOWELL (John H.).- *Les fondements de la Démocratie*, l'édition originale publiée par The University of Chicago Press. Chicago and London, sous le titre : *The Moral Foundation of Democracy*, Traduct. Albert Bedarrides, (2ème édition, 1954).

HUMAN RIGHTS WATCH.- *Justice Compromise. L'héritage des tribunaux communautaires gacaca du Rwanda*, 2003.

INSTITUT DE LA DIGNITÉ ET DES DROITS HUMAINS (IDDH).- *L'Afrique de l'Ouest et la tradition universelle des droits de l'homme*, Colloque d'Abidjan des 13, 14 et 15 mars 2006, sous la direction de Denis Maugenest et Théodore Holo, (Abidjan, Éditions du CERAP, 2006).

KANT (Emmanuel).- *Projet de paix perpétuelle*, (Paris, Éditions Nathan, 1991).

MACHIAVEL (Nicolas).- *Le Prince*, (Paris, Éditions Gallimard, 1980).

MACHIAVEL (Nicolas).- *Œuvres politiques*, (Paris, Éditions Gallimard, 1980).

MAHON (Antoine).- *La liberté dans Du Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Mémoire de maîtrise de philosophie, Université d'Abidjan-Cocody, 06 décembre 2005).

MAHON (Antoine).- *La philosophie de l'éducation de Jean-Jacques Rousseau comme fondement d'une éducation moderne africaine*, Mémoire de D.E.A., (Université d'Abidjan-Cocody, 17 mars 2009).

MONTESQUIEU (Charles de Secondat baron de).- *De l'esprit des lois*, Extraits, Tomes I et II, (Paris, Librairie Larousse, 1969).

MORE, Thomas, *L'Utopie*, produit en version numérique par Claude Ovtcharenko, Courriel: c.ovt@wanadoo.fr , Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales", Site web: <http://classiques.uqac.ca/>, Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque, Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>, Traduction française de Victor Stouvenel, 1842, Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh, Édition complétée le 9 mars 2002 à Chicoutimi, Québec.

ONYELEDU, Godwin Collin, *Le règlement des conflits africains dans le cadre de l'O.U.A.*, Thèse d'université, Toulouse, 1996.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES (ONU), *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 26 Août 1789.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES (ONU), *Charte des Nations Unies*, San Francisco, 26 juin 1945.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES (ONU), *La Déclaration universelle des droits de l'Homme*, Adoptée le 10 décembre 1948 à Paris.

ORGANISATION DES NATIONS UNIES (ONU), AGENDA POUR LA PAIX. *Diplomatie préventive, rétablissement de la*

paix, maintien de la paix, Rapport présenté par le Secrétaire général (Boutros Boutros-Ghali) en application de la déclaration adoptée par la Réunion au sommet du Conseil de sécurité le 31 janvier 1992).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Fragments politiques*, (Paris, Éditions GARNIER, 1962).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Du Contrat social*, (Paris, GARNIER-FLAMMARION, 1966).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Émile ou de l'éducation*, (Paris, GARNIER-FLAMMARION, 1966).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Écrits politiques*, (Paris, Éditions 10/18, 1969).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur les sciences et les arts*, (Paris, GARNIER-FLAMMARION, 1971).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, GARNIER-FLAMMARION, 1971).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Essai sur l'origine des langues*, (Paris, GARNIER-FLAMMARION, 1993).

SADY (Sidy).- *La résolution des conflits en Afrique*, Thèse pour le doctorat d'État en science politique, (Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 22 janvier 2003).

SALTEL (Philippe).- *La paix*, (Paris, Ellipses Édition Marketing S.A., 2002).

SENGHOR (Léopold Sédar).- *Liberté I, Négritude et Humanisme*, (Paris, Le Seuil, 1964).

SORO (Guillaume).- *Pourquoi je suis devenu un rebelle. La Côte d'Ivoire au bord du gouffre*, (Paris, Hachette Littératures, 2005).

SYLLA (Lanciné).- *Démocratie de l'arbre à Palabre et Bois sacré*, (Paris, Université de Paris I, Laboratoire d'Anthropologie Juridique, 1980).

SYLLA (Lanciné).- *Anthropologie de la paix. De la contribution de l'Afrique à la culture de la paix*, (Abidjan, Les Éditions du CERAP, 2007).

UNION AFRICAINE (UA).- *Protocole relatif à la création du conseil de paix et de sécurité de l'Union Africaine.*

YAMÉOGO (Salamane).- *La prévention, la gestion et le règlement des conflits armés en Afrique de l'Ouest*, Mémoire de maîtrise en sciences juridiques, Université de Ouagadougou, octobre 2004).

ZARTMAN (William).- *La résolution des conflits en Afrique*, (Paris, L'harmattan, 1990).

- Articles et pages web

1- Articles

BACHOFEN (Blaise).- "Que fait-on quand on fait la guerre ? Rousseau et les Principes du droit de la guerre", article tiré d'une conférence prononcée à Rennes le 27 février 2009, texte reprenant un commentaire publié sous le titre "Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre. Une lecture des Principes du droit de la guerre et Écrits sur la paix perpétuelle", textes établis par B. Bernardi et G. Silvestrini, (Paris, Vrin, coll. »Textes et commentaires », 2008).

CAPORAL (Stéphane).- "Jean-Jacques Rousseau ou l'austère démocratie", *Acta Universitatis Danubius. Juridica*, vol. 4, n°1, 2008).

DAMIAN (Matthieu) et PETRIS (Richard).- *La culture de la paix et la vocation de l'UNESCO*, avril 2006, Irenees.net

DIDI (Serge-Armand).- « Règlement des conflits en Afrique. Comment les accords consacrent la force des armes », *Notre Voie*, n°1552 du Vendredi 1er août 2003.

KÉBÉ (Yacouba).- « Guerres civiles : où va l'Afrique noire ? », *Jeune Afrique Économie*, n°281 du 15 au 28 février, 1999, pp. 80-87.

KOUNKOU (Dominique).- « Le pouvoir, démon d'Afrique », *L'Autre Afrique*, n°83, du 16 au 27 avril 1999, pp. 34-35.

PLACCA (Jean-Baptiste).- « Chef d'État : un métier à risques », *L'Autre Afrique*, n°84, du 28 avril au 4 mai 1999, pp. 10-17.

SAMPAIO (Mario).- « La drôle de paix en Angola », L'Autre Afrique, n°69, du 25 novembre au 1er décembre 1998, p. 26.

XIFARAS (Mikhaïl).- La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau, Les études philosophiques 2003/3-1, n°66, p. 331-370.

YAO (N'dré Paul).- « La riposte française, légitime défense ou violence gratuite d'un puissant ? », Les Cahiers du Nouvel Esprit, "Pour comprendre la crise ivoirienne", n° spécial de décembre 2004, pp. 18-19.

2- Pages Web

www.africa-union.org

www.cedeao.int

www.ecoledelapaix.org

www.fund-culturadepaz.org

www.grip.org

www.hrea.org

www.irenees.net

www.mvtpaix.org

www.operationpaix.net/cedeao

www.Ladocumentationfrancaise.fr

www.recamp4.org

www.un.org

www.unesco.org

www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes.

FOI ET RAISON CHEZ SPINOZA

Maxime Kobena TAKY

Doctorant en Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

Foi et Raison sont-elles antinomiques? À cette question, le vulgaire répond par l'affirmative, soutenant que le philosophe est systématiquement athée et que le croyant doit faire abstraction de tout rationalisme critique. Cette thèse est absurde et ressortit à la connaissance du premier genre. Certes, Foi et Raison sont non-superposables puisque relevant l'une et l'autre de domaines différents et conduisant chacune au salut par des voies hétérogènes. Cependant, elles peuvent coexister pacifiquement. Bien plus, elles doivent collaborer, afin que la vertu herméneutique historico-critique de la Raison protège l'homme de la superstition liée à la religiosité.

Mots-clés

Religion, Spinozisme, Herméneutique, Dieu, Salut.

ABSTRACT

Are faith and reason in contradiction? To this question, the ordinary answers in the affirmative by maintaining that the philosopher is systematically atheistic and that the believer must disregard all critical rationalism. This theory is absurd and emerged from the knowledge of the common sens. Admittedly it is certain that faith and reason can't be put together because they are different in any kind of fields and each of them leads to salvation by heterogeneous ways. However, they can coexist peacefully. Much more, they must collaborate so that the explanatory virtue historico-critic of reason protects mankind from superstition link to the religiosity.

Key words

Religion, Spinozism, Explanatory, God, Salvation.

INTRODUCTION

Un lieu commun, largement répandu, croit que Foi et Raison ne peuvent faire bon ménage, qu'elles sont nécessairement exclusives l'une de l'autre. Ce préjugé veut que le philosophe soit nécessairement un athée, que le rationaliste soit l'ennemi du théologien, que le fidèle croyant soit hostile au raisonnement *critique*¹. Un des symboles de cette opposition séculaire et historiquement réitérée entre la Foi et la Raison est l'opposition, au XVII^{ème} siècle, entre Spinoza et les théologiens *judéo-chrétiens*².

Mais, en réalité, cette opposition apparente ne repose que sur un malentendu. Si les rapports entre Foi et Raison ont toujours été placés sous l'angle de la belligérance ou de l'antagonisme, c'est parce que l'une et l'autre croient, indûment, qu'elles ressortissent au même domaine et que, par conséquent, elles doivent lutter chacune pour asservir l'autre. Or, à l'analyse, Foi et Raison ont leurs royaumes propres ; ce qui élimine, donc, toute possibilité de conflit entre *elles*³.

D'une part, Foi et Raison ou religion et philosophie sont entièrement distinctes ; d'autre part, elles sont deux voies conduisant l'une et l'autre au salut. Quels sont les linéaments de cette approche spinoziste ? L'approche spinoziste épuise-t-elle toutes les préoccupations liées à cette factice opposition ? En d'autres termes, la Foi peut-elle se passer de tout apport de la raison humaine, sans courir le risque de s'aliéner ? Peut-on séparer radicalement Foi et Raison ? Enfin, Foi et Raison peuvent-elles collaborer sans affrontement ?

I.- ESSAI D'UNE ANATOMIE HISTORIQUE DES RAPPORTS ENTRE FOI ET RAISON

A.- Raison et expérience religieuse : du Moyen Age aux Temps Modernes

Le Moyen Age est essentiellement marqué par un élan vers le divin. Cet élan vers le divin est caractérisé par l'émergence du christianisme. Sur le plan historique, on assiste au déclin du polythéisme en général et au triomphe du christianisme, religion monothéiste. Cependant, cette prédominance du christia-

nisme, à cette époque de l'histoire, ne signifie pas pour autant l'arrêt de l'activité philosophique ou la démission de la Raison. Certes, la foi chrétienne émerge, mais la Raison, en rôle d'assistant, est tantôt vue comme ennemi tantôt comme alliée de la Foi. C'est ainsi que les rapports entre la Foi et la Raison constitueront toute l'épaisseur de la *période médiévale*⁴.

Si la substance de la pensée médiévale est dominée par le problème des relations de la Foi et de la Raison, l'idée maîtresse, qu'il fallait retenir en général à cette époque, est que la Foi est supérieure à la Raison et que celle-ci doit être la servante de *celle-là*⁵.

Contrairement à la période médiévale, l'époque des Temps Modernes change de perspective. C'est plutôt la Raison qui émerge par rapport à la Foi. En effet, cette tranche de l'histoire est marquée par l'essor du rationalisme. Descartes, véritable initiateur de la philosophie moderne, fait table rase de toutes les connaissances antérieurement reçues et prend un nouveau départ dans la quête de la vérité, tout en se fondant uniquement sur la *Raison*⁶.

Cette période, marquée également par une crise de la conscience européenne, a abouti à une transformation de l'homme dans sa façon de se tenir vis-à-vis de la nature : de spectateur de la nature, il en devient son analyste et son *conquérant*⁷. Cette attitude nouvelle de l'homme vis-à-vis de la nature est consécutive à la découverte savante de Galilée selon laquelle l'univers est écrit en *langage mathématique*⁸.

Cette attitude novatrice à l'égard de la nature, qui fait l'accord entre la totalité des savants et philosophes des Temps Modernes est redevable au *mécanisme*. Celui-ci désigne la réduction de la nature au rang de simple machine et le refus de toute explication téléologique de l'univers au profit de l'approche rationaliste du *monde*⁹. Ce principe, en vogue au XVII^{ème} siècle, va influencer sur la pensée de Spinoza.

Ce dernier va lui donner une orientation originale : l'essence de la Raison est de tout examiner ; sa fonction principale est de s'en prendre au mystérieux, à l'explicite, à l'obscur, pour projeter sa lumière sur le *monde*¹⁰. Spinoza hausse le mécanisme à son point culminant. Il géométrise

autant la nature que Dieu lui-même qui ne saurait faire exception au tribunal de la *Raison*¹¹. Ce faisant, le spinozisme apparaît comme la première doctrine à opérer, au XVII^{ème} siècle, une véritable critique de la *religion*¹².

La critique spinoziste de la religion vise essentiellement le judéo-christianisme. Le judaïsme, au sens strict, est une discipline de vie dont le sens est fondé sur l'Alliance qui unit le Dieu créateur, Yahvé, à son peuple associé en sainteté. Cette Alliance se concrétise d'abord par le don de la *Torah* que le peuple juif accepte pour toujours comme sa loi sainte. Elle se concrétise, ensuite, par la promesse d'une terre sainte où faire vivre à plein cette *Torah*. Enfin, l'Alliance se solde par la promesse du Messie qui viendra mettre fin à l'exil que l'inobservance de la *Torah*, par le peuple juif, avait *provoqué*¹³.

Quant au christianisme, sa qualité réside essentiellement dans la morale et dans les dogmes satellisés autour de la personne du *Christ*¹⁴. La morale christique a trait à l'amour inconditionnel du *prochain*¹⁵. En ce qui concerne les dogmes fondamentaux du christianisme, ceux-ci sont au nombre de trois : l'Incarnation, la Résurrection, la *Trinité*¹⁶.

Au-delà de ces articles de Foi qui distinguent le judaïsme du christianisme, d'autres articles de Foi tels que le miracle, la Création, l'eschatologie font l'accord entre les deux religions monothéistes. Mais, ces dogmes ou articles de Foi échappent en général à la saisie de la Raison. Cet aspect de la Foi n'est-il pas dangereux pour le croyant ? Le religieux trop ignorant ne court-il pas le risque de croire en tout ? La Foi, vue sous cet angle, n'est-elle pas facteur de superstition ?

B.- Superstition et religion

La Foi et la Religion risquent de virer dans la superstition. En effet, superstition et religion sont des réalités contiguës. La contiguïté de ces deux réalités réside dans leur liaison avec le phénomène de la croyance. La croyance est donc ce qui unit la Foi ou la religion à la *superstition*¹⁷. Le fait de résider toutes les deux dans le « croire » rend difficile leur distinction.

A l'analyse, la religion répond à une nécessité politique.

Cette dernière est justifiée, d'une part, par le fonctionnement ordinaire de la nature humaine et, d'autre part, par la puissance relative de la Raison. En effet, soumis au droit naturel et régis par la loi du *conatus*, les hommes sont conduits naturellement et spontanément à une société primitive, caractérisée par le règne de la rivalité, de la violence et de la barbarie. Cette société, d'emblée violente, n'est que le résultat nécessaire de la nature affective de l'homme, des passions humaines. Que faut-il faire pour que la société primitive violente cesse de l'être ? Doit-on supprimer la passion, cause fondamentale de la violence, afin que celle-ci cesse ? Peut-on du reste supprimer la passion ?

En réalité, la passion est insuppressible. Malgré le pouvoir cognitif de la Raison qui rend capable de passer de la connaissance du premier genre à la connaissance intuitive, l'homme demeure toujours soumis aux affections, notamment aux passions, causes des contradictions entre les *hommes*¹⁸. Puisque ceux-ci se soumettent plus aux affections tirées de l'imagination qu'aux principes de la Raison, c'est par les affections que les hommes politiques et religieux les contrôleront dans la vie *publique*¹⁹.

La religion, via les articles de Foi, est l'institution qui joue le plus sur les sentiments à travers l'imagination. Elle consiste à inventer une divinité anthropomorphique redoutable afin de maîtriser la barbarie et la férocité naturelles de l'homme pour rendre la société mieux *vivable*²⁰. Le versant politique de la religion réside dans le pouvoir civilisateur de la Foi, pouvoir civilisateur qui a permis de vastes constructions imaginaires ayant servi pendant des siècles et encore aujourd'hui d'armures politiques à l'espèce *homo sapiens*²¹.

II.- DU SPINOZISME À SES IMPLICATIONS EN THÉOLOGIE

A.- Des multiples formes du *criticisme* spinoziste

Spinoza crée une identité entre Dieu et la Nature. Dieu, c'est la Nature : la Nature, c'est *Dieu*²². Cette identification de Dieu à la Nature a pour corollaire de nier la volonté libre, toute intentionnalité et toute transcendance à Dieu au profit de l'immanence, de la nécessité et de l'impassibilité, cela, par le crible de la Raison.

Dieu ainsi conçu, les catégories de miracle et de la prophétie deviennent problématiques. En effet, le miracle, tel que défini par le vulgaire, supposerait la suppression momentanée, par Dieu, de ses propres lois, afin de manifester sa puissance à l'homme. Cette manière de voir le miracle est contraire à l'ontologie spinoziste et témoigne d'une lecture anthropocentrique des événements de la Nature. Le miracle, tel que perçu, est impossible dans le système de Spinoza, celui-ci considérant que Dieu est lui-même l'ensemble des lois de la Nature, lois éternelles et immuables qui ne sauraient subir aucune modification quelconque par la manifestation d'un signe extraordinaire. Cette critique du miracle affecte directement la prophétie car, le plus souvent, c'est aux prophètes que Dieu se révèle par des actes miraculeux. Comment Spinoza entend la prophétie et que pense-t-il des prophètes ?

La prophétie est perçue, en général, comme une mise en évidence de la communication entre Dieu et l'homme. Comme telle, elle apparaît, pour le croyant, comme une des formes de révélation divine. En tant que Révélation, elle est considérée comme la connaissance certaine divulguée aux hommes, par Dieu lui-même, d'une vérité, et cela au travers d'un prophète, celui-ci tenant lieu d'*interprète*²³.

À l'analyse, la prophétie contraste avec l'ontologie spinoziste. Elle intègre, dans la pensée religieuse, trois éléments exclus du système de Spinoza : la transcendance, le finalisme et l'anthropomorphisme. Le spinozisme est, au contraire, à la

fois un immanentisme, c'est-à-dire une anti-transcendance, un déterminisme, c'est-à-dire un antifinalisme et un monisme, donc une philosophie qui récuse l'anthropomorphisme.

Cette critique spinoziste de la prophétie a essentiellement en vue de démasquer la part d'imagination humaine contenue dans l'Écriture. Elle ne rejette pas radicalement la prophétie. Dans la mesure où celle-ci est capable de pousser les croyants à avoir une attitude correcte et sociable, elle est *utile*²⁴.

Toutefois, pour Spinoza, ni le miracle ni la prophétie ne sont des critères de la vraie religion. Celle-ci est, selon lui, simple et compréhensible par la Lumière Naturelle. La vraie religion est celle que nous pratiquons lorsque nous sommes inspirés par la connaissance adéquate de *Dieu*²⁵.

Le comportement auquel nous conduit cette religion vraie se reconnaît par la pratique de la justice et de la charité, pratique inspirée par l'Amour intellectuel de Dieu obtenu par le troisième genre de *connaissance*²⁶. Toute cette leçon sur la religion, Spinoza l'a tirée de l'analyse du message biblique en confrontation avec son système. Comment a-t-il procédé face au message biblique qualifié d'Écriture sainte ?

B.- Spinoza et le message biblique

Face à la Bible, Spinoza adopte une attitude critique adéquate à son système rationaliste : si la Bible est considérée comme une écriture sainte révélant la parole de Dieu, aux dires des théologiens, elle n'est pas pour autant un livre écrit par Dieu lui-même et envoyé aux hommes par *lui*²⁷. La Bible a été, au contraire, écrite par différentes personnes. Il faut, pour mieux la comprendre, lui appliquer donc l'*herméneutique*²⁸.

Spinoza est un herméneute de la tradition classique où s'esquissent déjà des méthodes de l'interprétation des Écritures saintes. Quelle est la particularité de la méthode exégétique de ce penseur rationaliste ? Pour parvenir à l'édification de sa méthode herméneutique, Spinoza a commencé par la critique explicite de deux thèses contemporaines, celle des sceptiques et celle des dogmatiques. Tandis que les sceptiques nient la certitude de la Raison, les dogmatiques veulent

subordonner l'Écriture à la *Raison*²⁹.

En réalité, pour que l'herméneutique sacrée soit efficace, il faudrait qu'elle se déploie sans aucun préjugé quel qu'il soit et qu'elle procède par une méthode d'analyse historico-critique. C'est à cette condition qu'elle pourra décrypter le sens vrai du témoignage scripturaire et non la *vérité*³⁰. Si la Bible est dite sacrée et divine, c'est seulement en raison de son noyau éthique et raisonnable, son enseignement moral constant de la loi de justice et de charité et l'affirmation que l'obéissance à cette loi suffit au *salut*³¹. C'est grâce à l'herméneutique historico-critique que Spinoza a perçu clairement l'originalité du Christ et de son message. Que pense-t-il du Christ, personnalité centrale dans le judéo-christianisme ?

Contrairement aux théologiens qui ne s'intéressent au message du Christ qu'en fonction des *mystères*³² qui l'entourent, Spinoza accueille le message du Nazaréen eu égard à son caractère rationnel, à sa morale axée sur la pratique de la justice et de la charité et à son caractère universel. L'originalité du Christ, dit Spinoza, tient au fait qu'il enseignait les choses non comme des lois, mais comme des vérités éternelles ; et par là, le Christ libéra les hommes de la Loi et néanmoins la confirma et l'écrivit à jamais au fond des *cœurs*³³.

En ne retenant que la quintessence du message christique articulé autour de sa vie et de sa conduite, Spinoza désacralise le christianisme et n'en retient que le contenu rationnel accessible à tout homme. Cette désacralisation de la religion chrétienne par Spinoza n'est-elle pas une figure de la sécularisation, ce vaste processus historique d'émancipation de l'homme vis-à-vis de la religion ?

C.- Le spinozisme comme figure de la sécularisation

La sécularisation est immanente au spinozisme. En luttant contre le sacré, la sécularisation a consisté essentiellement à combattre les anthropomorphismes immanents aux discours *religieux*³⁴. Si la sécularisation est conçue comme une vaste entreprise historique dont le but est de réduire au maximum le champ du sacré, le spinozisme peut alors être considéré, également, comme une figure de la sécularisation dans la me-

sure où la doctrine de Spinoza est une critique désacralisante de la Nature en général et de la Bible en particulier.

La désacralisation de la Nature se perçoit clairement dans le monisme : Dieu et la Nature sont une seule et même *réalité*³⁵. En identifiant Dieu à la Nature, l'ontologie de la Nature est conçue sous le mode unitaire. Il n'y a pas, dans le cadre du spinozisme, deux réalités dans l'univers; il n'existe pas deux ordres dans l'existence. Dès lors, il devient inconséquent de penser le monde sous le mode des dualités sacré / profane, naturel / surnaturel ou transcendant / immanent. Dieu est l'unique Substance. Tout ce qui est, est en Lui et rien sans Lui ne peut ni être ni se *concevoir*³⁶.

Comme tel, le monisme spinoziste, consécutif à la métaphysique de Spinoza, ne laisse aucune place au sacré dans la Nature. Tandis que dans l'idée de sacré prédomine une dichotomie du monde selon laquelle une partie de la Nature serait exclusive des autres car appartenant à Dieu, être transcendant, la métaphysique de Spinoza consiste à dire que le sacré, tel que le conçoit le commun des mortels, est absurde puisque la seule réalité qui existe est le naturel exempt de tous mystères et compréhensible par les lois immuables de la géométrie.

Dans l'ontologie du spinozisme, rien n'est sacré en soi. Le sacré doit plutôt être entendu comme un produit de l'histoire, c'est-à-dire une invention humaine. Ainsi, lorsque Spinoza rejette le sacré, ce n'est pas en tant que phénomène socio-historique, mais c'est plutôt en tant que donnée prise pour une réalité ontologique. Partant de la conception géométrique de Dieu, issue de sa métaphysique, Spinoza peut désormais traiter le sacré comme une modalité humaine : c'est le sens de sa méthode historico-critique utilisée dans son herméneutique de la Bible.

L'immanence de la sécularisation au spinozisme se perçoit aussi dans la dichotomie que Spinoza instaure entre la Foi et la Raison, entre la philosophie et la *religion*³⁷. Cette séparation et cette autonomie de la Raison vis-à-vis de la religion sont, au sein du spinozisme, l'un des indices de la sécularisation. Celle-ci consiste, en effet, en une ascension de la Raison par rapport aux modalités religieuses et en une réduction du sacré à une projection de *l'imagination humaine*³⁸.

L'identification du sacré à une modalité humaine conduira Spinoza à considérer toutes les catégories de la sacralité, contenues dans la Bible, d'une manière historique. Ainsi, la prophétie, le miracle, la notion d'inspiration, la langue hébraïque, l'élection des juifs et la divinité de l'Écriture sont, tour à tour, désacralisés et réduits à des catégories purement historiques, temporelles et non universelles et *éternelles*³⁹.

II.- LA FINALITÉ DU SPINOZISME ET L'HERMÉNEUTIQUE DES RELIGIONS EN AFRIQUE

A.- Le salut

La finalité du spinozisme est de conduire l'homme au salut. Celui-ci est différent du terme " salut " habituellement utilisé dans l'économie de la pensée judéo-chrétienne. Le salut, dont il est question dans le judéo-christianisme, est une sotériologie subséquente au péché originel. Cette sotériologie sera marquée par des Alliances répétées entre Dieu et son peuple jusqu'à la venue du Christ, homme-Dieu en qui s'achèvera l'histoire du *salut*⁴⁰.

Dans la terminologie de Spinoza, le salut ne renvoie pas à une sotériologie, c'est-à-dire à un projet téléologique dont le terme serait d'apporter la rédemption messianique à l'homme qui aurait péché librement dès l'origine de la Création. Le philosophe de la Haye critique ainsi les trois *éléments*⁴¹ qui forment la pierre angulaire de la sotériologie judéo-chrétienne.

Pour Spinoza, c'est par la connaissance rationnelle du Dieu-Nature que l'homme accède au salut. C'est en cernant adéquatement l'ordre naturel par la connaissance du troisième genre que l'homme devient heureux car ainsi, la joie dont il jouit est accompagnée de l'idée de Dieu comme sa *cause*⁴². Cette joie éprouvée, grâce à la connaissance, est l'Amour intellectuel de Dieu, amour *éternel*⁴³.

Si la connaissance mène au salut, c'est parce qu'en comprenant adéquatement l'enchaînement des événements de la nature dans leur nécessité, l'homme ne subit plus le cours des choses, mais agit en parfaite harmonie avec Dieu sous le guide de la Raison : c'est cela la vertu.

Cette différence des fondements des deux sortes de salut conduit-elle à leur exclusion l'un de l'autre ? La Foi et la Raison ne peuvent-elles pas coexister, quand bien même elles ne produisent pas le même type de salut ? Le croyant ne peut-il pas cohabiter avec le savant ou le philosophe ?

Par-delà les différences qui existent entre Foi et Raison, des raisons militent en faveur de leur collaboration. Une raison se signale au niveau théorique et une autre se signale au niveau pratique. Au niveau théorique, que ce soit du côté de la Foi ou du côté de la Raison, aucune ne peut prétendre à l'autosuffisance discursive sur Dieu. Le discours rationaliste sur Dieu a des limites. Le discours théologique en a également.

Pour ce qui concerne la Raison, Spinoza lui-même reconnaît que l'Écriture renferme certaines vérités que la Raison ne peut démontrer géométriquement. La première vérité biblique est le principe fondamental de la Foi selon lequel l'obéissance suffit au *salut*⁴⁴. Une autre preuve que la Raison en général et la raison spinoziste en particulier ne se considèrent pas autosuffisantes est la valorisation, par le sage d'Amsterdam, du message christique dans l'économie du témoignage scripturaire. Le spinozisme ne prétend pas détenir le monopole en matière de discours sur Dieu. Spinoza accorde au Nazaréen un vrai discours sur Dieu au contraire des prophètes qui n'usaient que de l'imagination vive. Il dit du Christ qu'il communiquait avec Dieu d'esprit à *esprit*⁴⁵. De plus, après avoir affirmé que le Christ est à la fois plus qu'un prophète et plus qu'un philosophe et que sa voix peut être, en conséquence, appelée la voix-même de Dieu, Spinoza conclut que le Nazaréen est voie du *salut*⁴⁶.

Toutefois, si la Raison ne prétend pas tout dire sur Dieu et sur le salut, si elle n'absolutise pas son discours sur la divinité, elle reste néanmoins critique. Ce droit à la critique que la Raison se donne vient du fait que la Foi non plus ne peut prétendre à l'absoluité. En effet, la Foi, d'après l'exégèse biblique, n'exige pas tant la vérité que la soumission ferme aux dogmes. Ainsi, d'une part, en soutenant implicitement l'ignorance, la Foi court le danger de virer à la superstition. D'autre part, la croyance aveugle au contenu des articles de Foi peut déboucher sur la *crédulité*⁴⁷.

C'est donc pour parer à ces travers de la Foi que sont la crédulité et la superstition que la Raison veille sur le discours théologique, sans s'y immiscer, par la technique de l'herméneutique historico-critique. Certes, la Raison reconnaît à l'Écriture son autonomie ; mais elle peut la critiquer sur la base des propres principes internes à l'Écriture, afin de contenir les risques des égarements potentiels dus aux mauvaises interprétations consécutives aux opinions *préconçues*⁴⁸.

En somme, Foi et Raison doivent collaborer car, prises séparément, elles sont toutes deux incapables de produire un discours exhaustif sur Dieu et sur le salut. La Raison, quoiqu'autonome et critique, n'est pas autosuffisante. C'est donc la prise de conscience de la puissance relative de la Raison qui a poussé Spinoza à admettre la certitude du salut du croyant par la seule obéissance, même si cette certitude n'est pas d'ordre géométrique. De même, la Foi, bien qu'ayant son royaume propre, a besoin de la critique vigilante et bienveillante de la Raison, afin qu'elle ne s'égare pas dans la superstition. Si la théologie doit collaborer avec la philosophie, c'est pour que cette dernière fasse en sorte que la Foi du croyant ne soit pas naïve et fragile.

Outre le niveau théorique, le niveau pratique exige que Foi et Raison collaborent. Cette exigence d'une collaboration entre Foi et Raison réside dans la politique de paix sociale. En effet, si la Raison, par la connaissance qu'elle produit, conduit à la libération et à la béatitude, elle ne peut soustraire les hommes à l'influence constante des affections passives. Celles-ci engendrent une opposition entre les hommes, opposition qui aboutit logiquement, en vertu de la loi du *conatus*, à un état de conflit, de violence et de barbarie entre les *hommes*⁴⁹.

Cette impuissance pratique de la Raison amène Spinoza à ne pas envisager du tout une cité purement rationnelle. En saisissant clairement la nature humaine comme essentiellement affective, Spinoza découvre que ce n'est point sous l'empire de la Raison mais sous celle d'un sentiment unanime que la masse se met naturellement d'accord. Ce sentiment, entretenu essentiellement par la Foi, est soit un espoir, soit une crainte *partagée*⁵⁰.

Par cette affirmation, le philosophe de la Haye reconnaît la nécessité de la coexistence pacifique de la Foi et de la Raison dans la société. L'idéal serait sans doute de parvenir à une société faite d'hommes qui ne vivent que sous la conduite de la Raison uniquement, une société où l'homme serait un dieu pour *l'homme*⁵¹. Mais, cela est impossible dans la pratique. Aussi, Spinoza accepte-t-il, tout en les critiquant, les lois théologico-politiques sur lesquelles reposent la paix et la sécurité sociales. S'il accepte les lois religieuses de la société, ce n'est donc pas parce qu'elles sont parfaites, mais c'est parce que la règle de vie commune ne peut être obtenue autrement que par la *menace*⁵³ ; c'est également parce que, même mauvaise, une société vaut mieux qu'un état d'*anarchie*⁵³.

Au total, bien que procédant par des voies hétérogènes, Foi et Raison peuvent se prêter assistance à la fois sur le plan théorique du discours sur la divinité et sur le plan pratique du maintien de la paix sociopolitique. Sur le plan théorique, la collaboration permet d'éviter de tomber aussi bien dans le scientisme que dans le fidéisme. Sur le plan pratique la collaboration favorise une saine cohabitation entre le croyant et le savant, dans un univers sociopolitique pacifique permettant la liberté de penser perçue comme chemin vers le salut.

Comment le spinozisme peut-il nous être utile pour penser les diverses religions en Afrique ? En se servant de l'enseignement de Spinoza, quelle attitude le penseur africain doit-il avoir vis-à-vis des institutions religieuses qui s'accroissent de jour en jour en Afrique ?

B.- L'herméneutique des religions en Afrique à la lumière du spinozisme

Si le sentiment religieux est commun à tout le genre humain, les raisons qui motivent les hommes à adhérer à telle ou telle autre religion varient d'un continent à l'autre, d'un pays à l'autre, d'une société à l'autre, d'un individu à l'autre. Ces raisons peuvent être la peur, le désir de sécurité, la quête d'une solution à un problème donné, la quête de sens, l'interrogation devant certains phénomènes insolites de la nature, le goût du mystère, l'attrait pour l'absolu.

En Afrique, les mêmes raisons stimulent les hommes à souscrire aux différentes religions présentes. Parmi ces différentes raisons qui favorisent l'adhésion aux diverses religions présentes sur l'espace africain, la sorcellerie semble occuper le premier rang. La sorcellerie est omniprésente dans tous les domaines de l'existence et inspire la peur. Elle inspire la peur car, étant prédominante dans tous les champs de l'activité humaine, elle est érigée en système et permet d'expliquer tous les mystères et surtout les aspects difficiles de la condition existentielle de l'homme.

Dans l'imaginaire populaire, la sorcellerie est l'art de nuire à l'homme par de multiples techniques surnaturelles ou extraordinaires, techniques rendues possibles en raison de la conception pluraliste de l'être humain dans l'anthropologie *africaine*⁵⁴. Parmi ces techniques diverses utilisées dans la sorcellerie, trois semblent universelles : l'envoûtement, l'ensorcellement et la métamorphose.

Dans le domaine de la théologie biblique, la sorcellerie relève de la démonologie, science du démon ou du diable. Selon cette science, la sorcellerie est un pouvoir dont dispose le sorcier par un pacte qu'il a signé avec le diable, hypostase du *mal*⁵⁵. Ainsi, autant du point de vue de l'imaginaire populaire que de la théologie, le sorcier et la sorcellerie relèvent du mal. C'est pour cette raison que l'Eglise considère la sorcellerie comme une hérésie, une hérésie particulière contre laquelle elle se dresse particulièrement durant sa mission d'évangélisation du *monde*⁵⁶.

En combattant la sorcellerie, l'Eglise s'aide de la puissance de Dieu, puissance octroyée à la mission chrétienne par Dieu lui-même en la personne du Christ. Dès lors, la plupart des Africains qui ont peur de la sorcellerie et désirent s'en protéger ne font qu'adhérer à la religion judéo-chrétienne, seul gage de leur victoire contre les pratiques sorcières en milieu africain. En somme, certains Africains recourent au judéo-christianisme, car en tant qu'une institution religieuse, elle a, grâce au pouvoir du Christ dont elle dispose, la capacité de combattre et de vaincre la sorcellerie, œuvre du diable, objet d'une crainte particulière en Afrique.

En marge de cette catégorie d'Africains, il y'en a une autre qui, face à la sorcellerie, s'oriente vers les religions ou systèmes de croyance traditionnels. Si certains Africains choisissent de se référer aux croyances religieuses d'Afrique, c'est parce qu'ils considèrent que celles-ci disposent, à l'image du judéo-christianisme, d'éléments de protection vis-à-vis de la sorcellerie. Ces éléments protecteurs semblent résider dans le fétichisme. Celui-ci est l'attitude culturelle qui consiste en l'introduction d'un esprit et d'une énergie divine dans un objet dans le but de s'en servir pour se défendre ou pour attaquer les *autres*⁵⁷. Le féticheur positif est un anti-sorcier. Ce dernier a une connaissance étendue du pouvoir des plantes, de l'anatomie et de la psychologie humaine. Il connaît les arcanes de la sorcellerie sans être pourtant sorcier, car son rôle est essentiellement de désenvoûter ou d'exorciser ceux qui sont sous l'emprise des *sorciers*⁵⁸.

La sorcellerie relève de la question du mal. En effet, bien analysée à partir des approches sociologique et théologique, la substance pure de la sorcellerie est le désir de faire du mal à *autrui*⁵⁹. Que ce soit un discours venant de la part d'un vulgaire ou d'un intellectuel, le discours sur la sorcellerie a toujours en filigrane l'action du mal sous toutes ses formes, l'envoûtement, l'ensorcellement, le cannibalisme mystique, la mort. En somme, la sorcellerie est un crime contre la vie, contre *l'humanité*⁶⁰.

Toutefois, s'il est vrai que la sorcellerie ressortit au mal, les actions extraordinaires qu'on attribue souvent aux sorciers invitent à la réflexion. Dans l'économie du spinozisme, les actions surnaturelles et occultes attribuées aux sorciers sont absurdes. L'ontologie du spinozisme bien cernée, l'homme ne peut agir qu'en fonction des lois naturelles. Ses actions ne peuvent jamais relever de pouvoirs surnaturels qu'ils pourraient avoir eu dans le monde invisible, celui-ci étant d'ailleurs utopique puisque Dieu ou la Nature est l'unique substance *existante*⁶¹.

La sorcellerie, si elle existe, ne révèle pas de l'extraordinaire. Analysée à la lumière de l'herméneutique spinoziste, elle apparaît comme un savoir défendu jalousement par des personnes mal intentionnées qui lui donnent sans doute, un caractère

supranaturel. En réalité, la sorcellerie ressortit à une connaissance approfondie de la nature. Si elle est une connaissance approfondie, elle reste néanmoins non pas une connaissance surnaturelle, mais une connaissance naturelle.

Au total, la sorcellerie et les religions en Afrique sont intimement liées. Leur liaison tient au fait que la religion, en général, a pour objectif de combattre la sorcellerie. C'est pour se protéger contre celle-ci que certains Africains adhèrent aux religions dites révélées notamment au judéo-christianisme, tandis que d'autres préfèrent s'orienter vers les systèmes de croyances traditionnelles. Toutefois, à l'analyse, la sorcellerie paraît relever du problème métaphysique du mal. Et les actions qu'ont attribuées habituellement aux sorciers ne sont, passées au crible de la raison critique, que des superstitions qui ne doivent pas inspirer la peur. Dans ce cas, ne serait-il pas urgent de recourir au rationalisme comme un autre moyen de protection contre la sorcellerie en particulier et contre la superstition en général ?

La superstition n'est pas fille d'une seule catégorie de religion. Pour la vaincre, il ne s'agit pas de passer d'une religion à une autre, car elle est en puissance dans toutes sortes de religions à un stade latent. Comme telle, elle peut entrer en acte, en fonction du type de relation que le croyant a avec la religion concernée.

Le rationalisme critique de Spinoza apparaît comme une protection adéquate contre la hantise de la sorcellerie constatée en Afrique, hantise qui est l'une des raisons essentielles des adhésions respectives aux religions révélées et aux croyances traditionnelles d'Afrique. Avec le rationalisme spinoziste, le religieux comprendra que la sorcellerie, si elle a une réalité, n'est pas pour autant l'œuvre d'un pouvoir surnaturel, mais plutôt le résultat d'un savoir naturel que possède une minorité de personnes. Cela le libérerait d'une peur outrancière de la réalité sorcière. En somme, le rationalisme apparaît comme le moyen adéquat pour se libérer de la superstition en général. Il doit donc, pour ainsi dire, devenir plus qu'une philosophie, la religion prédominante de l'Afrique, comme il l'a été pour Spinoza, le penseur le plus religieux des rationalistes.

CONCLUSION

Certes, Foi et Raison sont différentes. Elles ont l'une et l'autre leurs domaines propres, la Raison, le domaine de la vérité et de la sagesse éthique, la Foi, celui de la morale et de la piété. Toutefois, cette distinction entre Foi et Raison ne conduit pas à leur séparation radicale et à leur exclusion l'une de l'autre. L'on peut être à la fois rationaliste et croyant. Le philosophe n'est pas systématiquement athée. Il peut croire en l'existence de Dieu même si sa conception de Dieu est originale par rapport à celle du vulgaire.

Au demeurant, le croyant n'est pas toujours superstitieux ; il peut l'être, s'il est ignorant des principes universels, simples et essentiels de sa religion. A quelque endroit que ce soit, le religieux doit prendre la peine de faire une herméneutique historico-critique de sa religion, afin de comprendre sa fonction essentielle et se libérer de ses versants obscurantistes et aliénants. L'Africain doit en faire autant, afin de se libérer de la sorcellerie, hantise populaire.

NOTES

- ¹- DELUMEAU (Jean).- *Le savant et la foi*, (Paris, Champs Flammarion, 1989), p. 7.
- ²- COLÉRUS (Jean) et LUCAS.- *Vies de Spinoza*, (Paris, Editions Allia, 2002), p. 18-33.
- ³- SPINOZA.- *Traité des autorités théologique et politique*, in *Œuvres complètes*, traduit, présenté et annoté par Roland Caillois (Madeleine Francès) et Misrahi (Robert).- chap. XV, (Paris, Editions Gallimard, 1934), p. 818.
- ⁴- GILSON Etienne.- *La philosophie au Moyen Age : des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, (Paris, Payot, 1952), p. 13.
- ⁵- CHATELET (François).- *Histoire de la philosophie : idées, doctrines*, (Paris, Librairie Hachette, 1972), pp. 176-177.
- ⁶- DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, Classique français, 1965), p. 117.
- ⁷- HAZARD (Paul).- *La crise de la conscience européenne*, (Paris, Fayard, 1961), p. 109-110.
- ⁸- HEISENBERG (Werner).- *La nature dans la physique contemporaine*, (Paris, Gallimard, 1962), p.12.
- ⁹- RAMOND (Charles).- *Spinoza et la pensée moderne*, (Paris, l'Harmattan, 1998), p. 80.
- ¹⁰- HAZARD (Paul).- *La crise de la conscience européenne*, *Op. cit.*, p.109.
- ¹¹- RAMOND (Charles).- *Spinoza et la pensée moderne*, *Op. cit.*, p. 83-84.
- ¹²- MISRAHI (Robert).- *L'être et la joie : perspectives synthétiques sur le spiritualisme*, (Paris, Encre marine, 1997), p. 217.

- 13- GOPPELT L(éonhard).- *Les origines de l'Eglise : christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*, (Paris, Payot, 1961), p. 26.
- 14- GRIGORIEFF (Vladimir).- *Religions du monde entier*, (Paris, Eyrolles pratique, 2007), p. 74.
- 15- LENOIR Frédéric.- *Le Christ philosophe*, (Paris, Plon, 2007), p. 88.
- 16- GRIGORIEFF (Vladimir).- *Religions du monde entier*, *Op. cit.*, p. 105.
- 17- BAUDOUIN (Bernard).- *La magie des superstitions : les superstitions les plus connues, leurs origines, leurs significations*, (Paris, Editions de Vecchi SA, 2007), p. 57.
- 18- DEJARDIN (Bertrand).- *Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza*, (Paris, L'Harmattan, 2003), p. 79.
- 19- SPINOZA.- *Traité de l'autorité politique*, chap.VI, §1, p. 952.
- 20- DEJARDIN (Bertrand).- *Pouvoir et impuissance...*, *Op. cit.*, p. 241.
- 21- DE DIÉGUEZ (Manuel).- *Le combat de la raison*, (Paris, Albin Michel, 1989), p. 19.
- 22- SPINOZA.- *Ethique IV*, préf., *Op. cit.*, p. 488.
- 23- BORDREUIL (Pierre) et BRIQUEL-CHATONNET (Françoise).- *Le temps de la Bible*, (Paris, Gallimard, 2003), p. 296.
- 24- SPINOZA.- *Traité des autorités théologique et politique*, chap. II, *Op. cit.*, p. 637.
- 25- *Ibidem*, *Ethique IV*, prop. XXXVII, sc I, p. 520.
- 26- *Ibidem*, *Ethique V*, prop. XXXII, corol., p. 587.
- 27- Spinoza.- *Traité des autorités théologique et politique*, chap. XII, *Op. cit.*, p.86.
- 28- L'herméneutique désigne traditionnellement l'art de l'interprétation des textes sacrés ou profanes. Comme telle, elle est une discipline ayant pour objet la mise à nu du sens exact d'un texte. Elle consiste en un art de comprendre le discours d'autrui, notamment le discours écrit. La tradition herméneutique pourrait se subdiviser en quatre tournants essentiels : l'étape antique, le stade classique, la phase schleiermacherienne et la période contemporaine qui, quoique initiée par Heidegger, a été plus développée par Gadamer. Cf. le précieux livre de Grondin (Jean).- *L'herméneutique*, (Paris, PUF, 2006), p. 9. Dans cet ouvrage, il est fait une belle synthèse de la trame de l'œuvre herméneutique durant l'évolution de l'histoire.
- 29- Spinoza.- *Traité des autorités théologique et politique*, chap.XV, *Op. cit.*, p.728.
- 30- Lagrée (Jacqueline).- « Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza », in *Philosophiques : Spinoza sous le prisme de son anthropologie*, n°1, 2002, p.127.
- 31- SPINOZA, *Traité des autorités théologique et politique*, chap. XV, *Op. cit.*, p.728.
- 32- Nous pensons aux mystères tels que l'Incarnation, la Résurrection et les miracles accomplis par le Christ.
- 33- SPINOZA, *Traité des autorités théologique et politique*, chap. IV, *Op. cit.*, p. 675.
- 34- DURAND (Alain).- *Sécularisation et présence de Dieu*, (Paris, Cerf, 1971), p. 68.
- 35- SPINOZA, *Ethique IV*, préf., *Op. cit.*, p. 488.
- 36- *Ibidem*, *Ethique I*, prop. XV, p. 322.
- 37- SPINOZA, *Traité des autorités théologique et politique*, chap. XV, *Op. cit.*, p. 818.
- 38- ALAIN (Durand).- *Sécularisation et présence de Dieu*, *Op. cit.*, p. 68.
- 39- Cf. l'analyse détaillée de la désacralisation de ces différentes catégories du sacré dans Antoine Fleyfel, « Spinoza et le problème du sacré au XVII^{ème} siècle », in *Recherche de science religieuse*, n°2, 2008. Nous tirons, à ce niveau de la recherche, notre analyse de cette œuvre.
- 40- JOURNET (Charles).- *L'Eglise du verbe incarné : essai et théologie de l'histoire du salut*, t. IV, (Editions Saint-Augustin, 2004), p. 173.

- ⁴¹- Il s'agit de la Création, de la Chute et de la Rédemption. Ces termes ne peuvent faire bon ménage avec l'ontologie du spinozisme.
- ⁴²- SPINOZA, *Ethique* V, prop. XXXII, *Op. cit.*, p. 587.
- ⁴³- *Ibidem*, prop. VI, p. 569.
- ⁴⁴- *Ibidem*, *Traité des autorités théologique et politique*, chap.XV, p. 819-820.
- ⁴⁵- *Ibidem*, chap. I, p. 625.
- ⁴⁶- *Ibidem*, pp. 624-625.
- ⁴⁷- *Ibidem*, chap XIV, p. 811.
- ⁴⁸- *Ibidem*, chap. VII, p.732.
- ⁴⁹- *Ibidem*, *Ethique* IV, app. Chap. VII, p. 555.
- ⁵⁰- *Ibidem*, *Traité de l'autorité politique*, chap. I, §5, p. 920-921.
- ⁵¹- *Ibidem*, *Ethique* IV, prop. XXV, se pp. 517
- ⁵²- *Ibidem*, prop. XXXII, sc. II, p. 521-522.
- ⁵³- *Ibidem*, prop.,. LXXIII, *Op. cit.*, p. 552.
- ⁵⁴- ANOUMOU (Roger).- « L'Eglise en Afrique face à la sorcellerie », in *La voie de St.Gall : la sorcellerie en milieu africain*, n°87, Juin 2003, pp. 68-69.
- ⁵⁵- HOUDARD (Sophie).- *Les sciences du diable : quatre discours sur la sorcellerie*, (Paris, Cerf, 1992), p. 38.
- ⁵⁶- *Ibidem*, p. 34.
- ⁵⁷- BIBAKI (P. Nzuzi).- *Approches africaines de la sorcellerie*, (Kinshasa, Editions Loyola-Publications canisius, 1997), p. 36.
- ⁵⁸- BOA (Ramsès Thiémélé).- *La sorcellerie n'existe pas*, (Abidjan, les Editions du CERAP, 2010), p. 38.
- ⁵⁹- BIBAKI (P. Nzuzi).- *Approches africaines de la sorcellerie*, *Op. cit.*, p. 8.
- ⁶⁰- BOA (Ramsès Thiémélé).- « Pourquoi les sorciers n'existent pas ? », in *Nord-Sud Quotidien*, n° 1161 du mardi 31 mars 2009, p. 7.
- ⁶¹- SPINOZA.- *Ethique* I, prop. V, dém., p. 312.

BIBLIOGRAPHIE

A) Ouvrages

BAUDOUIN (Bernard), *La magie des superstitions : les superstitions les plus connues, leurs origines, leurs significations*, (Paris, Editions de Vecchi SA, 2007).

BOA (Thiémélé Ramsès), *La sorcellerie n'existe pas*, (Abidjan, les Editions du CERAP, 2010).

BORDREUIL (Pierre) et Briquel-Chatonnet (Françoise), *Le temps de la Bible*, (Paris, Gallimard, 2003).

CHATELET (François), *Histoire de la philosophie : idées, doctrines*, (Paris, Librairie Hachette, 1972).

COLÉRUS (Jean) et Lucas, *Vies de Spinoza*, (Paris, Editions Allia, 2002).

DEJARDIN (Bertrand), *Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza*, (Paris, L'Harmattan, 2003).

DELUMEAU (Jean), *Le savant et la foi*, (Paris, Champs Flammarion, 1989).

DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, (Paris, Classique français, 1965).

DIÉGUEZ (Manuel De), *Le combat de la raison*, (Paris, Albin Michel, 1989).

DURAND (Alain), *Sécularisation et présence de Dieu*, (Paris, Cerf, 1971).

Gilson (Etienne), *La philosophie au Moyen Age : des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, (Paris, Payot, 1952).

GOPPELT (Léonhard), *Les origines de l'Eglise : christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles*, (Paris, Payot, 1961).

Grigorieff (Vladimir), *Religions du monde entier*, (Paris, Eyrolles pratique, 2007).

GRONDIN (Jean), *L'herméneutique*, (Paris, PUF, 2006).

HAZARD (Hazard), *La crise de la conscience européenne*, (Paris, Fayard, 1961).

Heisenberg (Werner), *La nature dans la physique contemporaine*, (Paris, Gallimard, 1962).

HOUDARD (Houdard), *Les sciences du diable : quatre discours sur la sorcellerie*, (Paris, Cerf, 1992).

JOURNET (Charles), *L'Eglise du verbe incarné : essai et théologie de l'histoire du salut*, t.IV,(Editions Saint-Augustin,2004).

Lenoir (Frédéric), *Le Christ philosophe*, (Paris, Plon, 2007).

MISRAHI (Robert), *L'être et la joie : perspectives synthétiques sur le spinozisme*, (Paris, Encre marine, 1997).

NESCHKE (Ada), « Matériaux pour une approche philosophique de l'herméneutique de Schleiermacher », in *La naissance du paradigme herméneutique*, (Paris, Presses universitaires du Septentrion, 2008).

NZUZI (Bibaki P.), *Approches africaines de la sorcellerie*, (Kinshasa, Éditions Loyola-Publications canisius, 1997).

RAMOND (Charles), *Spinoza et la pensée moderne*, (Paris, l'Harmattan, 1998).

Spinoza (Baruch De), *Œuvres complètes*, traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, chap. XV, (Paris, Editions Gallimard, 1934).

2) Articles

ANOUMOU (Roger), « L'Eglise en Afrique face à la sorcellerie », in *La voie de St.Gall : la sorcellerie en milieu africain*, n°87, Juin 2003.

BOA (Thiémélé Ramsès), « Pourquoi les sorciers n'existent pas ? », in *Nord-Sud Quotidien*, n° 1161 du mardi 31 mars 2009.

FLEYFEL (Antoine), « Spinoza et le problème du sacré au XVII^{ème} siècle », in *Recherche de science religieuse*, n°2, 2008.

LAGRÉE (Jacqueline), « Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza », in *Philosophiques : Spinoza sous le prisme de son anthropologie*, n°1, 2002.

LA LIBERTÉ DANS LA PSYCHANALYSE DE SIGMUND FREUD

Achoua Arsenio KOUADIO

Doctorant en Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

La liberté est la capacité à prendre la mesure des enjeux moraux de la société. Cette responsabilité exige que nous nous arrachions à nos déterminations ; que nous refusions de nous laisser conduire par la pulsion. Elle commande de mettre fin à la satisfaction des désirs. La liberté apparaît ainsi comme la condition de l'existence et du déploiement de l'homme. Pour Freud, cette conception inscrite dans l'ordre du devoir, et imposée à la conscience est une négation du droit conféré originellement à l'homme. Elle est la source du problème de la liberté. Aussi, est-elle la base du traumatisme psychique consacré à l'Inconscient. La liberté conçue par les "Modernes" rime avec la chute de l'homme. Elle s'avère davantage comme une dissolution du potentiel humain. Prôner la répression de la pulsion, c'est vouloir lutter contre l'épanouissement de l'homme. Et nuire à son équilibre mental. La société moderne est la cause des névroses et du dysfonctionnement du psychisme. La véritable liberté doit être la libération de la pulsion.

Mots-clés

Catharsis, hystérie, inconscient, liberté, psychanalyse, pulsion.

ABSTRACT

Freedom is the capacity of taking measure of the moral challenges of the society. This responsibility requires that we get rid off of our determinations; and we refuse to lead our lives to the pulsions. It orders to put an end to the satisfaction of desires. So, Freedom is seemed to be the own condition of the existence and the deployment of man. For Freud, this conception included with the order of duty, and imposed to the consciousness is a negation of the rights originally granted. It is the basis of the problem of freedom. Also, this conception is the basis of psychological trauma devoted to the Unconscious. The new conception of freedom by the "Moderns" undergoes with the decrease of human being. It is, although showed as the dissolution of human potential. Advocating the repression of the pulsion is to struggle against Mankind emancipation. And it affects his mental balance. Modern society is the cause of neuroses and dysfunction of the psyche. The adequate freedom must be the expression of the pulsion.

Key words

Catharsis, hysteria, unconscious, freedom, psychoanalysis, pulsion.

INTRODUCTION

L'existence du problème de la liberté dans la société découle du fait que « *Notre civilisation qui prétend à une autre culture, rend en réalité la vie trop difficile à la plupart des individus et, par l'effroi de la réalité provoque des névroses sans qu'elle ait rien à gagner à cet excès de refoulement sexuel* »¹. Or, notre idéal de civilisation n'exige pas qu'on renonce à la satisfaction de l'individu. C'est-à-dire qu'on ne prive pas notre nature propre (l'instinct sexuel) de son aliment naturel. Il est même « *Légitime qu'un certain nombre de tendances libidinales refoulées soient directement satisfaites et que cette satisfaction soit obtenue par les moyens ordinaires* »². De tels propos surgissent régulièrement dans la formulation, dans l'exposé l'idée que pour libérer la société, il faut que celle-ci parvienne à la conscience de la vérité historique de son être non seulement, mais aussi et surtout pour guérir l'homme des pulsions culturelles enchaînantes, il faut permettre à celui-ci de satisfaire ses pulsions.

C'est une expérience de cet ordre qui fait mettre en cause la conception moderne de la liberté en guise d'une mise en perspective de la psychanalyse. Ainsi donc, notre inquiétude tire sa source à l'égard de l'importance de la liberté dans la philosophie moderne. Car, elle définit la liberté comme responsabilité. Laquelle exige que les hommes s'arrachent à leur détermination, qu'ils refusent de se laisser conduire par la vie pulsionnelle. Cette idée apparaissant comme un principe universel de l'existence et du développement de l'humanité constitue en réalité la dissolution du potentiel humain, par ricocher le problème de la liberté. Voilà qui justifie que « *L'homme semble la seule espèce animale qui connaisse une telle latence avec ajournement de la vie sexuelle. (...) On réunit ces efforts sous le nom de fixation au traumatisme et de contrainte de répétitions. (...) Par de telles vues nous pénétrons, par delà le problème de la névrose* »³. Or, dans le langage populaire, la liberté suppose l'absence de toute contrainte. Elle est si naturelle à l'homme que depuis l'Antiquité, Epicure

pouvait écrire que : « *Le plaisir que nous avons en vue est caractérisé par l'absence de souffrances corporelles et de troubles de l'âme⁴.* » quand bien même chez Épicure le bonheur (la liberté) se trouve dans la quiétude, l'ataraxie, c'est-à-dire la tranquillité de l'âme qui ne peut être obtenue qu'à partir d'une vie harmonieuse à la suite d'une mesure dans les plaisirs. L'essentiel pour lui, c'est que la liberté réside dans la congruence de l'homme avec la nature. De la sorte, la liberté se comprend comme satisfaction de désirs concordant probablement avec les intérêts naturels de survie de l'individu.

Dès lors, pourquoi faut-il devoir refuser tant de choses dans la société pour estimer être libre? Le sujet n'est-il pas libre de participer à toutes les jouissances ? La société moderne n'est-elle pas l'origine de troubles psychiques, qualifiés de problème de liberté chez le sujet, si elle déclare une guerre sans merci contre les désirs et passions au profit de la raison? Vu cet état de fait, la société est-elle capable d'apporter un mieux être à l'humanité ? Les interdits imposés par elle sont-ils vraiment nécessaires pour favoriser la liberté? Les hommes sont définis par "le principe de plaisir" dont la satisfaction implique l'équilibre de leur mental. Vouloir le substituer au "principe de réalité" qui atteint sa perfection dans la loi sociale, ne génère-t-il pas paradoxalement le mal que l'on veut éviter ? Au lieu d'établir le principe même de la liberté, la responsabilité n'en serait-elle pas le plus sérieux fossoyeur ? Et si la pulsion se trouvait plutôt exercée librement.

Ces interrogations du fondement de la liberté chez Freud suscitent dans leur analyse trois étapes. Faire d'abord la mise en perspective de la psychanalyse du problème de la liberté dans les rapports entre conceptions antique et moderne ; mettre ensuite en évidence la détermination de la vie psychique d'ordre sociologique, psychique du problème de la liberté humaine ; exposer enfin, la portée scientifique et sociale de la psychanalyse.

I.- LA MISE EN PERSPECTIVE DE LA PSYCHANALYSE DU PROBLÈME DE LA LIBERTÉ DANS LES RAPPORTS ENTRE CONCEPTIONS ANTIQUE ET MODERNE

A.- *La relation entre Freud et ses orientations sociale et professionnelle dans la société*

« *La vie de Freud offre l'exemple d'une ascension sociale progressive depuis la classe moyenne inférieure jusqu'à la plus haute bourgeoisie* »⁵. On ne tient donc pas pour une vaine curiosité l'ampleur des travaux bibliographiques sur Freud.

En effet, Freud est né le mardi 6 mai 1856 à Freiberg en Moravie, actuelle République Tchèque ; d'un père, Jacob FREUD, 41ans et d'une seconde épouse, Amalia, 21 ans. Quand il eut 16 ans, il transforma son prénom SIGISMUND⁶ en SIGMUND. Par ailleurs, ses parents quittent en 1859 Freiberg pour s'installer en 1860 à Vienne, quatre années après sa naissance lorsqu'il fut établie une politique plus libérale pour les Juifs. Il a fallu attendre 1867 pour que la légalité des droits politiques leur soit accordée. Freud ne quittera cette ville de Vienne qu'en 1938, au lendemain de l'Anschluss⁷, pour trouver refuge à Londres. Freud, ne reniant pas ses origines souligne dans son « *auto présentation* » demandée et publiée par un éditeur de Leipzig que: « *Mes parents étaient juifs, je suis également resté juif* »⁸. En fait, Freud fut élevé dans une famille où la pratique religieuse était presque réduite, bien que les références au texte biblique y soient omniprésentes et qu'il était un lecteur précoce de l'histoire biblique.

De sa formation, on notera que Freud est un brillant élève. Il s'inscrit, après de nombreuses hésitations, en médecine en 1873. Il s'est déclaré mû par une « *sorte de soif de savoir, mais qui se portait plus sur ce qui touche les relations humaines que sur les objets propres aux sciences naturelles* »⁹. Il déclare de lui-même que: « *pendant ces années de jeunesse, pas plus du reste que par la suite, je n'éprouvai aucune prédilection pour le statut et l'activité du médecin. J'étais plutôt mû par une sorte de désir de savoir* »¹⁰. On constate que Freud est

animé d'innombrables vocations dont celle de guérir les malades. En 1883, il entre dans le service du médecin psychiatre allemand Karl Meinert. *Privatdozent*¹¹ de neuropathologie en 1885, il part ensuite pour Paris afin de suivre les leçons du neurologue Jean Martin Charcot. Ces sorties lui permettent de découvrir deux méthodes thérapeutiques de l'hystérie : l'hypnose qui amène le patient à rappeler et à réactiver l'expérience traumatique et la catharsis qui libère les émotions à l'origine des symptômes. La publication des *Études sur l'hystérie* en 1895 marque la naissance de la psychanalyse. Elle révèle que le sujet éprouvait un réel problème de liberté dû à la nature du trouble *psychique*¹².

Par ailleurs, les travaux de Freud s'inscrivent dans un ordre chronologique et structural. Ses découvertes comprennent quatre grandes périodes : la première fut sa collaboration avec Breuer de 1893 à 1895. Ici, « *Freud a appris beaucoup de choses* », écrit Mannoni¹³. Il ressort de cet apprentissage qu'un lien causal relie l'ignorance de certains souvenirs : l'existence des symptômes hystériques. À l'évidence : « *Les divers symptômes de l'hystérique ne sont pas des manifestations spontanées, idiopathiques de la maladie, mais sont en étroite connexion avec un « trauma » ; c'est-à-dire un traumatisme, choc émotionnel provocateur qu'il est possible de retrouver par hypnose et dont la prise de conscience par les malades provoque régulièrement leur guérison* »¹⁴. Telles sont les conclusions des travaux des *Études sur l'hystérie* publiées avec Breuer¹⁵. La deuxième période est qualifiée de découvertes fondamentales de 1895 à 1905. Freud éprouve de la difficulté à faire émerger le souvenir des traumatismes affectifs au cours de la séance hypnotique. Il abandonne très vite cette méthode qu'il trouve insuffisante pour s'adonner à la libre association qui consiste à ramener les « *trauma* » à la conscience. La troisième période est consacrée à l'approfondissement de la psychanalyse de 1905 à 1920. Elle est marquée par la parution des ouvrages tels que *Totem et tabou* (1912, ainsi que des articles parus dans les revues spécialisées. Freud y étudie avec la plus grande précision les phénomènes de résistance dans la relation affective particulière qui se nouait entre le malade et l'analyste.

La dernière période appelée la métapsychologie va de 1920 à 1939. Elle est consacrée à l'interprétation des phénomènes psychiques d'un triple point de vue. Ce sont : le point de vue topique¹⁶ décrit les différentes instances intrapsychiques nécessaires à la compréhension du fonctionnement mental. Le point de vue dynamique rend compte du conflit qui existe entre les différentes instances du psychisme. Le point de vue économique est une approche quantitative des forces indispensables, puisque l'issue des conflits dépend évidemment des caractéristiques des forces en présence. Tout ceci est « *un ensemble organisé de connaissances relatives à certaines catégories de faits ou phénomènes* »¹⁷, capable de traiter le problème de la liberté chez le sujet.

En plus de la stratégie d'embrigadement des Juifs en mai 1933 qui a vu ses ouvrages brûlés, Freud a connu des mouvements autour de lui. D'abord des figures emblématiques qui émergent comme fidèles. Citons entre autre Ferenczi et Karl Abraham. Pierre Babin écrit : « *en 1912, Freud avait contacté en secret quelques psychanalystes parmi les plus fidèles (...) Abraham, (...) Ferenczi (...) et avait offert une bague à chacun. Cette alliance scientifique et amoureuse fut appelée le Comité* »¹⁸. Il y eut aussi ceux qui entretenaient avec lui des relations difficiles. Ce sont Adler et Jung qui incarnent l'opposition exemplaire à l'intérieur du mouvement.

Pour finir, Freud meurt à l'exile à Londres le 23 septembre 1939, à 3 heures du matin. Une mort voulue par lui-même, Max Schur, son médecin personnel lui a injecté une dose mortelle de *morphine*¹⁹.

B.- Les différents rapports entre conceptions antique et moderne de la liberté humaine

Il importe que nous sachions qu'il y a un type de problème philosophique que se posaient les Anciens qui ne sont pas les mêmes que ceux qui préoccupent les Modernes. L'Antiquité ne cherche-t-elle pas dans la nature le chemin de la vérité et du bonheur ? L'homme d'aujourd'hui ne réfléchit-il pas, plus volontiers, sur la validité du savoir scientifique et sur les conditions de la liberté ? Si l'Antiquité et la Modernité ne vi-

sent pas les mêmes objectifs et n'utilisent pas les mêmes moyens pour les atteindre, alors, respectivement le texte d'Epicure et celui de Descartes sur la liberté montrent bien qu'il y a différences de conceptions. De ces points de vue, on peut situer la position de Freud. Il semble que la psychanalyse a fourni à la critique de la conception moderne de la liberté un dernier argument en montrant que de l'influence de l'esprit critique naissant « *l'homme souffrait d'un conflit entre les exigences de la vie pulsionnelle et la résistance qui s'opposait au-dedans de lui à ces exigences*²⁰ ». Conséquences, « *Le symptôme provient de ce qui a été refoulé et le représente, pour ainsi dire, devant le moi. Mais le refoulé est pour le moi un pays étranger situé au-dedans de lui, de même que la réalité est (...) un pays étranger extérieur.* »²¹

En effet, l'idée de liberté aujourd'hui est commandée par le double enracinement de notre raison dans la pensée grecque et celle des Modernes. La question de la liberté vient aujourd'hui d'un monde divisé. Pour les Anciens, elle signifie le respect de l'ordre cosmique hiérarchisé afin de mener une existence libre conformément à la nature. Avec les Modernes, elle évoque la capacité de concevoir une destinée collective dans laquelle la société s'offre sa propre histoire. Autrement exprimé, la liberté chez les Modernes relève de la justice sociale au détriment du potentiel naturel que les penseurs, notamment Epicure et Calliclès recommandaient. Elle signifie qu'on se refuse à soi-même beaucoup de choses, afin que les autres y renoncent à leur tour ou, ce qui revient au même, ne puissent pas les réclamer. C'est cette revendication d'égalité qui constitue la racine de la conscience sociale et du sentiment du devoir²². D'où la difficulté majeure rencontrée par Freud dans l'intégration de ses composantes découvertes de l'inconscient qui s'explique par le fait qu'il accorde une place extrêmement petite au dernier mode de vie consacré à la question de la vie psychique consciente. Autrement dit, Freud dénonce la conception moderne de la liberté qu'il voit comme une sorte de rupture et d'interdiction du principe de plaisir.

La preuve, Freud construit la psychanalyse qui trouve son intérêt dans la question de la liberté qu'il oppose aux rationalistes modernes. La remise en cause de la conscience respon-

sable héritée des philosophies françaises et allemandes des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles avec Descartes et Kant principalement est édifiante. Pour Descartes par exemple, le rôle dévolu au sujet est «... *la seule volonté, que j'expérimente en moi* » qui est « *si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue* »²³. Or, la psychanalyse fait effondrer la souveraineté de la conscience humaine. Elle insinue que la primauté de la conscience chez les Modernes crée l'inconscient. Dès lors, la vie est marquée par le conditionnement. Ce qui constitue de fond en comble un réel problème de la liberté du sujet rationaliste. Ce qui a valu la rubrique consacrée à l'étude de la critique de la conception idéaliste du sujet-conscient et la nécessité pour Freud de s'affranchir d'un psychisme libre de tout déterminisme. Car, l'homme est avant tout régi par le désir de vivre. Voilà qu'il est contraint de se sociabiliser pour survivre. C'est pourquoi, l'édifice de la société reposant sur la répression des instincts, la loi, qu'elle soit sociale ou morale, est une entrave à la liberté de l'individu²⁴. Cette assertion correspond à la troisième chute narcissique de l'Occident : la chute de la souveraineté de la conscience sur elle-même. Freud en a mesuré la portée lorsque dans *Le Malaise de la Civilisation*, il dit que les deux premières chutes concernent la connaissance de la nature. Il s'agit de la chute du géocentrisme qui relève d'un changement de modèle d'étude de la nature. La chute du mythe créationniste également. Or, la troisième chute est un bouleversement anthropologique. Dès lors, « *la psychanalyse est (...), une « philosophie du sujet » qui s'adresse à l'être humain dans sa totalité et respecte sa liberté* »²⁵. Il ressort que la trace mnésique de ce que le sujet a vécu au commencement s'est conservée en lui. Mais la situation psychologique étrangère constitue une contrainte de socialisation.

Et de fait, nous retrouvons dans la conception moderne de la liberté l'angoisse qui correspond à la lutte que ces malheureux sont obligés de soutenir contre le désir inconscient de communiquer leur maladie à d'autres. C'est ce que la psychanalyse nous révèle à la base comme étant l'angoisse.

C.- Rapport entre conception antique et psychanalytique de la liberté

À la naissance des temps modernes, des charniers et la production industrielle massive, il fallait bien quelqu'un pour repenser l'homme : qu'est-ce qu'un être humain ?, lisons-nous dans *Sigmund Freud*²⁶. C'est une question qui nous révèle l'intérêt et la grande soif de Freud à vouloir connaître la vérité concernant l'origine tragique de l'être humain, depuis l'antiquité grecque ; à partir de quoi se transmet et se reproduit l'humanité qui est dans chaque homme. En admettant la liberté telle que nous la concevons, chez la plupart des philosophes modernes, notamment René Descartes et Emmanuel Kant, comme propriété métaphysique ou condition transcendante de la volonté, nous voulons exprimer qu'elle était ignorée des Anciens. Cela tient d'abord au fait que la volonté n'est pas pour eux une faculté à part du psychisme.

Une conséquence importante de cette conception ancienne de l'âme, c'est que, pour les Grecs, par nature, la liberté de l'homme est dans la contemplation qui nécessite d'ailleurs des conditions de vie d'hommes libres. Est libre, celui qui s'adonne à l'illimité du sensible ; tel donner libre cours à ses passions et ses désirs. Celui qui sape à la fois la reconnaissance des lois naturelles et refuse d'y conformer rejoint la nuit informe des bêtes (comme le faible) en fuyant les pièges du sensible, se tourne vers la chute de son être. Calliclès est ainsi l'incarnation philosophique de cette conversion de l'âme ; car, est véritablement libre celui qui peut se réclamer d'une vérité qui est de ce monde. Cette liberté n'est pas contraire à la nature et à sa nécessité, puisqu'elle est la réalisation parfaite de l'essence de *l'homme*²⁷.

En effet, notre attention particulière sur Freud est qu'à l'état primitif, l'homme était une créature instinctuelle dominée par une structure psychique inconsciente, d'où émanaient des forces cherchant leur satisfaction en vue d'une quelconque liberté. Ces forces expriment des exigences pulsionnelles dont la source dérive des fondements biologiques de l'être humain. Ainsi sera évacuée l'énergie qui les a incitées à orienter l'action vers son but. Outre ce principe de plaisir, rien d'autre ne gouverne le sujet dans l'accomplissement de son être.

La notion de liberté étant ainsi liée à celle de l'homme dans la philosophie grecque fut envisagée dans son rapport avec celle de la nature. En vertu des thèses soutenues par le stoïcisme, par exemple, l'homme doit se conformer aux lois de la nature : plus il se résigne à son sort, qui s'inscrit dans l'harmonie universelle, plus il est libre. Pour Aristote par exemple, la liberté se traduit par des actions volontaires qui n'obéissent pas à des contraintes extérieures, mais procèdent de l'individu clairement conscient des conditions particulières dans lesquelles il entreprend d'agir. Sans viser le Bien, ajoutait Plotin, prolongeant le raisonnement d'Aristote, il ne peut y avoir d'action libre du moment où l'on est soumis à la nécessité naturelle. Les penseurs grecs comme Platon, au contraire, considéraient que l'homme doit se libérer de la réalité sensible et de l'asservissement au corps pour accéder au libre arbitre.

Freud s'est servi de la mythologie grecque transformée et mise en scène dans *Malaise dans la civilisation*, comme une référence à la découverte de l'origine du problème psychique : « *la passion pour la mythologie grecque est (autant) le fait de Freud (que de sa fille) ; ce déplacement d'intérêt (...) vers la Grèce indique une attente chez Freud de trouver là quelque réponse aux problèmes de l'appareil psychique* »²⁸, témoigne Anzieu. Dans ce bref article, nous aimerions restituer le concept de l'homme et de ce qui fonde sa liberté, à l'intérieur d'une philosophie grecque. En effet, la place qu'occupent les personnages grecs n'est pas le fruit d'un pur hasard, mais au contraire l'issue d'une évolution de la pensée dont l'étude généalogique peut nous ouvrir un chemin pour aboutir au terme de nos travaux.

La grille de lecture qui s'applique à cette étude généalogique est à l'évidence d'ordre psychanalytique lié au concept de liberté que nous voulons faire émerger chez ces penseurs. En examinant la logique des textes grecs issus notamment de Calliclès et de Socrate ou Platon, nous trouvons qu'à chaque niveau de lecture, un problème y est posé. C'est celui de la satisfaction ou de jouissance des désirs naturels qu'il faut élucider. Nous assistons donc du côté de Socrate une conflictualisation répétée à l'intérieur de sa philosophie où l'enjeu de la satisfaction des dé-

sirs naturels est réprimée au profit de la morale. Mais son raisonnement est rejeté par l'un de ses adversaires, Calliclès, qui estiment que l'on donne libre cours à ses désirs instinctifs. Il n'est pas douteux que Freud éprouve une certaine sympathie à l'égard de celui-ci au point où l'on peut lire que : « *Freud est sur le point de découvrir la source de la morale (...) qui incite les hommes à sacrifier, dans l'intérêt d'une plus grande communauté, une partie de leur liberté sexuelle (...) en permanence solitaire (...) pour exister* »²⁹. Cette perspective freudienne est un idéal conçu dans la philosophie grecque. Car, il s'agit pour elle d'une pensée qui fait l'apôtre d'une liberté naturelle. Ce n'est que plus tard, avec la révolution scientifique qui entend dépasser cette conception antique de la liberté, que l'on verra naître une nouvelle mentalité fondée sur des valeurs morales, demandant que l'on envisage endiguer les désirs corporels qui sont source d'ennuie. Ce type de pensée sera mis en déroute par la psychanalyse freudienne vis-à-vis de nombreux troubles que cela suscitera dans la société. C'est ce qui ressort clairement ces écrits de Pierre Babin : « *la vie intellectuelle et culturelle de l'Europe était striée par des effractions de toutes sortes* » et qu'il fallait de primes abords des penseurs comme « *Schopenhauer, Nietzsche (...)* » pour « *égratigner la représentation lisse et sereine de la personne humaine* »³⁰, montrant ainsi la pensée européenne au centre de toute effraction de la vie humaine. C'est sous cet angle que la conception antique de la liberté a un lien avec la pensée freudienne.

II.- LA DÉTERMINATION DE LA VIE PSYCHIQUE D'ORDRE SOCIOLOGIQUE, PSYCHIQUE DU PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

A.- *L'exploration des forces actives du psychisme et du problème de la liberté*

L'être humain, sous le monopole des pulsions internes et du refoulement, ainsi que les trois instances conflictuelles de l'appareil psychique, court le risque de résurgence d'un handicap de sa liberté. La phrase reconnue est la suivante: « *Le concept de pulsion nous apparaît comme un concept limite entre le psy-*

chique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychisme en conséquence de sa liaison au concept »³¹.

Ce texte mentionne en premier lieu qu'avec le concept d'inconscient il faut faire éclater l'unité de la personne en déterminant sous quel aspect et pour quelle raison l'inconscient permet de mettre en doute l'identité du sujet cartésien et d'affirmer sa différence. En dernier lieu, on peut dire qu'avec le concept de pulsion il y a lieu de nier la liberté du sujet moderne. Les termes comme la libido, le refoulement, le complexe d'œdipe, les trois instances conflictuelles de l'appareil psychique sont les fondements de l'inconscient qui expriment de fond en comble que la liberté analysée sous l'angle freudien montre que le sujet subit une servitude. Il est confronté à différentes sortes de principes qui font obstacles à la liberté de l'individu³². Et c'est la raison pour laquelle nous n'avons pas hésité à mentionner que l'inconscient est un démenti, voire un phénomène incompatible avec la liberté.

B.- L'inconscient, un démenti à la liberté du sujet conscient

Sous l'impulsion de la société moderne qui impose des interdictions à l'homme au profit de l'intérêt commun, il n'y a point de liberté chez le sujet. Car, il est -assujéti par un ensemble de règles sociales créant ainsi d'innombrables maladies mentales, appelées l'inconscient. La notion de liberté dans le domaine mental sert couramment à désigner le dérèglement psychique pour lequel l'administration des hôpitaux utilise le terme plus neutre de malade mental ou de « *psychopathe* ». Le sens originaire de la liberté tel que voulu par Freud est le suivant : « *est libre toute personne qui ne subit pas la contrainte d'une autre* »³³. Alors, appliquée au domaine psychique, le problème de la liberté est l'expression du déséquilibre mental. Pour le profane, il s'agit de la perte de sa raison d'être et qualifié de fou. Chez Freud, cela s'explique. Car « *il existe d'instances processus psychiques (...) capables de se manifester par des effets (...) qui (...) sont susceptibles de devenir conscients sans que les processus eux-*

mêmes qui les ont produits le deviennent »³⁴ ; ce qui limite le sujet et le met dans un état d'aliénation. Cette conception de Freud se prête à une notion purement descriptive du psychisme humain. Freud en donne l'exemple : « la vie psychique (...) est avant tout une expression purement descriptive et se rapporte à la perception la plus immédiate et la plus certaine »³⁵. C'est dans ce sens qu'on explique le problème de la liberté par les troubles du psychisme inconscients, refoulés.

Nous constatons que les pulsions refoulées par la conscience créent l'inconscient, vecteur du problème de la liberté chez l'homme. Résumons cela par cette pensée : « *le moi n'est plus le maître dans sa propre maison*³⁶. » De cette expression, l'idée d'inconscient va à rebours de la figure classique de l'homme conscient et maître de lui. L'apport principal de Freud est d'avoir considéré l'inconscient comme une structure centrale du psychisme qui récuse le principe du sujet identique à lui-même qui serait libre de toute volonté. L'appareil psychique est donc composé de pulsions refoulées ainsi que de résistances destinées à protéger la conscience de leurs intrusions puissantes et permanentes³⁷.

C. La détermination de la vie psychique par des causes d'ordre sociologique, physique, physiologique, et même psychique

On s'aperçoit que le milieu culturel et social dans lequel nous grandissons conditionne et modèle notre affectivité, voire notre personne tout entière. Cette « pression civilisatrice » supprime de façon excessive les pulsions instinctuelles et leurs manifestations. Mais, c'est le prix qu'il faut payer puisque la civilisation naît nécessairement de la maîtrise des passions et de la non-satisfaction des pulsions instinctuelles. En fait, l'être humain est un mélange conflictuel de nature et de culture. C'est sans doute de là que Freud décèle le goût de la violence qu'il déduit sous la couche consciente de l'appareil psychique de l'homme superficiellement civilisé. Mettons-nous à présent à l'écoute de cette articulation logique du raisonnement de Freud : « *Par suite de cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres, la*

société civilisée est constamment menacée des ruines... La civilisation doit tout mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique »³⁸.

En somme, c'est que le poids de la culture, le poids de la religion, le poids de la civilisation et même d'autres formes, notamment la contrainte politique sont pour l'essentiel l'édifice de la société moderne. Lequel reposant sur la répression des instincts fait état de ce que la loi, qu'elle soit sociale ou morale constitue le véritable problème de la liberté de l'individu³⁹. Si bien que toutes nos actions et pensées sont déterminées par notre milieu social. En résumé, l'influence du milieu social n'est que facteur déterminant du problème de la liberté du sujet. D'où « *La société engendre des troubles particuliers, elle conditionne et restreint la liberté* »⁴⁰ de l'individu.

III.- LA PORTEE SCIENTIFIQUE ET SOCIALE DE LA PSYCHANALYSE

Le but de la psychanalyse, face à ces innombrables causes du problème de la liberté du sujet, est enfin d'envisager une solution. Celle de la libération du processus refoulé dans le tréfonds du malade, sous prétexte que les règles sociales imposent les principes de valeur morale qu'il faut tenir comme étant dues. La maladie causée par de multiples effractions sous l'ère moderne a tendance à constituer l'origine des troubles psychiques. : « *L'endiguement de la pulsion sexuelle* » par exemple qui « *peut cependant se retourner contre l'homme et nuire à son équilibre mental.* »⁴¹

En fait, « *l'homme souffrait d'un conflit entre les exigences de la vie* »⁴² psychique d'une part. D'autre part, c'est une lutte qui s'engage entre les exigences de la vie moderne pour résoudre les diverses forces qui influent sur l'individu où celui-ci se sent comprimé, menacé. C'est cette position qui confère que « *la vie n'est pas facile* »⁴³. Il ressort de cette conception, le problème de la liberté constaté chez le sujet dans la société moderne. Et la libération de la pulsion que nous soutenons résulte de l'entrée des processus refoulés dans la conscience. C'est dire que le nerf de la guérison de l'individu est

bien la conscience de la vérité et la liberté du patient. Celui-ci, en vérité, est malade de la pensée moderne de qui la prétention à vouloir imposer une morale universelle fondée sur la conscience biffée par une série d'interdiction, finit par introduire inconsciemment les traumatismes mentaux qui sont des faits constitutifs de la vie psychique et une détermination des antécédents du problème de la liberté psychique.

A.- La thérapie psychanalytique

Elle consiste à appliquer la méthode cathartique, une technique appelée « *talking cure* ». Elle est fondée sur l'exploration de l'inconscient à l'aide de l'*association libre*. Son principe est la levée des refoulements pathogènes afin d'envisager une éventuelle résolution du problème de la liberté. Elle s'appuie, selon Chazaud⁴⁴, pour cela sur l'interprétation de la « *névrose de transfert* »⁴⁵. Cette méthode cathartique permet de découvrir l'origine traumatique des symptômes hystériques. Symptômes qui disparaissent lorsqu'on répète au malade une fois réveillé ce qu'il a révélé sous hypnose. La remémoration et la réactualisation émotionnelle des scènes traumatiques conduisent alors à la guérison. Dès lors, le langage devient une condition de libération du sujet. En somme, la reconnaissance de l'existence d'un inconscient psychique est le fondement de la liberté⁴⁶ du sujet.

De ces composantes, il ressort que « *la méthode psychanalytique est une cure fondée sur la parole, une cure dans laquelle le fait de verbaliser la souffrance, de trouver des mots pour la dire, permet sinon de la guérir du moins de prendre conscience de son origine, et donc de l'assumer* »⁴⁷. Par cette opération, l'individu s'approprie sa propre histoire et sa vérité, symbole de la liberté. Dans cette perspective, il s'agit de renoncer aux interdictions. Car la théorie de Freud par l'entremise de la psychanalyse ne s'oppose pas à la liberté humaine. Elle est plutôt cette thérapie qui « *nous apprend à la concevoir concrètement (la liberté) comme une reprise créatrice de nous-mêmes* »⁴⁸.

L'objectif spécifique est de guérir certaines maladies issues d'une conscience biffée par des effractions, des interdictions dans la société moderne, pour permettre au patient de

reconquérir sa santé et son autonomie. Le champ freudien de la liberté s'inscrit dans la génération de Mai 68. C'est une liberté qui prend désormais la forme d'un dogme intouchable⁴⁹. Il est interdit d'interdire : « *Nous savons que certains instincts, gênés par des obstacles, ne parviennent pas à atteindre leur but ; il s'agit là de ces pulsions instinctuelles d'origine connue, qui tendent vers un but déterminé, mais qui ne peuvent arriver à se satisfaire, d'où l'instauration d'un investissement objectal permanent et d'une tendance durable. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger, par exemple, ces tendres sentiments qui n'aboutissent jamais à la satisfaction du besoin dont ils sont pourtant issus* »⁵⁰. D'où l'exercice plein de la liberté du sujet.

B.- La scientificité de la psychanalyse

La psychanalyse est : d'une part un procédé scientifique d'investigation des processus psychiques qui sont à peine accessibles à la compréhension consciente des individus en société. D'autre part, une méthode de traitement des troubles névrotiques qui se fonde sur cette investigation dont la cure psychanalytique. Enfin, une série de conceptions psychologiques qui fusionnent en une discipline scientifique nouvelle⁵¹.

Cette scientificité révèle que les maladies de l'esprit résultent de troubles de la structure symbolique de l'esprit, suite à une mauvaise intégration des interdits. L'exemple d'Anna O. est encore plus édifiant. Malade souffrant d'une hystérie est parvenue à la guérison après une séance hypnotique. Cette guérison est venue lorsque la malade « *se remémora, en extériorisant les affects, à quelle occasion ses symptômes s'étaient d'abord produits* ». Ainsi, « *le symptôme était balayé et ne reparissait plus* »⁵². De ces points de vue, la psychanalyse se veut être une science. Car, c'est par elle qu'il est possible d'obtenir du malade une confirmation de la construction dégagée par le travail analytique, en le poussant à faire appel à ses souvenirs⁵³. Processus qui conduit à la liberté du sujet.

Ainsi, par sa pratique scientifique, la psychanalyse construit une « *révolution* » totale de la conception humaniste de l'homme, rejoint le « combat » de l'homme responsable contre

les forces obscures du psychisme. Le sujet est invité à se responsabiliser, voire à se normaliser, à se réapproprier lui-même et à redéfinir sa liberté qui trouve sa condition dans l'obligation de savoir ce que nous sommes en réalité.

C.- La portée sociale de la psychanalyse

Toute tentative thérapeutique ne vise pas seulement à jeter les bases de l'analyse individuelle de la personnalité, mais aussi d'une analyse de la relation fondamentale entre l'individu et la société. En effet, les liens affectifs, le rattachement affectif de la conception antique de la liberté que fait écho la psychanalyse au sujet du problème de la liberté pressenti dans la société moderne préparent et conditionnent l'adaptation ultérieure de la personnalité aux différents milieux sociaux ; dans lesquels les rapports d'autorité et les modalités de la communication sont perçus à travers l'influence instaurée dans le cadre familial, voire social. Même si les chroniqueurs (les détracteurs de Freud) ont toujours eu l'habitude de dire contre le maître qu'il faisait de l'homme un être déterminé à la fois par le jeu des pulsions et celui des déterminismes socio-culturels. L'analyse du psychanalyste sur le problème de la liberté doit faire comprendre que prendre conscience de ce qui nous déterminait à notre insu, c'est transcender ce déterminisme par une connaissance de soi, condition de toute maîtrise pour une meilleure insertion sociale.

Pour l'essentiel, Freud a mis en lumière les structures et les mécanismes complexes de la personnalité. Pour lui, contrairement à ce qu'on a quelquefois prétendu, l'inconscient n'est pas notre réalité fondamentale, mais il conditionne le Moi. Au-delà du schéma simpliste (Ça, Moi, Sur-Moi), la personnalité apparaît comme une résultante dynamique, somme de nos dispositions à l'accueil du réel et à l'action sociale. La personnalité ne peut se comprendre ainsi qu'en genèse, c'est-à-dire dans un devenir où chaque moment de la vie totalise les moments précédents. Les mécanismes de cette genèse : la fixation, le conflit, la régression, la sublimation, la projection sont des exemples édifiants de la valeur socialisatrice. Freud en fait des concepts opératoires essentiels en situation socio-culturelle.

Sur la question de la sublimation, Freud l'a postulée comme un processus pour rendre compte des activités humaines apparemment sans rapport avec la sexualité, mais qui trouveraient leur ressort dans la force de la pulsion sexuelle. La pulsion est dite sublimation dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but non sexuel et où elle vise des objets socialement valorisés⁵⁴. Freud a décrit comme activités de sublimation principalement l'activité artistique et l'investigation intellectuelle fondement aussi de la liberté dans la société.

CONCLUSION

Freud nous convie à la régénération de notre mémoire afin que notre monde actuel construise un avenir radieux. La vision ancienne de la liberté (celle qui n'est pas contraire à la nature et à sa nécessité, puisqu'elle est la réalisation parfaite de l'essence de l'homme) est la référence qui fonde cette vision psychanalytique de la renaissance de l'humanité. L'apport de la psychanalyse à la psychologie contemporaine est essentiel en ceci qu'il met à nu toutes les expressions corporelles et langagières, même celles qui semblaient les plus insignifiantes (actes manqués, lapsus) ou les plus incohérentes (le rêve, la névrose). Expressions qui ayant une signification cachée entretiennent des rapports avec notre histoire. Ce faisant, la psychanalyse renouvelle notre conception humaine de la liberté en contestant les données prétendues trop radicales et extrémistes, notamment les obligations socio-morales. Contrairement aux philosophies platoniciennes et cartésiennes simplifiées, la psychanalyse refuse de réduire l'homme uniquement à la pensée réfléchie et spéculative.

Ainsi, faut-il mettre à tort le fait que la liberté n'a de sens qu'en tant que responsabilité eu égard au pouvoir de nous représenter des lois en destination de la société. Avec Freud, l'homme subit des pressions sociales qui semblent réfuter toute idée de liberté. Si la psychanalyse ne réfute pas le concept de la liberté, alors celui du libre-arbitre n'a de signification que narcissique. Croire dans le libre-arbitre, c'est croire que nous serions des dieux⁵⁵. La psychanalyse réfute la liberté comprise comme responsabilité et offre les moyens concrets de se libérer de mauvais conditionnements de la vie sociale. Il s'agit d'orienter notre existence selon le principe de plaisir ayant les intérêts de conservation de la personne.

Voilà ce que nous tenons à vous exposer touchant la liberté dans la psychanalyse de Sigmund Freud. Le but de ce travail est de dissoudre l'extrême uniformité de la structure du psychisme humain imposée par les Modernes. Ce qui fait obstacle à la liberté du sujet. Par une méthode psychothérapique fondée sur l'investigation psychique, la psychanalyse vise une guérison définie par le retour, dans la conscience, de ce qui était refoulé dans l'inconscient. Ce résultat une fois atteint, la psychanalyse ouvre la voie de la liberté du sujet. Désormais, selon le système régulateur en lui, l'individu peut viser sa propre *satisfaction*⁵⁶.

Retenons qu'il ne faut pas perdre de vue que « *La liberté n'est pas un concept psychanalytique. (...) Freud n'emploie que très rarement le mot(...), pour lui donner le sens de poussée pulsionnelle entravée par la nécessité où sont les humains de vivre en communauté* »⁵⁷. Ce faisant, Freud inaugure toute une nouvelle vision de la liberté humaine. Freud n'est pas ignorant de la valeur, du fondement de la liberté défini par la société moderne. Il est vrai que du seul point de vue fonctionnel, les enjeux moraux semblent favoriser les rapports sociaux. Mais, l'on peut reprocher à cette vision civilisatrice de sacrifier la liberté de l'individu à l'intérêt trop radical de la politique sociale. Il est juste de reconnaître la spécificité de la liberté fondée sur l'expression de la libération de la pulsion: « *En somme, le moi doit réaliser les intentions du ça et c'est parvenant à découvrir les circonstances favorables à la réalisation desdites intentions qu'il accomplit le mieux sa tâche* »⁵⁸. De la sorte, la psychanalyse ne constitue que des prologomènes à l'exercice d'une liberté authentique.

NOTES

¹- FREUD (Sigmund).- *Cinq leçons sur la psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972), p. 65.

²- FREUD (Sigmund).- *Ibidem*.

³- FREUD (Sigmund).- *L'homme Moïse et la religion monothéisme*, (Paris, Gallimard, 1986), p. 162-163.

⁴- EPICURE.- *Lettre à ménécée*, in *Epicure, Doctrines et maximes*, Hermann, p. 79, in *Les chemins de la pensée philosophie, collections flash*, (Paris, Armand Colin, 1988), p. 90.

⁵- ELLENBERGER (Henri F.).- *Histoire de la découverte de l'inconscient*, (Paris, Fayard, 2008), p. 438.

⁶- Le prénom que Freud aurait eu à sa naissance.

- ⁷⁻ Terme allemand signifiant « rattachement » et slogan utilisé entre les deux guerres mondiales pour décrire la volonté de réunir l'Allemagne et l'Autriche.
- ⁸⁻ FREUD (Sigmund).- *Sigmund Freud, présenté par lui-même*, (1925d), traduction F. Cambon, (Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1984), p. 14.
- ⁹⁻ Catherine (B. Clément).- *La Psychanalyse*, (Paris, Larousse, 1976), p. 6.
- ¹⁰⁻ FREUD (Sigmund).- *Sigmund Freud présenté par lui-même* (1925d), trad. F. Cambon, (Paris, Gallimard, 1984), p. 15.
- ¹¹⁻ Terme désignant Enseignant qui, dans le système universitaire allemand, est rémunéré par les contributions des étudiants.
- ¹²⁻ FREUD (Sigmund).- *Cinq leçons sur la psychanalyse*, (Paris, Payot, 2001), p. 9.
- ¹³⁻ MANNONI.- *Freud*, Coll. « Écrivains de toujours », (Paris, Seuil, 1968), p. 52.
- ¹⁴⁻ CHARRIER (Jean-Paul).- *L'inconscient et la psychanalyse*, (Paris, PUF, 1968), p. 13.
- ¹⁵⁻ Freud (Sigmund) et, Breuer (J.).- *Études sur l'hystérie (1895)*, trad. A. Berman, (Paris, PUF, 1956), p. 54.
- ¹⁶⁻ La topique est un mode de représentation de l'appareil psychique supposant la distinction des différents systèmes où se localisent des phénomènes spécifiques, tels que le Ça, le Surmoi, le Moi.
- ¹⁷⁻ LAGACHE (D.).- *La méthode clinique en psychologie humaine*, in *Œuvre complètes*, Tome 1, (Paris, PUF, 1945), p. 413.
- ¹⁸⁻ BABIN (Pierre).- *Sigmund Freud « Un tragique à l'âge de la science »*, (Paris, Gallimard, 2000), p. 91.
- ¹⁹⁻ Douville (Olivier).-« *Chronologie : Situation de la Psychanalyse dans le Monde, du temps de la vie de Freud* », 2006. Consulté le 15 juin 2011 ; Cf. Douville (Olivier).- *Chronologie de la psychanalyse, 1856-1939 : du temps de Freud*, coll. « Psycho sup », (Paris, PUF, 2009), p. 49.
- ²⁰⁻ FREUD (Sigmund).-*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Paris, Payot, 1978), p. 79.
- ²¹⁻ FREUD (Sigmund).-*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Paris, Payot, 1978), p. 78.
- ²²⁻ FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972), p. 147.
- ²³⁻ DESCARTES (René).- in « *Jugement (Philosophie)* », Microsoft, Encarta, (2009), Microsoft Corporation, 2008.
- ²⁴⁻ FREUD (Sigmund).-in *Philosophie*, Collection Minerva, (Abidjan, Presses des Universités de Côte d'Ivoire, 2011), p. 25.
- ²⁵⁻ MEYER (Catherine).-*Le pagne noir de la psychanalyse*, (Paris, Editions les Arènes, 2005), p. 15.
- ²⁶⁻ BABIN (Pierre).- *Sigmund Freud « Un tragique à l'âge de la science »*, (Paris, Gallimard, 2000), p. 95.
- ²⁷⁻ Histoire de la notion de liberté, in <http://fr.wikipedia.org>
- ²⁸⁻ ANZIEU (Didier).-*L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, (Paris, PUF, 1995), p. 174.
- ²⁹⁻ FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, (Paris, Gallimard, 1933), p. 183-184.
- ³⁰⁻ BABIN (Pierre).-*Sigmund Freud, « Un tragique à l'âge de la science »*, (Paris, Gallimard, 2000), p. 67.
- ³¹⁻ FREUD (Sigmund).-*Métapsychologie, (1915) « Pulsions et destin des pulsions »*, p. 78.

- 32- FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse*, « *Le moi et le ça* », (Paris, Payot, 1972), p. 186-195.
- 33- LAMBERT (D.).- *Problématique philosophique*, (Paris, Albin, 1995), p. 184.
- 34- FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972), p.p. 178-179
- 35- FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972), p.p. 178-179.
- 36- FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse appliquée (1910)*, (Paris, Ed. Gallimard, 2006), p. 75.
- 37- FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972), p. 220.
- 38- FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, (Paris, PUF, 1971), pp. 47-48.
- 39- FREUD (Sigmund).- *in Philosophie*, Collection Minerva, (Abidjan, Presses des Universités de Côte d'Ivoire, 2011), p. 25.
- 40- FROMM (Erich).- *La psychologie facile pour tous* - Site créé par Joomla-labo , 2012 Psycho Facile, in <http://www.psycho-facile.com>
- 41- BOA (Thiémélé).- *in Le Guide de l'étudiant*, n° 003, (Abidjan, publication du Département de philosophie, 2007), p. 37.
- 42- FREUD (Sigmund).- *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Paris, Gallimard, 1936), p. 79.
- 43- FREUD (Sigmund).- *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Paris, Gallimard, 1936), p. 105.
- 44- CHAZAUD (J.).- *Petit vocabulaire raisonné de la psychanalyse*, (Paris, Éd. Privat, 1988), p. 28.
- 45- ROUDINESCO (Elisabeth) et Plon.- *Dictionnaire de la psychanalyse*, (Paris, PUF, 2006), p. 837.
- 46- La psychanalyse fournit un éclairage pertinent aux patients pour leur connaissance d'eux-mêmes et leur épanouissement.
- 47- ROUDINESCO (Elisabeth).- *Pourquoi la psychanalyse*, (Paris Fayard, 1999), p. 30.
- 48- HYPPOLITE (Jean).- *Figures de la pensée philosophique*, (Paris, PUF, 1991), p. 382.
- 49- MEYER (Catherine).- *Le pagne noir de la psychanalyse*, (Paris, Editions les Arènes, 2005), p. 15.
- 50- FREUD (Sigmund).- *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Paris, Gallimard, 1978), p. 128.
- 51- FREUD (Sigmund), in *Encyclopedia Britannica*.
- 52- FROMM (Erich)- *La psychologie facile pour tous* - Site créé par Joomla-labo , 2012 Psycho Facile, in <http://www.psycho-facile.com>
- 53- FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972), p. 21.
- 54- LAPLANCHE (J.) et Pontalis (J.-B.).- *Vocabulaire de la Psychanalyse*, (Paris, Gallimard, 1957).
- 55- SARTRE (Jean-Paul).- *Cahiers pour une morale*, (Paris, Gallimard, 1981), p. 447.
- 56- VAN RILLAER (Jacques).- *in Le livre noir de la psychanalyse*, (Paris, Editions des Arènes, 2005), p. 253.
- 57- KRISTEVA (Julia).- *L'avenir d'une révolte*, (Paris, Editions Garnier Flammarion, 2012).
- 58- FREUD (Sigmund).- *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Paris, Gallimard, 1978), p. 103.

BIBLIOGRAPHIE

ANZIEU (Didier).- *L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, (Paris, PUF, 1995).

BABIN (Pierre).- *Sigmund Freud « Un tragique à l'âge de la science »*, (Paris, Gallimard, 2000).

BOA (Thiémélé).- *in Le Guide de l'étudiant*, n° 003, (Abidjan, publication du Département de philosophie, 2007).

CATHERINE (B. Clément).- *La Psychanalyse*, (Paris, Larousse, 1976).

CHARRIER (Jean-Paul).- *L'inconscient et la psychanalyse*, (Paris, PUF, 1968).

CHAZAUD (J.).- *Petit vocabulaire raisonné de la psychanalyse*, (Pari, Éd. Privat, 1988).

DALBIEZ (Roland).- *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, tome II, (Paris, Desclée de Brouwer, 1985).

DE MIJOLLA (Alain).- *Dictionnaire international de la psychanalyse*, (Paris, Hachette, 2005).

DESCARTES (René).- *in « Jugement (Philosophie) »*, Microsoft, Encarta, (2009), Microsoft Corporation, 2008.

DOUVILLE (Olivier).- *« Chronologie : Situation de la Psychanalyse dans le Monde, du temps de la vie de Freud »*, 2006. Consulté le 15 juin 2011 ; Cf. Olivier Douville, *Chronologie de la psychanalyse, 1856-1939 : du temps de Freud*, coll. « Psycho sup », (Paris, PUF, 2009).

ELLENBERGER (Henri F.).- *Histoire de la découverte de l'inconscient*, (Paris, Fayard, 2008).

EPICURE.- *Lettre à ménécée*, *in Epicure, Doctrines et maximes*, Hermann, *in Les chemins de la pensée philosophie, collections flash*, (Paris, Armand Colin, 1988).

Flem (Lydia).- *L'Homme Freud : une biographie intellectuelle*, coll. « La librairie du XX^e siècle », (Paris, Seuil, 1991).

FREUD (Sigmund).- *Psychanalyse et Théorie de la libido, Œuvres complètes*, tome XVI, (Paris, PUF, 2003).

FREUD (Sigmund).-Article « *Le moi et le ça* », in *Essais de psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972).

FREUD (Sigmund), Breuer (J.). - *Études sur l'hystérique (1895)*, trad. A. Berman, (Paris, PUF, 1956).

FREUD (Sigmund), in *Encyclopedia Britannica*

FREUD (Sigmund).- *Cinq leçons sur la psychanalyse*, (Paris, Payot, 2001).

FREUD (Sigmund).- *Essais de psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972).

FREUD (Sigmund).- *Le rêve et son interprétation*, (Paris, Garnier Flammarion, 1977).

FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, (Paris, Gallimard, 1933).

FREUD (Sigmund).- *Malaise dans la civilisation*, (Paris, PUF, 1971).

FREUD (Sigmund).- *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Paris, Gallimard, 1978).

FREUD (Sigmund).- *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, (Paris, Gallimard, 1936).

FREUD (Sigmund).- *Nouvelle suite de conférences pour l'introduction à la psychanalyse*, (Paris, PUF, 1933).

FREUD (Sigmund).- *Sigmund Freud, présenté par lui-même*, (1925d), tradition F. Cambon, (Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1984).

FREUD (Sigmund).- *Sigmund Freud, présenté par lui-même*, (Paris, Gallimard, 1995).

FREUD (Sigmund).-*Essais de psychanalyse*, (Paris, Payot, 1972).

FREUD (Sigmund).-in *Philosophie*, Collection Minerva, (Abidjan, Presses des Universités de Côte d'Ivoire, 2011).

FREUD (Sigmund).-*Métapsychologie*, (1915) « Pulsions et destin des pulsions ».

FROMM (Erich)- *La psychologie facile pour tous* - Site créé par Joomlabo , 2012 Psycho Facile, in <http://www.pscho-facile.com>.

HYPPOLITE (Jean).- *Figures de la pensée philosophique*, (Paris, PUF, 1991).

KRISTEVA (Julia).-*L'avenir d'une révolte*, (Paris, Editions Garnier Flammarion, 2012).

LAGACHE (D.).- *La méthode clinique en psychologie humaine*, in *Œuvre complètes*, Tome 1, (Paris, PUF, 1945).

LAMBERT (D.).- *Problématique philosophique*, (Paris, Albin, 1995).

Lettre à Ernest Jones du 2 mars 1937, cité in Michel Onfray, 2010.

Major (René) et Talagrand (Chantal).- *Freud*, coll. « Folio biographies », (Paris, Gallimard, 2006).

MANNONI.- *Freud*, Coll. « Écrivains de toujours », (Paris, Seuil, 1968).

MEZZADRI (J. M.).-« *L'explication et le commentaire de texte philosophique : la lecture comme réécriture* », in *Le Korè (A la conquête de l'homme)*, Numéro Spécial Philosophie et Méthode, (Abidjan, publiée par le Département de Philosophie, 1985).

MEYER (Catherine).-*Le pagne noir de la psychanalyse*, (Paris, Editions les Arènes, 2005).

POLITZER (Georges), in <http://fr.wikipedia.org/wiki/Déterminisme>

RILLAER (Jacques Van).- in *Le livre noir de la psychanalyse*, (Paris, Editions des Arènes, 2005).

ROUDINESCO (Elisabeth) et Plon.-*Dictionnaire de la psychanalyse*, (Paris, PUF, 2006).

ROUDINESCO (Elisabeth).- *Pourquoi la psychanalyse*, (Paris Fayard, 1999).

RUSS (Jacqueline).-*Les chemins de la pensée philosophie, collections flash*, (Paris, Armand Colin, 1988).

SARTRE (Jean-Paul).- *Cahiers pour une morale*, (Paris, Gallimard, 1981).

DIEU ET LA QUESTION DU MAL CHEZ LEIBNIZ

Alathe Mireille BODO

Doctorante en Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

Position dans l'être, l'existence est une notion primitive indéfinissable. Ainsi, l'existence ayant été conférée au meilleur des mondes possibles selon Leibniz, exister pour une chose équivaut à être conçu par Dieu comme harmonique. Si Dieu a permis le mal, c'est parce qu'il fait partie de l'harmonie générale de l'univers. Tenter donc sa suppression, se serait introduit un désordre dans l'univers créé. Le mal a donc sa raison d'être.

Mots-clés

Harmonie préétablie, inertie naturelle des corps, principe du meilleur, monade, nécessité absolue.

ABSTRACT

Known as an elusive and primitive concept, existence refers to a position in the being. Thus, according to Leibniz, existence refers to the best place where to be, which in fact is believed to have been created by God with harmony. If God has allowed evil to exist, it is because it is part of the general harmony of the universe. Therefore trying to suppress it would introduce a disorder in the created universe. Evil is deemed worthwhile.

INTRODUCTION

La nature de l'homme est exposée au bien et au mal. Le désastre de Lisbonne du 1^{er} Novembre 1755 a causé plus de 40000 milles morts. Ce cataclysme naturel a troublé l'humanité toute entière. Ainsi défini comme ce qui cause du dommage, le mal s'identifie facilement que le bien à cause de sa force de contrainte causale visible. Aujourd'hui encore, nous constatons cette emprise du mal sur le monde. Et pourtant pour Leibniz, Dieu étant infiniment bon et puissant, agit toujours selon la plus parfaite manière qu'il soit. Sa volonté lui permet de choisir toujours le meilleur plan possible, c'est-à-dire le plan le plus harmonieux. Si l'univers créé par Dieu est harmonieux, comment alors comprendre qu'il existe en son sein le mal ?

I.- L'EXISTENCE DE DIEU

"L'existence de Dieu sera approuvée à partir de deux arguments : le premier, a posteriori et le second, a priori"¹.

A posteriori, un Dieu est nécessaire comme raison suffisante du contingent, lequel ne porte pas en soi son explication dernière. Par ce principe de raison suffisante, il faut entendre que pour Leibniz, rien n'existe qu'on ne puisse expliquer. Autrement dit, pour lui, tout a une raison d'être tel que cela existe. C'est d'ailleurs ce qu'il explique en ces termes : *"Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, car il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être."*² C'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu.

A priori, un Dieu est nécessaire comme source des essences ou possibilités ou bien des vérités éternelles, en tant qu'il y a en elles une réalité. D'où cette pensée de Leibniz : *"en Dieu il y a non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou ce qu'il y a de réel dans la possibilité."*³ Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel ; et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel. Ainsi Dieu seul a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction, alors cela suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*.

Avec sa preuve par les vérités nécessaires, Leibniz reprend le thème du Dieu-Vérité conforme à la tradition chrétienne tout entière, cher à saint Augustin et Malebranche.

Sans Dieu, en effet, rien ne peut exister. *"Les idées des choses non créées ont leur siège en son entendement. Il suffit qu'elles ne soient pas en elles-mêmes contradictoires. Qu'il décide souverainement, et sa volonté produit ce que son intellect a choisi. En elle, et par elle, l'idée de l'univers se métamorphose en univers réel. Dieu fait être, c'est-à-dire agir l'ensemble des choses dont il juge bonne l'existence."*⁴

Dieu est la première raison des choses, car celles qui sont bornées comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rendent leur existence nécessaire.

Toutes les vérités, même les vérités éternelles ou nécessaires exprimant une essence, sont fondées dans l'entendement de Dieu, qui leur donne leur réalité. Ainsi, les vérités dépendent de Dieu et ne sauraient subsister sans lui. Mais elles ne sont nullement arbitraires puisqu'elles correspondent aux rapports réels de convenance ou de disconvenance entre les objets idéaux, indépendamment de l'expression que nous devons leur donner, n'étant pas des esprits infinis. C'est pourquoi les vérités sont communes à tous les esprits, nonobstant les différentes langues et modes d'expressions. Chez Leibniz, l'homme peut connaître les mêmes choses que Dieu, mais de façon symbolique et non intuitive. De même la monade humaine est semblable à Dieu quant à son essence, et elle n'en diffère que par son existence. La monade humaine, en tant simplement qu'elle est possible, est, elle aussi, caractérisée par une puissance infinie à se déployer, si bien que, si elle existait seule, elle serait Dieu. La différence entre l'homme et Dieu n'est donc pas de nature, mais elle tient seulement au fait que l'essence de Dieu est totalement réalisée, tandis que celle des créatures est en voie de réalisation dans un univers où les monades se limitent réciproquement.

Pour exprimer de façon pascalienne cette différence de degré entre homme et Dieu, on pourrait donc dire que la monade humaine est simplement infinie, puisqu'elle enveloppe une série infinie d'événements, tandis que la monade divine est infiniment infinie et enveloppe une infinité de séries.

II.- LA NATURE DE DIEU

En tant que créateur des essences, des vérités éternelles, des principes logiques, Descartes pense que Dieu n'agit pas par sa volonté, mais par son entendement. Or, dire que les vérités de fait, par exemple l'existence du monde, découlent nécessairement de l'entendement de Dieu, serait basculer dans le spinozisme. Contrairement à cette hypothèse de Descartes, Leibniz quant à lui, pense que Dieu étant la source des vérités contingentes, il agit par sa volonté. Pour Leibniz, l'existence du monde procède d'une décision. Il y avait plusieurs mondes possibles parmi lesquels la volonté de Dieu a choisi un. Mais cette volonté n'est pas arbitraire, car elle obéit au principe du meilleur, bien qu'il n'y ait là aucune nécessité logique. À ce sujet, Martine De Gaudemar interprétant Leibniz écrit : *"Dieu a choisi le meilleur plan d'univers possible, et l'a admis à l'existence."*⁵

Il y a donc en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la connaissance qui contient le détail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perspective et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis et parfaits. Leibniz affirme en ces termes : *"Dieu donc a pour objet de sa volonté, le meilleur comme fin dernière, mais le bien comme fin en général."*⁶ Il choisit parmi les suites possibles, la meilleure qui existe en acte. En Dieu, il est manifeste que son entendement contient les idées de toutes les choses possibles. Et c'est par là que tout est en lui éminemment. Ces idées lui représentent le bien et le mal, la perfection et l'imperfection, l'ordre et le désordre, la congruité et l'incongruité des possibles. Mais sa bonté surabondante le fait choisir le plus avantageux. Dieu donc se détermine par lui-même. Sa volonté active en vertu de la bonté, est spécifiée et dirigée dans l'action par l'entendement rempli de sagesse. Et comme son entendement est parfait, ses pensées toujours distinctes, ses inclinations toujours bonnes, il ne manque jamais de faire le meilleur.

Alors que nous pouvons être trompés par les fausses apparences du vrai ou du bon. En effet, lorsque Dieu a résolu de

produire certaines créatures, il a résolu en même temps, en vertu de sa bonté infinie, de leur donner toutes les commodités possibles. La volonté antécédente en Dieu, tend à produire toute espèce de bien et à repousser toute espèce de mal.

Or, il y a une imperfection originale des créatures qui se remarque dans l'inertie naturelle des corps. Comment alors expliquer ces imperfections et ces monstres qui se trouvent dans les créatures ? Le meilleur visé par Dieu, serait-il équivalent au moindre mal ?

III.- L'EXISTENCE DU MAL DANS LE MONDE

Relatif au bien qu'il limite ou amoindrit, le mal selon Leibniz n'a pas de réalité propre. Sa nature est relative ou privative. " *Le mal est une privation de l'être, au lieu que l'action de Dieu va au positif.* " ⁷Le mal sans la réalité ontologique, correspond à un moindre être, à une limitation de la perfection de l'être. Le mal, proprement parlé, n'est rien.

Ainsi, Leibniz divise le bien et le mal selon trois registres ; métaphysique, physique et moral. Le bien ou le mal métaphysique, pris en général, consiste dans le degré de perfection des êtres quels qu'ils soient. Ces maux dans les personnes deviennent quelquefois des biens subsidiaires, comme moyens pour obtenir de plus grands biens. L'imperfection de l'acte consiste dans une privation, et dérive de la limitation originelle des créatures. Cette limitation est de l'essence des créatures, et celles-ci en sont déjà marquées dans l'état de pure possibilité, car ce qui ne serait pas limité ne serait pas une créature, mais Dieu. La créature est dite limitée, parce qu'il ya des limites et des bornes à sa grandeur, à sa puissance, à sa science et à toute perfection qu'elle peut avoir. Ainsi, le fondement du mal est nécessaire, mais sa production est contingente. En d'autres termes, il est nécessaire que les maux soient possibles, mais il est contingent que les maux soient actuels. Celui (le mal) toutefois qui, en fonction de l'harmonie des choses n'est pas contingent, passe de la puissance à l'acte, et en raison de sa convenance avec la meilleure suite des choses dont il fait partie. Ce que nous disons de la nature privative des corps, nous le ferons donc

comprendre à partir d'un exemple naturel. Nous évoquons pour cela en guise d'analogie quelque chose de sensible et de matériel qui possède également une nature privative et qui est nommée l'inertie naturelle des corps. Ainsi, pour mieux comprendre cette idée, servons-nous de cet exemple aisé de Leibniz : *"lorsqu'un fleuve emporte avec soi des embarcations, il leur imprime une vitesse, mais limitée par leur inertie propre, en sorte que, toutes choses égales d'ailleurs, les plus chargées vont le moins vite. Ici donc, la rapidité vient du fleuve, et la lenteur du fardeau. Le positif vient de la vertu du moteur et le privatif de l'inertie du mobile."*⁸ C'est de la même manière que Dieu attribue de la perfection aux créatures, mais une perfection limitée par leur réceptivité propre. Alors, les biens viendront de l'énergie divine, les maux de l'engourdissement de la créature.

Pourtant dans cette vie, beaucoup d'hommes se plaignent que la nature humaine soit exposée à tant de maux, oubliant que la plupart de ces maux proviennent de leur faute. En réalité, s'il y a des plaintes, c'est parce que notre attention est plutôt vers nos maux qu'aux bienfaits de Dieu.

Le bien ou le mal physique : La question du mal physique, c'est-à-dire de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du mal métaphysique, dont les monstres et les autres irrégularités apparentes de l'univers fournissent les exemples. Mais il faut juger qu'encore les souffrances et les monstres sont dans l'ordre, et il est bon de considérer non seulement qu'il valait mieux admettre ces défauts et ces monstres que de violer les lois générales qui régissent l'univers. Car ces monstres se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité. Dieu en choisissant le meilleur des mondes possibles, n'a pu manquer de tolérer certains maux qui n'arrivent que par concomitance. Par conséquent, si quelque vice se trouve lié avec le meilleur plan possible, Dieu ne peut que le permettre. Le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien ne peut être changé.

Enfin le bien ou le mal moral, s'applique aux actions vertueuses ou vicieuses de ces substances intelligentes. Il comprend le mal de culpabilité, c'est-à-dire le péché. Le mal physi-

que (la souffrance éprouvée) dérive aussi ordinairement du mal moral, mais pas toujours dans les mêmes sujets. Mais ce qui pourrait sembler une aberration, se trouve compensé avec usure, au point que les innocents qui en souffrent ne voudraient pas ne pas avoir souffert. Pour Leibniz, les afflictions seront largement compensées, mais encore elles serviront à l'accroissement de notre bonheur, car non seulement ces maux servent, mais ils sont indispensables. À l'égard de la vie future, la difficulté est plus grave encore, car on objecte que là aussi les maux l'emportent de beaucoup sur les biens, parce qu'il y a peu d'élus. Les maux, quoiqu'ils ne tombent pas sous la volonté antécédente de Dieu, si ce n'est en tant qu'elle va à les écarter, tombent néanmoins quelquefois, mais indirectement, sous sa volonté conséquente, parce que quelquefois leur éloignement empêchent certains grands biens d'être obtenus. Les maux servent souvent à obtenir de plus grands biens. En ce sens, Leibniz écrit : "*Dieu permet quelques maux, pour que beaucoup de biens ne soient pas empêchés.*"⁹ Le mal est donc admis, mais jamais comme moyen. Leibniz approuve l'axiome de Paul qui s'énonce comme suit: "*il ne faut pas faire le mal afin qu'il en arrive le bien*"¹⁰. Le mal peut toutefois être une condition sine qua non d'un plus grand bien, mais l'empêchement de ce mal fait alors partie du bien à réaliser. Le mal n'est donc pas admis par un principe de nécessité absolue, mais par un principe de convenance. Car il faut qu'il y ait une raison pour que Dieu permette le mal plutôt que de ne le permettre pas. Car étant infiniment bon, Dieu ne peut assurer que les choses les meilleures. C'est pourquoi, le mal qui existe dans l'univers leibnizien est un certain bien parce qu'il contribue à l'harmonie générale de l'univers. À ce sujet, Martine De Gaudemar affirme : « *le mal chez Leibniz n'a pas de réalité propre.* »¹¹ Son contenu varie selon les réalités sociales.

Par exemple le mal dont *la peste* est la métaphore dans l'œuvre d'Albert Camus, c'est l'ordre social lui-même en tant qu'il ne repose et ne perdure que sur le crime, la violence et l'injustice. Devant cette injustice, Camus s'écrit : « *plutôt mourir debout que de vivre en genoux.* »¹² La nature est aveugle, et donc absurde, mais la société n'est pas absurde, car elle est faite d'hommes qui savent ou qui pourraient savoir, et cepen-

dant elle ferme les yeux, fait comme si cela n'existait pas, fait semblant d'être aveugle comme la nature. Les lois de la physique ou de la biologie sont inexorables certes, mais lorsque les lois sociales feignent d'être également inexorables, rigides, rigoureuses, alors que, ne reposant que sur la volonté des hommes, elles pourraient céder et changer, alors on est dans le mal. C'est cette nature humaine changeante que nous révèle ici Hans Jonas en ces termes : « *il n'y a pas de nature univoque de l'homme, car par nature, l'homme n'est ni bon ni mauvais, mais il a la faculté d'être bon ou d'être mauvais, et même l'une avec l'autre.* »¹³ Le mal est inhérent à toute vie sociale.

Prenons par exemple la peine de mort. La première chose à considérer, c'est que le meurtre du criminel ne nous engage pas, tandis que l'exécution capitale nous engage, puisqu'elle se fait au nom de la société et au nom du peuple. Il est évident que le criminel ne tue pas au nom de la société. Il peut tuer, mais ne peut en aucun cas justifier son meurtre, lui trouver de bonnes raisons. Ce qu'il y a de plus horrible dans la peine de mort, c'est qu'elle prétend être de la justice, être prononcée par une institution qui nous représente, et qui en réalité nous compromet. Mais ce qui accroît encore le mal dont cette institution est le foyer, et qui se répand ensuite dans toute la société, c'est qu'en réalité cette justification n'est qu'apparente. Personne ne croit vraiment que la peine capitale puisse être bonne. On pouvait à la rigueur le croire si l'institution judiciaire était fortement liée à l'Eglise et que le châtiment pouvait recevoir un sens spirituel. On pouvait croire que par la mort le criminel expie, se purifie et sauve son âme. Mais conserver cette pratique religieuse dans le cadre d'une institution désacralisée, c'est lui enlever tout sens véritable, autre que celui, horrible, de supprimer définitivement un homme qu'on pense être irrécupérable. Le mal, sous la forme du crime, se cache alors sous l'hypocrisie qui fait semblant de justifier une pratique injustifiable, qu'on s'ingénie à dissimuler, signe qu'on en a honte. L'hypocrisie est ce qui permet au mal de vivre sa vie en douce au sein du corps social.

Aussi, à lire l'actualité à travers le monde, nous nous demandons quel montage politique peut-il permettre à un État de justifier un coup de force en mettant de son côté le droit,

la logique et l'histoire ? La société est une machine qui produit le mal et nous en sommes tous responsables. À ce sujet, Jean Jacques Rousseau disait : « *tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.* »¹⁴ La responsabilité du mal est tout entière présente à chaque acte de chacun qui inaugure en ce sens, à chaque fois l'histoire du mal. L'homme donc, loin d'être innocent comme certains le pensent, est l'auteur véritable de ses maux et par conséquent, responsable de tout ce qui lui arrive.

L'existence des maux dans l'univers créé peut apparaître comme une aberration scandaleuse, mais elle se trouve corrigée selon Leibniz avec tant de profit, que les innocents mêmes ne voudraient pas ne pas avoir souffert. Ainsi, nos afflictions ne seront pas seulement largement compensées, mais elles serviront à augmenter notre félicité. Ces maux ne sont pas seulement profitables, mais ils sont indispensables. Aux yeux de Leibniz, le monde pourrait être une vallée de larmes, il vaudrait toujours mieux que le néant et lui est préférable. Un homme capable de jouissance et de souffrance vaut mieux qu'une pierre stupide et immobile. La souffrance n'est donc pas un argument contre l'existence. Leibniz n'admet pas le « *mieux vaut n'être jamais né* ».

Il utilise une logique de la compensation pour expliquer les maux. Ce qui suppose que le mal n'est jamais absolu ni radical. Il est réservé à l'imperfection et à la finitude, ou à la concomitance, par le lien qu'il a avec des biens. Il y a donc récupération complète des malheurs inexplicables. Ils doivent avoir une utilité ou un sens. Pour les comprendre, nous devons nous placer d'un point de vue métaphysique.

IV.- L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

S'il est une formule qui, pour sa postérité, a paru concentrer l'essence de la métaphysique leibnizienne, c'est bien celle d'harmonie préétablie. Leibniz s'est désigné comme l'auteur du système de l'harmonie préétablie, dit aussi système nouveau, en référence de l'article publié en 1695, *le Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*. Toutefois, lorsque l'expression d'harmonie préétablie est

venue sous la plume de Leibniz, c'était pour designer l'hypothèse que le système nouveau proposait pour rendre compte des phénomènes de l'union de l'âme et du corps, en concurrence avec la conception commune et illusoire d'une influence physique et avec la solution philosophique trop couteuse de l'occasionalisme. Cette hypothèse n'a pu recevoir cette dénomination qu'en faisant fond sur une doctrine de l'harmonie universelle développée par Leibniz depuis ses toutes premières réflexions. À partir de son œuvre intitulée *Dissertation sur l'Art Combinatoire* de 1666 et de *la Nouvelle Méthode d'enseignement de la Jurisprudence* de 1667, l'harmonie intervient comme un concept puissamment unificateur, à la fois physique et cosmologique, puis métaphysique, en passant par tout un spectre de significations éthiques, juridiques, esthétiques, théologiques et ontologiques.

La nature d'une substance est définie par ce que Leibniz appelle sa notion complète, qui en vertu de la définition de la vérité contient tous les prédicats, qualités ou événements dont la substance est le sujet. L'une de ses premières conclusions de cette définition de la substance est que son individualité jouit d'une suffisance et d'une indépendance ontologique mesurée par la suffisance logique de la notion complète qui contient tout ce qui a été, est et sera vrai du sujet. La substance ne peut rien recevoir du dehors et elle est soustraite à toute causalité externe par laquelle une autre substance, un autre individu la déterminerait. Elle tire tout de son propre fond, et tout ce qui lui arrive est une suite de son être. Mais la notion complète d'un individu ne contient jamais de prédicats qui se rapporteraient exclusivement à lui seul, sans considération des autres individus, qui, ensemble, concourent à un même monde où se réalise l'unité du même plan d'ensemble. Toute substance singulière est ainsi une concentration de l'univers entier qu'elle exprime sous un certain point de vue.

L'universalité harmonique ne détermine pas seulement l'ordre général de l'univers pluraliste des substances toutes différentes, mais elle est inscrite dans la constitution interne primitive de chaque individu et le rend *uni-versel*, voué à l'univers lequel il est tourné parce qu'il en procède. L'individualité

est universelle, non seulement en extension, parce qu'elle est partout, dans une réalité où n'existe véritablement que des substances individuelles, mais aussi parce que l'universel définit en intensité l'être intime de chacune. L'universel est la loi d'être de l'individu leibnizien. L'univers exprime le plan de Dieu. En lui, s'accordent les points de vue particuliers de toutes les substances. Leibniz affirme que : « *cette liaison ou accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers.* »¹⁵

Chaque événement qui arrive, chaque chose doit pouvoir être expliquée, parce que la volonté créatrice de Dieu agit absolument partout. Mais cela ne va pas sans problèmes, puisque tout ne semble pas parfait dans ce qui arrive. Il y a beaucoup de mal et de souffrance dans le monde. Il faut considérer ce monde comme un tout. Pour que le monde puisse se réaliser, il faut que le mal cohabite avec le bien. Mais ce n'est ni désiré, ni déterminé par Dieu. En permettant la liberté humaine, le Dieu leibnizien tolère que le mal passe par le péché de l'Homme et, c'est en fonction de ce mal nécessaire à un bien plus grand que Dieu détermine l'élaboration du meilleur des mondes possibles. C'est pourquoi celui qui demande la suppression de tel ou tel mal, change l'harmonie générale de l'univers, et le monde qui en résulterait serait moins parfait que celui qui est. Car tout est lié dans l'univers, et rien ne peut être changé sans que tout soit changé en même temps. Chaque fois que nous accordons de l'importance à un mal, nous le faisons d'un point de vue trop particulier. Nous ne comprenons que les effets les plus immédiats de ce mal. Pour peu que nous nous élevions à un degré de généralité plus grand, alors nous constatons que ce mal permet un plus grand bien. Le bien et le mal sont donc tolérés par Dieu en fonction du résultat visé. Ce sont les limites physiques du monde qui conditionnent les êtres pouvant réellement exister, ce qui va permettre de réhabiliter la notion de responsabilité humaine. Les êtres dotés d'intelligence se doivent de comprendre l'intention divine et de la servir au mieux. Dans cette optique, une souffrance physique, si elle sert un monde meilleur au plan moral, peut de-

voir être endurée. Seul le mal moral est à proscrire. De toute façon, celui-ci ne peut être désiré par Dieu.

Les actes que nous commettons sont prévus par Dieu et font partie du monde tel qu'il a été choisi comme un tout. C'est ce qu'affirme Leibniz en ces termes : "*Tout mal, est un moindre mal.*"¹⁶

Nous devons donc nous efforcer de nous comporter le plus possible en conformité avec la volonté divine. Notre raison nous le permet, dès lors que nous l'utilisons de façon convenable. Mais nous ne devons pas confondre l'harmonie préétablie à un fatalisme préétabli. Dieu prévoit dans sa création les actes que nous accomplissons, le moment venu, de façon autonome. Ce n'est pas, en effet, parce que tout est certain dans la pensée divine, que tout est nécessaire dans le monde qu'il crée. Dieu tient compte de notre liberté individuelle. Simplement il l'inscrit, en vertu de son savoir infini, dans la suite des choses qu'il crée. Quand nous agissons justement, nous favorisons ainsi un monde réellement meilleur. Au contraire, quand nous péchons, nous obligeons Dieu, en raison de l'interaction absolue des monades, à consentir à un monde, si l'on peut dire, moins meilleur qu'il ne l'aurait souhaité. Il faut croire qu'un monde où nous sommes libres, quels qu'en soient les aléas, est encore meilleur qu'un monde où nous serions esclaves ou jouets du destin. Nous participons ainsi, pour notre part, à l'accomplissement de la volonté de Dieu.

Pour ce faire, aucun des bouleversements, aucune des misères et des apparents scandales ne doivent nous inquiéter. L'univers leibnizien est un tout où chaque élément participe de la même substance. L'harmonie est au fond de l'univers créé et nous sommes, à chaque instant protégés par un Dieu qui est en même temps le plus sage, le plus lucide et le meilleur des pères. Chacun des événements de notre vie, chacune des pierres de notre chemin ont été choisis par lui. L'univers créé par Dieu est donc un univers parfait et harmonieux. À ce sujet, Gilles Deleuze affirme : "*exister n'est rien d'autre qu'être harmonique.*"¹⁷. L'harmonie universelle est aussi affirmée à travers le principe, "*chaque chose a sa raison d'être*"¹⁸.

D'autre part, affirmer qu'il y a une connexion entre le prédicat et le sujet, par exemple qu'Adam pécheur existe, c'est dire que dans Adam pécheur, il y a une raison d'être supérieure à celle d'Adam non pécheur. Dieu étant parfait, il pense le monde avant de le créer et, comme Dieu n'est pas dans le temps, il le pense de toute éternité, du début à la fin, dans son ensemble. Avant de créer un individu, il l'envisage dans toutes ses possibilités. Ainsi imagine-t-il une infinité d'Adam dont un qui ne pêcherait pas, une infinité de Judas, dont un qui ne trahirait pas Jésus, etc. Par sa *volonté antécédente*, il choisit la perfection de chaque élément particulier. Néanmoins, la réunion des parfaits ne forme cependant pas un tout parfait. Le monde est semblable à un cocktail : la réunion de ce qui se fait de mieux en alcool produit une mixture infâme. Ce qui intéresse Dieu, parce qu'Il est infiniment bon, est l'harmonie de l'ensemble, car Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur. Tel est le principe de l'harmonie préétablie. Chaque partie de l'univers est la meilleure possible que permet le meilleur de cet univers. Parmi tous les Judas possibles, celui qui a trahi Jésus n'est certes pas le meilleur en soi, mais c'est celui qui s'accordait le mieux à l'ensemble. Le principe du meilleur entre dans l'analyse des vérités contingentes. Et c'est à travers ce principe, et la comparaison de la perfection d'un nombre infini de mondes possibles impliqué en lui qu'un processus infini est importé dans l'analyse des vérités contingentes. Une proposition donnée de type contingent est vraie, et son sujet inclut son prédicat, si l'état des choses caractérisées par cette inclusion autorise une plus grande perfection du monde que tout autre état de choses. Une vérité de fait est telle que l'état des choses qu'elle affirme est un état de choses qui appartient au meilleur de tous les mondes possibles. Ce pourquoi son analyse, qui consiste à montrer qu'il en est ainsi, demande un processus infini de comparaison.

En accord en effet avec le principe de perfection, le monde actuel en tant que tout, est aussi parfait que possible. Chaque partie du monde contribue à la maximisation de la perfection en parvenant au maximum de perfection qui est possible pour elle. "*Les plus petites parties de l'univers sont réglées en accords avec l'ordre de la plus grande perfection.*"¹⁹

Le principe du meilleur fournit le mécanisme de la décision de Dieu parmi l'infinité des systèmes de compossibles mutuellement exclusifs l'un de l'autre. Il a pour conséquence que Dieu a actualisé le monde possible dans lequel la perfection est à son maximum. Dieu étant parfait, le monde, produit de cette perfection, est autant que possible parfait et contient le plus d'existence possible. *"Dieu a réglé de toute éternité toute la suite de l'univers, sans que cela diminue sa liberté en aucune manière"*, ²⁰car il ne faut pas détacher les volontés les unes des autres. Dieu, en choisissant non pas un Adam vague, mais un tel Adam dont une parfaite représentation se trouve parmi les êtres possibles, et qui entre autres prédicats a aussi celui d'avoir avec le temps une telle postérité. Dieu, en le choisissant, a déjà égard à sa postérité, et choisit en même l'un et l'autre.

La certitude ne nuit pas à la liberté et à la contingence, puisque la certitude des événements est fondée en partie sur des actes libres. Leibniz écrit le 14 Juillet 1686 : *"les notions des substances individuelles...doivent aussi envelopper dans leur notion, prise comme possible, les décrets libres de Dieu, pris aussi comme possibles, parce que ces décrets libres sont les principales sources des existences ou faits"* ²¹. Leibniz souligne donc une relation étroite entre existence et perfection. Une essence prétend d'autant plus à exister, si et seulement elle est plus parfaite. Tout possible enveloppe une exigence d'existence, sans quoi rien n'existerait, ce qui dément l'expérience. Et l'exigence d'existence peut être identifiée à l'existence elle-même. Pour Leibniz, l'existence doit pouvoir se déduire à priori. Elle est non une essence parmi d'autre, mais un caractère général de toutes essences, leurs tendances à s'actualiser, leurs exigences d'être. Essence infiniment parfaite, Dieu a une exigence infinie d'existence, et par suite existe nécessairement. *"Dieu est l'Être dont l'essence est l'existence."* ²² Autrement dit, Dieu est l'Être dont l'essence implique l'existence. Le principe de raison suffisante est l'explication et la justification, pour chaque élément de l'ensemble de l'univers et du principe de l'harmonie universelle.

L'harmonie préétablie suppose une cause générale, mais elle est aussi le fait de la cause universelle, qui doit être intelligente et avoir une science infinie. Dieu doit connaître

l'infinité de substances et la série de leurs accidents pour ne créer que celles qui s'accordent parfaitement entre elles. Ainsi l'harmonie universelle fournit-elle une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, parce que chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour ainsi dire une concentration et un miroir vivant de tout l'univers selon son point de vue. Ce qui est encore une des plus belles et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu, c'est-à-dire la cause universelle, qui puisse faire cette harmonie des choses. Leibniz transforme ainsi la preuve par la finalité, en preuve par l'harmonie préétablie.

Les êtres, corps et esprits, en tant qu'agréats ou unités, n'ont chacun leur raison d'être qu'en fonction de l'harmonie universelle, c'est-à-dire en fonction de la sagesse divine. Si l'on considère la matière créée dans son détail, on ne trouve que de l'individuel. Le leibnizianisme porte dès lors en lui, un univers où l'individu est métaphysiquement seul avec le tout, avec Dieu. Mais par la règle de l'équilibre ou de la sympathie universelle qui comporte l'infinie représentation du moindre effet, chaque individu paraît solidaire de tous les autres. Mais en réalité, cette solidarité n'est pas directe, mais elle se noue seulement à travers l'exigence de l'harmonie universelle. L'individu, bien que solidaire des autres êtres par l'harmonie universelle, porte en lui-même, étend lui seul, toute la loi de son destin.

Il s'ensuit aussi que l'individu, qui contient en lui, une essence plus ou moins enveloppée, peut être considéré d'une infinité de points de vue. L'infini se trouve donc à la fois dans la quantité et dans la qualité. L'infiniment grand et l'infiniment petit restent toujours ouverts. S'il y a de l'inétendu, il n'y a pas d'indivisibles. La matière est en acte, divisée à l'infini. Elle fait sentir les effets de ses répercussions à l'infini dans le monde, d'où le vide est exclu, où tous les êtres sympathisent grâce à l'harmonie universelle qui est leur raison d'être collective.

CONCLUSION

Le mal est le signe de l'imperfection du monde. Pour Leibniz, cette évidence n'entre pas en contradiction avec l'existence d'un Dieu bon et tout puissant. Le monde ne pouvait être parfait, car seul Dieu est la perfection même. Ainsi, parmi tous les mondes possibles que Dieu pouvait créer, il a créé le meilleur, même s'il est imparfait.

Les souffrances et les catastrophes que subissent les hommes s'expliquent aussi, car le mal peut soit se justifier comme la punition d'une faute commise, soit comme un mal nécessaire à une plus grande perfection. De plus, l'homme étant limité, ces actes sont toujours entachés d'erreurs et de fautes. L'homme est donc lui-même la source de ses maux. Dieu de par sa volonté permissive, permet le mal, mais il n'est pas l'auteur du mal. Dieu respecte notre liberté même dans ces bienfaits. Selon Leibniz, l'homme souffre parce qu'il a fait le mal. À ce sujet il affirme : " *l'on pâtit parce qu'on a agi, l'on souffre du mal, parce qu'on a fait mal*".²³ Le mal est donc un acte volontaire, né du libre-arbitre de l'homme.

NOTES

- 1- LEIBNIZ (G. W.).- *La monadologie*, (Paris, Librairie Générale Française, 1991), p. 60.
- 2- *Idem*, p. 144.
- 3- *Idem*, p. 146.
- 4- LEIBNIZ (G. W.).- *Sur l'origine radicale des choses suivie de la cause de Dieu*, Introduction et commentaires par Pierre-Yves Bourdil et trad.par Martine Etrillard, (Paris, Hatier, 1984), p. 31.
- 5- DE GAUDEMAR (Martine).- *Le vocabulaire de Leibniz*, (Paris, Ellipses, 2001), p. 27.
- 6- LEIBNIZ (G. W.).- *Essais de Théodicée*, trad. Jacques BRUNSCHWIG, (Paris, Garnier Flammarion, 1969), p. 432.
- 7- *Idem*, p. 120.
- 8- *Op. cit.*, p. 370.
- 9- *Idem*, p. 431.
- 10- *Sainte Bible*.-Trad. Louis Second, Romain7v 17.
- 11- DE GAUDEMAR (Martine).- *Le vocabulaire de Leibniz*, *Op. cit.*, p. 36.
- 12- AMUS (Albert).- *L'homme révolté*, (Paris, Ed. Gallimard, 1951), p. 29.
- 13- JONAS (Hans).- *Le principe responsabilité*, Trad. Par Jean Greisch, (Paris, Ed. Du Serf, 1990), p. 414.
- 14- ROUSSEAU (J.-J.).- *Emile ou l'Education*, (Paris, Henri Beziat, T1, 1966), p. 9.
- 15- LEIBNIZ (G. W.).- *La monadologie*, *Op. cit.*, p. 156.

- ¹⁶- LEIBNIZ (G. W.).- *Sur l'origine radicale des choses suivie de la cause de Dieu*, *Op. cit.*, p. 17.
- ¹⁷- DELEUZE (Gilles).- *Le pli, Leibniz et le baroque*, (Paris, Ed. De Minuit, 1994), p. 175.
- ¹⁸- FRIEDMANN (Georges).- *Leibniz et Spinoza*, (Paris, Editions Gallimard, 1962), p. 59.
- ¹⁹- BOUVERESSE (Renée).- *Leibniz*, (Paris, P.U.F, 1994), p. 98.
- ²⁰- *Idem*, p. 100.
- ²¹- *Ibidem*, p. 100.
- ²²- *Idem*, p. 115.
- ²³- LEIBNIZ (G. W.).- *Essais de Théodicée*, *Op. cit.*, p. 262.

BIBLIOGRAPHIE

BERGSON (Henri).- *les deux sources de la morale et de la religion*, (Paris, P.U.F, 1973).

BARREAU (Jean Claude).- *où est le mal ?*, (Paris, Edition du Seuil, 1969).

BORNE (Etienne).- *le problème du mal*, (Paris, P.U.F, 1958).

BOUVERESSE (Renée).- *Leibniz* (Paris, PUF, 1994)

BRO (Bernard).- *le pouvoir du mal*, (Paris, Cerf, 1976).

CAMUS (Albert).- *L'homme Révolté*, (Paris, Gallimard, 1951).

DE GAUDEMAR Martine.- *Le vocabulaire de Leibniz*, (Paris Ellipses, 2001).

DE GAUDEMAR Martine.- *Leibniz, de la puissance au sujet*, (Paris, J. Vrin, 1994).

DELEUZE Gilles.- *Le pli, Leibniz et le baroque*, (Paris, Ed. de Minuit, 1994)

FONTAINE (Philippe).- *La question du mal*, (Paris, Ellipses, 2000).

FRIEDMANN Georges).- *Leibniz et Spinoza*, (Paris, Gallimard, 1962.)

JONAS (Hans).- *Le principe responsabilité*, Trad. Jean Greisch, (Paris, Edition du Cerf, 1990)

KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pratique*, (Paris, P.U.F, 1788).

KARIN et BOUCHOT (Claude).- *Si Dieu est amour, pourquoi le mal?* (Paris, Ed. BoD, 2011).

LEIBNIZ (G. W.).- *Essais de théodicée*, trad. Jacques Brunschwig, (Paris, Garnier Flammarion, 1969.)

LEIBNIZ (G. W.).- *Sur l'origine radicale des choses suivie de la cause de Dieu*, introduction et commentaires par Pierre-Yves Bourdil et trad. par Martine Etrillard, (Paris, Hatier, 1984.)

LEIBNIZ (G. W.).- *La monadologie*, (Paris, Librairie générale Française, 1991.)

NIETZSCHE (Friedrich).- *Par delà bien et mal*, (Paris, Bordas, 1948).

RATEAU (Paul).- *La question du mal chez Leibniz, fondements et élaboration de la Théodicée*, (Paris, Honoré champion, 2010).

ROBINET (André).- *Leibniz et le meilleur des mondes*, (Paris, P.U.F, 1994).

ROSENFIEL (Denis).- *Du mal*, (Paris, J. Vrin, 1989).

ROUVIERE (Jean-Marc).- *Adam ou l'innocence en personne*, (Paris, Ed. De l'Harmattan, 2009).

ROUSSEAU (Jean Jacques).- *Emile ou l'Education*, (Paris, Henri Beziat, 1966)

SAINT AUGUSTIN.- *Les confessions*, Trad. Pref. et notes de J. Trabuco, (Paris, GF. Flammarion, 1964).

CITOYENNETÉ ET STABILITÉ DE L'ÉTAT DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE SPINOZA

Assanti Olivier KOUASSI

Doctorant en Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

Parce qu'en Afrique la quête de la démocratie et de la stabilité devient de plus en plus pressante, il est nécessaire de parcourir les textes de Spinoza où furent posées les questions de la philosophie politique et qui sont celles des liens entre les citoyens et l'État.

Par ses thèses sur la défense de la démocratie et des libertés individuelles, il ouvre la voie de la pensée politique moderne. Ses préoccupations fondamentales sur la paix et sur la sécurité de l'État en rapport avec la liberté gardent leur incontestable actualité.

Aujourd'hui, la citoyenneté réduite au droit de vote ne permet pas d'assurer à chacun une influence réelle sur les choix collectifs qui affectent son existence quotidienne, il est nécessaire de transcender cette vision réductrice du rôle du citoyen. Apparaît alors la nécessité de la construction d'une citoyenneté responsable, gage de la stabilité de l'État et facteur du respect des libertés et de la bonne gouvernance.

Mots-clés

Bonne gouvernance, citoyenneté, droit naturel, paix, stabilité.

ABSTRACT

Because in Africa the quest for democracy and stability becomes more and more central, it is necessary to browse the texts of Spinoza where the questions of political philosophy were examined; and they concern the relations between citizens and the State.

By the theories he defended upon democracy and individual freedoms, he paves the way for the modern political thoughts. His fundamental thoughts upon of peace and the State security in relation to the freedom keep their undeniable actuality.

Nowadays, because citizenship reduced only to the right to vote

does not assure to citizens a real influence on the collective choices relating to their daily lives, it is necessary to transcend this reductive vision of their role; then appears the necessity for the construction of a responsible citizenship, guarantee of the State stability, a factor of the respect of freedoms and good governance.

Key words

Good Governance, citizenship, natural Law, peace, stability.

INTRODUCTION

L'idée de citoyenneté impose qu'une cité ne peut pas être seulement une structure de subordination entre dirigeants et dirigés, gouvernants et simples habitants, les uns exerçant le pouvoir et les autres leur obéissant plus ou moins volontiers. Elle est l'organisation singulière des différents pouvoirs qu'y exercent les citoyens. Dans la diversité des formes de cette organisation, c'est la nature du pouvoir souverain qui détermine les conditions d'accès à la citoyenneté.

La communauté politique est organisée lorsque la citoyenneté est ordonnée à la loi : « *La citoyenneté a pour principe l'égalité devant la loi et dans la participation au pouvoir, même si tous les citoyens ne participent pas tous au pouvoir souverain.* »¹ S'interroger, en ce début du XXI^e siècle, sur les relations citoyenneté- stabilité de l'État, c'est se proposer une fois de plus la question de l'organisation d'une société, le fonctionnement de l'État pour la stabilité et la paix, tel que Spinoza se l'était proposée il y a plus de quatre siècles. Car, plus qu'hier le problème de la stabilité de l'État et des moyens de remédier à la fragilité des institutions politiques, demeure un problème d'une urgence extrême pour la plupart des États, et plus particulièrement pour les États du tiers-monde et donc pour nos pays africains nouvellement indépendants. Il y a ainsi une actualité de la doctrine de *Spinoza*². En réfléchissant sur le citoyen et l'État, nous voulons revoir quel type de rapport ils doivent entretenir pour une stabilité plus grande ? Quelle citoyenneté pourrait garantir la stabilité de l'État ? De l'État et du citoyen, à qui incombe l'instabilité ? En somme, qu'est-ce qui peut assurer la stabilité de l'État ?

I.- DE L'INDIVIDUALITÉ À LA CITOYENNETÉ

A.- Fondements de la république

Le droit naturel doit être défini par tout appétit qui détermine les hommes à agir et par lequel ils s'efforcent de se conserver. Il ne doit être recherché que dans la nature. Le désir est le moteur des hommes. Pour être heureux, pour nous réaliser pleinement, il faut que nos désirs s'accordent avec l'ordre de la nature. L'observation faite sur le droit naturel montre que chaque homme est une partie de la nature ayant ses propres caractéristiques. Et pourtant les hommes vivent avec leurs semblables. La société ne peut être fondée que par une rencontre volontaire des individus et elle ne peut avoir pour fin que le bonheur de tous (la paix, la liberté, la sécurité). Mais si les communautés humaines ne sont pas seulement le produit d'un ordre naturel mais aussi d'un contrat, comment s'établirait alors ce transfert de droit ?

La condition suivant laquelle une société observe avec la plus grande fidélité un pacte est que :

« L'individu transfère à la société toute la puissance qui lui appartient, de façon qu'elle seule a à voir sur toutes choses un droit souverain de nature, c'est-à-dire une souveraineté de commandement à laquelle chacun sera tenu d'obéir, soit librement, soit par crainte du dernier supplice »³.

C'est par un pacte tacite ou exprès que les hommes transfèrent toute leur puissance à un souverain. C'est parce que les hommes n'arrivent pas à défendre leur droit naturel contre les dangers qui les guettent qu'ils le confient à un souverain. C'est donc par nécessité et par persuasion que les hommes se soumettent à un pouvoir.

Chaque citoyen ou sujet a autant moins de droit que la cité l'emporte sur lui en puissance. Et en conséquence chaque citoyen ne peut faire ni posséder suivant le droit civil, que ce qu'il peut revendiquer en vertu d'un décret de la cité. La cité doit accorder le droit et le pouvoir à une personne. Si elle donne le pouvoir à deux ou plusieurs personnes, elle divise par cela même l'État, car chacun de ceux à qui le pouvoir a été donné vit selon sa propre complexion. Si la cité donne le pouvoir à chaque citoyen, elle se détruit elle-même.

La cité n'existe plus et l'on revient à l'état de nature. Par ce qui précède et par suite on ne peut en aucune façon concevoir que la règle de la cité permette à chaque citoyen de vivre selon sa propre complexion : « *ce droit naturel par lequel chacun est juge de lui-même, disparaît donc nécessairement dans l'état civil* »⁴.

Lorsque nous utilisons la raison pour rechercher ce qui nous est véritablement utile, nous nous rendons compte que la chose qui nous est la plus utile, ce sont les autres. L'homme raisonnable s'associe donc avec les autres pour constituer une société, avec des lois qui en assurent le bon fonctionnement. La société rationnelle vise à accroître la puissance et le bonheur de chacun.

B.- Education à la citoyenneté

Les hommes ne naissent pas propres ou impropres à la condition sociale, ils le *deviennent*⁵. Le souci donc, d'une éducation citoyenne est d'éduquer les citoyens à la morale, à la multiculturalité et à la culture publique commune. La formation de la personne en société contribue à forger son identité profonde et à construire son autonomie par la pensée. Elle est le chemin d'une véritable éducation à la citoyenneté. L'éducation à la citoyenneté ne peut faire l'économie de l'identité de la multitude et de la formation éthique.

La société politique risque toujours de pâtir d'un déficit de conscience de soi, d'autant que les formes spontanées de l'existence de la multitude sont les plus passives et les plus pauvres. La politique a donc pour tâche de substituer à des rapports dispersés et informes une communication structurée entre les parties singulières par une multiplication des relations et des fonctions. Il faut trouver un collectif très fort c'est-à-dire une identité de la multitude pour demeurer dans un État stable.

*« L'individuation de l'ensemble, correspond au maximum de stabilité et au maximum de responsabilité et d'initiative. Les décisions prises favorisent un consensus fort et rendent la paix solide. Les institutions développent une conscience de soi de la cité, qui relie les individus entre eux »*⁶.

La paix et la stabilité d'un État dépendent de l'identité que s'est forgée sa multitude. La survie de l'État dépend de l'attitude commune des citoyens.

II.- LA STABILITÉ DE L'ÉTAT ET LA LIBERTÉ CIVILE

A.- De l'exercice du pouvoir

Seule la souveraine puissance ou l'État, à l'exclusion des individus ou des particuliers, a la charge d'assurer les conditions qui permettront de réaliser dans la vie des hommes, la cohésion, la concorde et la paix. L'essentiel du rôle des citoyens réside dans l'exécution des ordres des autorités souveraines car nous appelons citoyens les hommes considérés comme jouissant de tous les avantages que procure la cité en vertu du droit. Mais en tant que tels ils sont tenus d'obéir aux règles instituées par la cité, c'est-à-dire à ses lois.

La stabilité est une position stable de la société qui permet le fonctionnement et le développement effectifs dans des influences intérieures et extérieures, en gardant sa structure. C'est donc le devoir de chaque pays, de veiller au quotidien à sa stabilité et à la paix par le truchement de son organisation et de ses institutions. Car les vices des citoyens, leur licence excessive et leur insoumission doivent être imputées à l'État, de même en revanche leur vertu, leur constantes soumissions aux lois doivent être attribuées à la vertu de l'État et à l'établissement d'un droit civil *absolu*⁷. En vérité chaque État, même arbitraire, ne peut stabiliser son pouvoir sans une certaine réglementation, sans une organisation qui crée de l'ordre et qui engendre sa propre structure, son propre système formel. Les passions naturelles des hommes sont les mêmes partout. L'homme n'acquiert son droit véritable qu'en devenant citoyen d'un État bien constitué. Cependant, quelle est la part de l'individu pour sa liberté et la stabilité de son État ?

La liberté périt si les lois sont dépourvues de force. Le vrai détenteur du pouvoir c'est le peuple : « *Le peuple peut conser-*

ver sous un roi une ample liberté, pourvu que la puissance donnée au roi ait pour mesure la puissance du peuple lui-même et qu'elle n'ait pas d'autre protection que celle du peuple »⁸. Pour ce faire, le peuple doit être éduqué ; Cette éducation doit être administrée aux plus jeunes avant qu'ils ne soient en âge de faire la politique. C'est une bonne éducation de la jeunesse qui donne à l'État des citoyens libres et soumis. Le citoyen éduqué connaît ses droits et les revendique. De plus en plus les droits des citoyens évoluent tout comme leurs devoirs. Pour la conservation de l'État et pour la liberté citoyenne, les souverains devront se pencher sur les droits citoyens. Le droit, c'est tout ce qui revient de façon naturelle ou légale à un individu et qu'il peut réclamer par raison. Le droit du citoyen est nécessaire et vital pour son bien-être et la cohésion de la société. Le citoyen a droit : à la liberté fondamentale, à l'instruction, à la sécurité, au travail. Chaque citoyen doit pouvoir jouir de tous ses droits. Cela assure et garantit la cohésion sociale. Quand un citoyen a des droits et qu'on les lui refuse ou qu'on ne les respecte pas, cela peut provoquer le désordre, la violence parce que celui-ci tient à les revendiquer. Le non-respect des droits des citoyens est une source d'instabilité de l'État. Rappelons que les étrangers ne sont pas des citoyens mais sont des sujets qui jouissent des privilèges et de la protection qu'on accorde dans l'État hôte.

« Nous appelons citoyens, les hommes considérés comme jouissant de tous les avantages que procure la cité en vertu du droit civil. Nous appelons sujet, en tant qu'ils sont tenus d'obéir aux règles instituées par la cité, c'est-à-dire à ses lois »⁹.

La stabilité d'un État est le fruit du respect que le souverain et les citoyens se vouent. Un citoyen-sujet n'est pas un esclave, c'est plutôt un citoyen libre parce que guidé par la raison mais, soumis aux lois communes et consensuelles. Bien que le citoyen soit soumis ne garde-t-il pas des droits fondamentaux ?

Les droits de l'homme ne peuvent exister que dans une démocratie et, réciproquement, on n'est pas dans une démocratie si l'ensemble des droits fondamentaux ne sont pas

respectés. Mais les droits sont voués à l'inachèvement : parce que l'État-nation fait obstacle à une véritable universalité des droits de l'homme ; parce qu'aucun droit ne peut être absolu. Ce qui oblige à imaginer des équilibres instables et précaires entre des impératifs opposés. Les droits de l'homme sont sans cesse confrontés à de nouveaux défis, qui obligent à repenser les normes juridiques à la lumière des questions inédites qu'ils soulèvent¹⁰.

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions. Toute personne a droit à la liberté d'expression. Mais la préservation de l'ordre public, indispensable pour assurer l'exercice des libertés peut justifier l'atteinte portée à une quelconque liberté. Car au fil de l'évolution de la pensée politique de Spinoza, il ne fait plus référence à « *la fin de l'État c'est la liberté* »¹¹. Mais plutôt « *la fin de la société civile n'est rien d'autre que la paix et la sécurité* »¹². Cela nous permet de comprendre que seule la paix dans l'État pourrait garantir les autres droits et seule la liberté du jugement, qui est en réalité une vertu doit être admise et ne peut-être comprimée. Dans un État rationnel, les citoyens bénéficient d'une liberté rationnelle c'est-à-dire celle que préconisent les lois.

B.- Religion et politique

Pour le bon fonctionnement et la stabilité de l'État, la foi et la philosophie pourraient être complémentaires. Toutes deux constituent une force morale capable de rassembler les citoyens. Ce qui leur permettrait de vivre dans la quiétude, la paix et la concorde.

« *L'écriture a apporté aux hommes une très grande consolation. Car tous peuvent obéir et seule une partie comparativement très petite du genre humain atteint l'état de vertu sous la seule conduite de la raison ; si donc nous n'avions pas le témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de presque tous.* »¹³

Toutefois, la théologie ou la foi ne doit être la servante de la raison ni la raison celle de la théologie, mais l'une ou l'autre ont leur royaume propre : la raison, celui de la vérité et de la sagesse, la théologie, celui de la piété et de l'obéissance¹⁴. Ce

n'est pas en celui qui expose les meilleures raisons, que se voit la foi la meilleure, c'est celui qui expose les meilleures œuvres de justice et de charité. « *Combien salutaire et nécessaire est cette doctrine dans l'État, si l'on veut que les hommes vivent dans la Paix et la concorde, combien de causes, et quelles causes ! De troubles et de crime, elle retranche.* »¹⁵

La théologie, si l'on considère ses préceptes, les enseignements qu'elle donne pour la vie, se trouvera d'accord avec la raison et si l'on a égard à son objet et à sa fin, on ne découvrira rien en elle qui contredise à la raison ; par conséquent elle est universelle ou commune de tous. Cependant nous rappelons qu'entre la foi ou la théologie et la philosophie il n'y a nul commerce, nulle parenté. Le but de la foi est l'obéissance et la piété, celui de la philosophie est la vérité. C'est faire preuve de laïcité que de séparer la foi de la religion.

Pour que les religions ne souffrent de dépassement, elles doivent acquérir la modernité en participant au débat public par les modalités communes de la parole en raison. Cette exigence est capitale pour toute organisation porteuse d'un projet collectif. Toutefois, ni la religion ne doit se substituer au politique, ni le politique ne doit se substituer à la religion. L'unité du pouvoir politique est indépassable et absolue, mais la puissance du politique exige la mise en rapport de toutes ses ressources, dont font partie celles qui relèvent d'une religion libérée. Les fidèles ne sont pas plus citoyens que les autres, mais ils ne le sont pas moins en tant qu'ils participent du processus de la commune réalisation de la liberté qui est le principe de la laïcité. La religion contribue à une plus grande aptitude à l'obéissance, au respect des lois, à favoriser la paix, à la pratique de la charité et dès lors à l'entrée en société, elle constitue par conséquent un facteur décisif pour la stabilité de la République.

Pour le choix et la pratique de la religion il faut abandonner les uns et les autres à leur propre conscience. Chacun a la pleine liberté de servir de la manière qu'il croit lui être la plus agréable, puisque c'est du plaisir du créateur que dépend le salut des hommes : « *Toute l'essence et la force de la vraie religion consiste dans la persuasion absolue et intérieure de l'esprit ; et la foi n'est plus foi, si l'on ne croit point* »¹⁶.

Au lieu de forcer notre prochain à nous emboîter le pas dans notre dynamisme religieux, il faut plutôt le persuader : « *Nous avons tous mission d'avertir notre prochain que nous le croyons dans l'erreur, et de l'amener à la connaissance de la vérité par de bonnes preuves* »¹⁷. L'homme n'a pas besoin de contrainte pour accéder à la religion car il est un être religieux. La quête perpétuelle de la liberté rend l'homme obéissant envers Dieu. L'obligation ou la crainte, ou la connaissance de notre faiblesse (comparée à la puissance divine) vient nous obliger d'obéir par nature : « *Car la raison enseigne à tous ceux qui confessent la puissance de Dieu, et qui admettent sa providence, qu'il ne faut pas regimber contre l'aiguillon* »¹⁸. C'est pourquoi la tolérance que les différentes sectes religieuses doivent avoir les unes pour les autres est le principal caractère de la véritable religion. L'obéissance et le culte dus à Dieu résident dans l'exercice de la justice et de l'amour. Si la tolérance doit être de mise dans les communautés religieuses, que doit-on faire pour avoir une tolérance au sein de la cité ?

Le rationalisme absolu fait que l'hérétique juif considère la tolérance comme un don gratuit de soi : « tout ce qui concerne la vie vraie et la religion s'établissent aisément, je veux dire que la haine doit être vaincue par l'amour, et quiconque est conduit par la raison, désire pour les autres ce qu'il appète pour lui-même »¹⁹. Dans un tel état d'esprit comment les différents régimes de gouvernement pourraient-ils assurer leurs propres survies ?

C.- Conservation des régimes

Le droit défini par la puissance de la masse est ordinairement nommé l'autorité politique. Le détenteur absolu en est la personne désignée d'un accord général pour assumer la charge de la communauté publique : c'est-à-dire faire et abroger les lois, fortifier les villes, décréter la guerre ou la paix.

« *Quand cette personne est une assemblée réunissant la masse en sa totalité, le régime porte le nom de démocratie. Quand elle se réduit à un groupe d'hommes choisis, le régime porte le nom d'aristocratie. Enfin,*

quand elle s'identifie à un seul homme dépositaire unique par conséquent de l'autorité politique, le régime porte le nom de monarchie »²⁰.

Lequel de ces trois régimes pourrait-il assurer la stabilité de l'État ?

Le régime le meilleur pour chaque État se détermine aisément par son rapport avec la fin générale de l'ordre civil qui est la paix et la sécurité de la vie. Le critère fondamental de l'organisation politique est le nombre. La meilleure organisation publique est celle qui donne le pouvoir absolu au grand nombre car plus le nombre d'individus impliqués dans les activités législatives, judiciaires ou administratives est important, plus l'État est puissant, libre et *stable*²¹. Par conséquent le meilleur État, c'est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde et où leurs droits ne reçoivent aucune atteinte.

III.- LA NOUVELLE CULTURE POLITIQUE

A.- Évolution du concept moderne de citoyenneté

Le civisme nous fait admettre que nos droits sont inséparables de nos devoirs ; il nous pousse à accepter des responsabilités dans l'État et à prendre les risques correspondants. Le civisme, exigence d'un attachement aux valeurs défendues par une société politique, est également respect de ses concitoyens, esprit de tolérance et de pardon.

Le patriotisme trouve sa forme expressive en période de guerre, mais il peut mieux se déployer en temps de paix par le civisme, c'est-à-dire en préférant le bien commun au détriment du bien privé.

Egalement une identité ne prend sens que lorsqu'elle réussit à se faire connaître, à développer vis-à-vis de l'extérieur une identité active, correspond au choix d'une évolution durable de l'esprit national, régional, continental et mondial. La construction de cette identité nationale doit être un acte voulu et citoyen. Il faut vouloir vivre ensemble et partager des valeurs. Il faut vouloir accepter autour de soi des per-

sonnes différentes, ayant des coutumes et us différents. Bâ-tir une nation, ce n'est pas gommer ces différentes spécifici-tés, c'est au contraire s'appuyer sur elles et faire en sorte qu'elles interfèrent harmonieusement. C'est l'ensemble des citoyens qui peuvent la construction d'une identité nationale et non un seul individu :

« Elle doit être le produit d'une activité consciente des individu sur un espace territorial qu'ils portent sur leur corps, dans le cœur et sans doute dans leur âme. Ils le portent sur leur corps comme quelqu'un, portant un ha-bit en signe de son appartenance culturelle »²².

Il est juste de dire qu'ils habitent cet espace et ce temps à travers l'amour et l'intérêt qu'ils portent à son destin en pre-nant part aux débats, en y investissant et en la défendant. Il ne suffit pas de vivre dans un État, il faut l'habiter par des actes d'humanisation et d'amour. C'est l'humanisation qui est au fondement des relations qui lient les différents États.

Les États qui ont tissé des pactes ne sont pas ennemis. Ils sont comme des confédérés :

« qui sont des hommes de deux cités qui, pour ne pas être exposés au péril d'une guerre ou pour quelque au-tre raison d'utilité, s'engagent par contrat à ne pas se faire de mal les uns aux autres, mais au contraire à s'assister en cas de besoins, chacune des deux cités continuant de former un État propre »²³.

Pour équilibrer les échanges, il faut que les États en déve-loppement aient à leurs têtes des hommes responsables et choisis librement par les citoyens. La recherche de la paix ne suffit pas à la prospérité des peuples et des nations. La liber-té de choix des populations est l'instrument privilégié pour aller à la paix et au développement. La paix est un état d'es-prit qui admet que la vie en société doit être librement déter-minée par les sociétaires eux-mêmes. La liberté est condition et moyen de paix et de stabilité.

B.- Élections

La proclamation de la souveraineté du citoyen ne pose

pas seulement des problèmes d'organisation des pouvoirs. La nouvelle légitimité est fondée sur un principe d'attachement du citoyen à toutes ses caractéristiques religieuses et sociales. L'égalité politique instaure un type inédit de rapport entre les hommes à distance de toutes représentations libérales ou religieuses. Cette égalité est démocratique or que

« Si la démocratie est à la fois un régime (le pouvoir du peuple) et une religion (la célébration d'une mythique société des égaux), elle trouve dans l'idée de suffrage universel sa double matrice, le lieu d'expression de son ambivalence le point de tension de sa signification »²⁴.

Le principe du suffrage universel ne permet aucun compromis. A la manière d'un signe fragile et pressant à la fois, il opère une révolution dans la relation des hommes entre eux. Il donne le même droit au savant et à l'ignorant ; il le donne en vertu du droit naturel. Car, en réalité le vote démocratique n'a pas pour seules fonctions de choisir les dirigeants, de donner aux électeurs l'occasion de manifester leur confiance ou leur défiance à l'égard de la politique qu'ils suivent et de réguler les rapports entre la société et le pouvoir. Mais, il est bien le symbole de la société politique qui assure les liens sociaux, trace le destin de la collectivité et même garantit la stabilité de l'État. Le suffrage universel peut être effectué sur un mode direct lorsque le corps électoral désigne directement son ou ses représentants, ou sur un mode indirect lorsque le corps électoral désigne un collège de personnes élues, qui à son tour désigne le ou les représentants. Des élections régulières requièrent une alternance et un pluralisme.

L'alternance a globalement plus de chance de se traduire par des avancées réelles dans le sens de l'intérêt général. Car l'expérience et l'expertise acquises d'un régime à l'autre pourraient être capitalisées et exploitées au maximum et de ce fait la société ne sera pas exposée à chaque changement. L'alternance ne doit pas constituer une sorte d'expérimentation et d'essai pour les régimes mais bien un saut qualitatif qui répond à la fois aux défis et aux questions du moment.

La séparation des pouvoirs est appliquée dans la plupart des États démocratiques modernes : « Toute société dans la-

quelle la garantie des droits n'est pas assurée ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution »²⁵. Cependant, elle est plus ou moins souple comme une variété de balance des pouvoirs car une trop stricte séparation des différents pouvoirs peut conduire à la paralysie des institutions.

C'est pourquoi, il est du rôle de la société civile d'intervenir dans les domaines vitaux comme la promotion des droits humains, la réhabilitation citoyenne de la femme, la protection de l'environnement, l'observation des opérations électorales, les réformes éducatives, fiscales ou autres, la normalisation et la régulation de la qualité des produits et des services publics et privés. Car « *dans l'État de droit et de bonne gouvernance, les gouvernants et l'État lui-même cessent d'être au-dessus des lois, y compris pénales* »²⁶.

Nous sommes unanimes, il ne saurait y avoir de démocratie réelle à quelque sphère de la vie publique que ce soit, sans un minimum de conditions économiques et sociales. L'État doit assurer une existence libérée de contraintes liées à leur survie quotidienne. Car les citoyens sans domicile précis, sans papier d'identité, sans ressources propres constituent un sérieux danger pour la paix sociale. En somme, le chômage est une grande source de mécontentement et de révolte contre les pouvoirs en place. Il faut une gouvernance démocratique pour prendre en compte les points de vue des groupes opprimés afin de garantir la paix qui ne consiste pas en l'absence de guerre, mais dans l'union des cœurs²⁷. La paix c'est la vertu qui naît de la vigueur de l'âme, elle est la véritable obéissance, une volonté constante d'exécuter tout ce qui doit être fait selon la loi commune de l'État.

C.- Bonne gouvernance et l'unité nationale

La gouvernance démocratique est pensée comme l'art de gouverner en articulant la gestion des affaires à différentes échelles du territoire, du local au mondial, en régulant les relations au sein de la société et en coordonnant l'intervention de multiples acteurs. Pour nous, la gouvernance démocratique non seulement peut aider à reformer les États africains mais aussi aider les sociétés à repenser leurs propres

modes de gestion et à définir elles-mêmes un modèle de régulation proactif, correspondant le mieux à leurs propres défis. Cette approche de la gouvernance démocratique constitue une proposition pour refonder l'État ainsi que ses rapports avec la société en Afrique dans le contexte d'une gouvernance de développement.

La gouvernance est à percevoir comme l'exercice de l'autorité économique, politique et administrative en vue de gérer efficacement les affaires de l'État. Nous sommes citoyens lorsque l'État s'engage dans les problèmes sociaux de façon équitable²⁸. La bonne gouvernance suppose une gestion transparente et responsable des ressources aux fins d'un développement durable. La gestion démocratique est synonyme de bonne gouvernance²⁹. Elle doit s'exercer dans ses dimensions économiques, politiques et sociales. Il s'agit de promouvoir l'État de droit et la démocratie, c'est-à-dire, conduire les affaires de l'État par une application effective de la démocratie et l'État de droit. Elle suppose un fonctionnement effectif et efficace des institutions démocratiques. Les valeurs clés sont dans ce cas, État de droit, justice et sécurité. C'est bien la recherche de l'éthique et de l'équité sociales qui conduisent à l'expansion, invite à la participation et à la consultation. En effet la gouvernance sociale favorise la pleine participation de tous les acteurs de développement.

Le renforcement de l'État et l'autonomisation de la société civile ne sont pas deux mouvements mutuellement exclusifs. Il ne peut y avoir d'État fort sans une société civile forte c'est-à-dire pleinement autonome. Le citoyen issu de la société civile n'est pas seulement un électeur ou un contribuable mais aussi cet acteur doté de compétences, d'intérêts et d'intentions dont il faut tenir compte pour adapter un projet à son environnement et limiter les nuisances et les blocages potentiels³⁰. La société civile est le moteur des sociétés modernes. Mais si la démocratie dépend de la vigueur du mouvement citoyen, la société ne peut jouer son rôle qu'au sein d'un État démocratique. Son développement est donc à la fois une manifestation et un outil pour la démocratisation du système politique et le renforcement de l'État de droit.

Les chances de développement du continent africain res-

tent aujourd'hui entravées par de multiples formes d'insécurité. Or, les conditions d'une paix durable sont un préalable à toute forme de croissance. Les ferments les plus profonds de la violence résident en effet dans la pauvreté dont souffre une grande partie des Africains.

CONCLUSION

L'État ne peut être viable que lorsqu'il prend des décisions favorables aux désirs des citoyens et lorsque, de quelque manière que ce soit, ceux-ci participent à l'élaboration de ces décisions. La cohésion sociale qui manifeste l'adhésion au pacte social et la pérennité de ce pacte sont fonction des intérêts des contractants. La stabilité est garantie par les institutions représentées par les citoyens eux-mêmes. Car le lieu de la politique est le domaine public où les citoyens s'assemblent pour délibérer. Dans un État moderne « *la citoyenneté ne peut être qu'une idée régulatrice* »³¹. Et donc, la condition essentielle de la conservation de l'État et la stabilité politique supposent le règne de la concorde ; laquelle dépend des relations que les citoyens entretiennent entre eux. La stabilité d'un État est liée à l'obéissance des citoyens : « *si la crise de la société est essentiellement éthique, la seule issue logique et sensée qui s'offre au citoyen devra être elle aussi éthique* »³². Il n'y a de bonheur commun que dans la pratique des vertus. L'obéissance est un bien capital pour la stabilité de l'État puisqu'elle implique que les actions, mêmes les plus banales de la vie quotidienne des citoyens, s'accomplissent selon un rite et une discipline fixés par la loi. L'obéissance et la fidélité des citoyens à l'État constituent les facteurs importants pour la stabilité politique. Tous les citoyens doivent se mettre au service du salut de la communauté. C'est à l'éducation à la citoyenneté qu'il revient de développer et de renforcer sans cesse la capacité citoyenne. Elle est le lieu privilégié d'imitation à des valeurs communes et à une culture démocratique partagée, un espace de débat pour combattre préjugés et intolérance. L'éducation à la citoyenneté devra donc faire dispenser à l'individu et lui faire assimiler profondément les connaissances, les informations, les principes et valeurs qui lui permettront d'intervenir de

manière consciente, autonome et responsable dans la gestion quotidienne des affaires de l'État. C'est par cette éducation que le citoyen pourra rester toujours en conformité avec les principes d'équité, de justice sociale, de solidarité, de respect de l'autre, du bien public et de la stabilité de l'État. Aussi-avons-nous besoin de l'État pour favoriser la citoyenneté et la stabilité.

L'une des conditions pour parvenir à la stabilité, c'est d'éliminer l'exercice du pouvoir personnel. Cette pratique est contraire au salut de l'État, selon Spinoza. Il est vrai que lorsqu'un seul exerce le pouvoir, l'État peut être stable. Mais il faut comprendre qu'en ce moment, il s'agit d'une société immobilisée par l'asservissement de ses membres à l'arbitraire du pouvoir personnel : « *Le transfert de la totalité de la puissance à un seul homme favorise la servitude et non la paix. Car la paix ne consiste pas en l'absence de guerre, mais en l'union des âmes ou concorde* »³³. Un tel État n'est pas concrètement stable ; il ne pourrait pendant longtemps assurer sa survie car, tôt ou tard, il y aura la révolte du peuple. Il faut donc tenir compte des aspirations des individus : « *il est certain qu'une nation est toujours menée à sa perte par ses citoyens, plutôt que par les ennemis du dehors, car la majorité des hommes n'est pas constituée de gens de bien* »³⁴.

NOTES

- ¹- LACROIX (Jean-Yves).- « La citoyenneté » in *Philosopher 2*, (Paris, Fayard, 2000), p. 481.
- ²- KOMENAN (Aka Landry).- «État et stabilité politique chez Spinoza », in *Annales de Lettres, Arts et Sciences Humaines*, Tome 2, Université d'Abidjan, 1990, p. 212.
- ³- SPINOZA.- *Traité théologico-politique*, (Paris, Flammarion, 1965), Trad. Charles Appuhn, XVI, p. 266.
- ⁴- *Ibid.* - *Traité politique*, (Paris, Flammarion, 1966), Trad. Charles Appuhn, II, 17, *Op. cit.*, p. 21.
- ⁵- SPINOZA.- *Traité politique*, V, 2, p. 29.
- ⁶- Hadi RIZK "Le pouvoir commun" in *Le Nouvel Observateur Hors-série* de juillet-Août 2009, p. 81.
- ⁷- SPINOZA.- *Traité politique*, V, 3, p. 29.
- ⁸- *Ibid.*, VII, 31, p. 70.
- ⁹- *Ibid.*, III, 8, pp. 28-29.
- ¹⁰- LOCHAK (Danièle).- *Les droits de l'homme*, (Paris, La découverte, 2005), p. 6.

- 11- SPINOZA.- *Traité théologico-politique*, XX, p. 329.
- 12- *Ibid.*- *Traité politique*, V, 2, p. 41.
- 13- *Ibid.* - *Traité théologico-politique*, XV, p. 258.
- 14- *Ibid.*, p. 254.
- 15- *Ibid.*, XIV, p. 245.
- 16- LOCKE (John).- *Lettre sur la tolérance*, Trad Jean Leclerc, version électronique réalisée par Jean Tremblay, Québec, 2002, p. 9.
- 17- *Ibid.*
- 18- HOBBS.- *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Trad. Samuel Sorbière, (Paris, Flammarion, 1982), XV, p. 265.
- 19- SPINOZA.- *Ethique*, (Paris, Gallimard, 1954), Trad. Roland Caillois, IV, prop. 73, scolie, p. 290-291.
- 20- *Ibid.*- *Traité politique*, II, 17, p. 21.
- 21- DION (Yodé Simplicie).- « Sciences et pouvoir dans la philosophie de Spinoza », thèse unique de doctorat de philosophie, sous la direction de Prof. BIAKA Zasseli Ignace, thèse présentée et soutenue devant l'Université d'Abidjan-Cocody, 2006, p. 192.
- 22- BOA (Thiémélé Ramsès L.).- *L'ivoirité entre culture et politique*, (Paris, L'Harmattan, 2003), p. 157-158.
- 23- SPINOZA.- *Traité théologico-politique*, XVI, p. 269.
- 24- ROSANVALLON (Pierre).- *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, (Paris, Gallimard, 1992), p. 12-13.
- 25- Cf. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, article 16
- 26- SEDJARI (Ali). - *Gouvernance et conduite de l'action publique au 21^{ème} siècle*, (Paris, L'Harmattan, 2003), p. 47.
- 27- SPINOZA.- *Traité politique*, VI, 4, p. 31.
- 28- *Ibid.*, VI, 9, p. 44 : « Il faut fonder et fortifier une ville ou plusieurs villes dont tous les citoyens, qu'ils habitent dans l'enceinte fortifiée ou au dehors parce qu'ils s'adonnent à l'agriculture, aient la jouissance du même droit ».
- 29- NGOMA-BINDA (P.).- *Une démocratie libérale communautaire pour la R.D. Congo et l'Afrique*, (Paris, L'harmattan, 2001), p. 7.
- 30- Cf. PIROTTE (Gautier). - *La notion de la société civile*, (Paris, La découverte, 2007), p. 62.
- 31- SCHNAPPER (Dominique).- *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, p. 150.
- 32- HAVEL (V.).- *Essais politiques*, (Paris : Calmann-Lévy, 1989, 1990), trad. Roger Errera et Jan Vladislav, p. 46.
- 33- SPINOZA (Baruch).- *Traité politique*, chap.VI, 4, p. 951.
- 34- *Ibidem*, p. 954.

BIBLIOGRAPHIE

A) Ouvrages

BOA (Thiémélé Ramsès L.).- *L'ivoirité entre culture et politique*, (Paris, L'Harmattan, 2003).

DEJARDIN (Bertrand).- *Pouvoir et impuissance, philoso-*

phie et politique chez Spinoza, (Paris, L'Harmattan, 2003).

HAVEL (v.).- *Essais politiques*, Trad. Roger Errera et Jan Vladislav, (Paris, Calman-Lévy, 1989, 1990).

HOBBS (Thomas).- *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Trad. Samuel Sorbière, (Paris, Flammarion, 1982).

LAZZERI (Christian).- *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique Hobbes*, (Paris, P.U.F., 1990).

LOCHAK (Danièle).- *Les droits de l'homme*, (Paris, La découverte, 2005).

MISRAHI (Robert).- *Spinoza et la politique*, (Paris, Médicis-entre-Lacs, 2005).

LOCKE (John).- *Lettre sur la tolérance*, Trad. Jean Leclerc, Version électronique réalisée par Jean Tremblay, (Québec, 2007).

NGOMA-BINDA (P.).- *Une démocratie libérale communautaire pour la R. D. Congo et l'Afrique*, (Paris, L'Harmattan, 2001).

PIROTTE (Gautier).- *La notion de société civile*, (Paris, La découverte, 2007).

ROSANVALLON (Pierre).- *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, (Paris, Gallimard, 1992).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Du contrat social*, (Paris, Flammarion, 1992).

SEDJARI (Ali).- *Gouvernance et conduite de l'action publique au 21^{ème} siècle*, (Paris, L'Harmattan, 2003).

SPINOZA.- *Ethique*, Trad. Roland Caillois, (Paris, Gallimard, 1954).

SPINOZA.- *Traité théologico-politique*, (Paris, Flammarion, 1965), Trad. Charles Appuhn.

SPINOZA.- *Traité politique*, Trad. Charles Appuhn, (Paris, Flammarion, 1966).

ZAC (Sylvain).- *La morale de Spinoza*, (Paris, P.U.F., 1972).

B) Articles

KOMENAN Aka Landry.- "État et stabilité politique chez Spinoza ", in *Annales de Lettres, Arts et Sciences Humaines*, Tome 2, Université d'Abidjan, 1990, pp. 189-214.

LACROIX Jean-Yves.- « La citoyenneté » in *Philosopher 2*, (Paris, Fayard, 2000), p. 481.

RIZK (Hadi).- « Le pouvoir commun », *Le Nouvel Observateur Hors-série*, Juillet-Août 2009, pp. 78-81.

C) Thèse

DION (Yodé Simplicie), « Sciences et pouvoir dans la philosophie de Spinoza », thèse unique de doctorat de philosophie, sous la direction de Prof. BIAKA Zasseli Ignace, thèse présentée et soutenue devant l'Université de Cocody- Abidjan, 2006.

REISEN IM MÄRCHEN UND DAS MÄRCHEN ALS REISE : EINE UNTERSUCHUNG ZUM MOTIV DES REISENS IN EINIGEN DEUTSCHEN UND BENINISCHEN MÄRCHEN

Mensah Wekenon Tokponto

Département d'Études Germaniques

Université d'Abomey-Calavi République du Bénin

Zusammenfassung

Dem Thema Reise wird in allen Literaturen ein wichtiger Platz eingeräumt, da die Menschen schon seit ehe und je überall auf der Welt stets unterwegs sind und immer unterwegs sein werden. Die Märchenliteratur greift oft auch das Thema auf, da die Märchenhelden/Innen freiwillig oder unfreiwillig ihren Wohnsitz ständig wechseln d. h. reisen, um ein Ziel zu erreichen oder einen bestimmten Auftrag zu erfüllen. In diesem Beitrag, der das Reisemotiv in einigen deutschen und beninischen Märchen behandelt, werden zuerst die Verbindungen zwischen Märchen und Reisen gezeigt. Dann wird darin aufgezeigt, wie das Märchen als Reise wahrgenommen werden kann. Der Märchenheld wird hier als Wandernder bzw. Reisender analysiert. Die Untersuchung bezieht sich nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Tiere, die als echte Reisende im Märchen fungieren. Begriffe wie Abschied und Heimkehr, Reisemittel, die in Verbindung mit Reisen stehen, sind herausgearbeitet worden, wobei Parallelen und Unterschiede in den beiden Märchenkulturen gezogen werden. Zuletzt werden in der Abhandlung die Ziele der Märchenreisenden und die Funktionen des Reisens im Märchen in Angriff genommen und untersucht.

RÉSUMÉ

Le thème de voyage occupe dans toutes les formes de littérature une place importante dans la mesure où les êtres humains sont depuis les temps immémoriaux en déplacement et le seront toujours. Il est aussi très présent dans la littérature des contes qui mettent en scène des héros qui, volontairement ou involontairement changent constamment de domicile en poursuivant un objectif ou en accomplissant une mission précise. Cette contribution qui traite du motif de voyage dans quelques contes du Bénin et d'Allemagne, montre d'abord les rapports existant entre le conte et le voyage, fait percevoir le conte en lui-même comme un voyage, analyse comment les personnages centraux (humains et animaux) sont présentés

comme de véritables voyageurs. Elle a aussi cerné et analysé les notions telles que le départ, le retour, les moyens de transport qui ont trait au voyage en montrant leurs points de ressemblance et de dissemblance. Elle fait ressortir que le voyage ne saurait seulement être perçu dans le conte comme une action de se déplacer, puisque le conte lui-même est un voyage qui peut aussi s'effectuer intérieurement. Les buts des voyageurs du conte et les fonctions du voyage n'ont pas été occultés dans l'analyse de ce travail.

Mots-clés

Le motif de voyage, le personnage humain et animal du conte en tant que voyageur, le conte allemand et béninois, le départ, le retour et les moyens de transport, les objectifs et les fonctions du voyage.

EINFÜHRUNG

Das Konzept des Reisens führt im Allgemeinen oft zur Bewegung bzw. Mobilität von Menschen von ihren Geburts- bzw. Wohnorten zu anderen Orten und in andere Länder. Dabei sollen bzw. müssen sie aus verschiedenen Gründen bestimmte Ziele verfolgen oder einen bestimmten Auftrag erfüllen. Helge Gerndt definiert die Reise als eine für Menschen charakteristische- durch Aufbruch und Heimkehr begrenzte – Form der Mobilität, die räumlich über den Heimatort hinausführt und zeitlich mindestens einen Tag, meist Wochen, aber auch Monate und Jahre dauern kann (Gerndt: 504). Aus dem Reisen leitet die Literaturwissenschaft die Gattung der Reiseliteratur her, die von verschiedenen Reisesorten wie etwa Entdeckungs- und Forschungsreisen handelt, in denen der Leser in wissenschaftlichen oder zumindest sachlichen Berichten etwas über ethnologische, sozio-ökonomische, kulturelle, geographische, politische und manchmal zoologisch-botanische Besonderheiten und Gegebenheiten der bereisten Länder erfährt. Diese Berichte werden in die Kategorie der Reiseberichte eingeordnet, die laut Manfred Link eine literarische Darbietungsform darstellen, die in objektiv-nüchterner Redeweise den Reiseverlauf weitgehend unreflektiert wiedergibt (Link: S.11). Reiseberichte werden dementsprechend als eine nüchterne Darstellung eines Handlungsablaufes ohne schmückende Abschweifungen angesehen. Die zweite Form der Reiseliteratur ist die der real-fiktiven Reisebeschreibung.

gen bzw. Reiseerzählungen, denen Reisen zugrunde liegen, die dann subjektiv ausgestaltet werden und bisweilen Faktisches und Fiktives, Authentisches und Kolportiertes vermischen, die jedoch stets Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben. Der Reisende geht in diesem Fall von etwas Erlebtem aus und schmiedet eine fiktive Handlung.

Im Vergleich zu den Reiseberichten, die wegen ihrer Sachlichkeit zu wissenschaftlichen Texten im weiteren Sinne zu zählen sind, sind die Reiseerzählungen die meist verwendete Darbietungsform der Reiseliteratur, die auch eine dritte Stufe, nämlich Reiseromane und Reisemärchen kennt. Hier bestimmen fiktive Reisen den Verlauf, und das zentrale Motiv der Werke und die Darstellung von Reisen und Erlebnissen erfolgt innerhalb einer epischen Form, in der die Fiktion entweder als ein durchgehend überlagerndes und logisch verknüpfendes Leitmotiv oder nur als Katalysator verwendet wird. Der Reiseroman ist inhaltlich bestimmt und ist nicht ein streng nach formalen Kriterien definierter Gattungsbegriff. Die Reiseliteratur geht in ihrer Entstehungsgeschichte auch auf die Epoche der Kolonisation ein, bei der weitere Reiseformen, nämlich Missionierungs-, Inspektions- und Expeditionsreisen entstanden sind. Abgesehen von Reiseberichten und Reisebeschreibungen werden auch Bezeichnungen wie Reisehandbuch, Reisetagebuch, Reisereportagen, Reiseskizzen und Reiseführer verwendet, denen in der Tat faktische Reisen zugrunde liegen. Alle diese Darbietungsformen der Reiseliteratur haben eines gemeinsam, nämlich den Begriff „Reisen“. In ihnen handelt es sich um Menschen, darunter Forscher, Entdecker, Missionare, Journalisten, Touristen, kurz gesagt, Reisende, die unterwegs sind und sich unterschiedliche Ziele setzen.

Ziel dieser Abhandlung ist es nicht, sich mit all diesen oben aufgeführten Reiseformen der Reiseliteratur, den Erlebnissen und den Absichten der verschiedenen Reisenden auseinanderzusetzen, sondern herauszufinden und zu analysieren, wo sich das Motiv des Reisens in der Erzählliteratur finden lässt und welche Rolle es darin spielt. Dabei soll zuerst herausgearbeitet werden, wie einige deutsche und beninische Märchenfiguren, seien es Menschen- oder Tierfiguren,

als Reisende bezeichnet werden können. Dann soll untersucht werden, ob Reisen im Märchen auch Begriffe wie Abschied, Heimkehr, Reisemittel kennt, welche Ziele Märchenreisende verfolgen oder erreichen wollen und welche Funktionen der Reise im Märchen zukommen.

ZUSAMMENHÄNGE ZWISCHEN MÄRCHEN UND REISEN UND DAS MÄRCHEN ALS REISE

Auf den ersten Blick besteht keine Verbindung zwischen Märchen und Reisen. Doch die Volkserzählungen greifen oft in ihren vielfältigen Handlungen nicht nur das Reisen als Motiv auf, sondern auch als Erzählstruktur. Zu diesen Erzählungen gehören der Mythos, die Sage und die Legende, insbesondere aber das Märchen. In ihnen allen kommt dem Reisen eine bedeutende Rolle zu. Dies macht sich durch Vorstellungen von Räumen, Zeiten und fiktiven Wegen bemerkbar. Sagen- und Märchenfiguren legen weite Strecken durch weite Landstriche zurück, ziehen auf Abenteuer aus oder gehen auf Wanderung, um laut Angelika-Benedikta Hirsch nach einer neuen Ordnung zu suchen (Hirsch 2003: 182). Im Märchen und ganz besonders in den Zaubermärchen bestimmt die Reise als Wanderung, Ausfahrt oder manchmal als Auswanderung die Struktur der Erzählung. Die Reise besteht hier darin, dass der Märchenheld aus bestimmten Gründen sein Domizil verlässt, sich auf den Weg macht, allen möglichen wohlgesinnten Haupt- und Nebenfiguren begegnet, die ihm bei Schwierigkeiten Notlager und guten Rat geben. Sie helfen ihm entweder bei der Lösung einer anfangs unlösbaren Aufgabe oder beim Weiterkommen, falls er seinen Weg zum Erreichen des Ziels nicht findet. An diesen strukturellen Grundlagen wird das Reisemotiv im Märchen deutlich erkennbar.

In mancherlei Hinsicht kann das Märchen selbst als Reise wahrgenommen werden. Hier soll die Reise als Metapher verstanden werden. Abgesehen von dem Reisen als realem Handlungs- und Bewegungsvorgang gibt es auch ein innerliches und seelisches Reisen nicht nur in den literarischen Werken wie Romanen, Gedichten, Novellen usw., sondern

auch in der Erzählliteratur. Darauf deuten die Einführungsformeln vieler Märchen hin, die die Zuhörer und Leser mit auf eine Reise in eine Welt mitnehmen wollen, die ihnen fremd ist, aber in der Dinge geschehen, mit denen sie sich selbst identifizieren können. Deutsche Märchen der Brüder Grimm werden mit dem Ritual „Es war einmal“, „Vor langer, langer Zeit“ oder „Vor vielen Jahren“ eingeleitet. Beninische Erzählungen fangen oft an mit „Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf...“ oder mit „Mein Märchen fliegt, fliegt und fällt auf...“ Diese Anfangsformeln entführen die Zuhörer aus ihrem Alltagsleben ins Unbekannte, das ihnen dennoch bekannt werden kann, wenn der Held in der Erzählung verschiedenen schwierigen Proben ausgesetzt ist, die ihm von einer bösen Figur gestellt werden und die er alleine oder mit Hilfe von wunderbaren Helfern löst. Hier werden im Zuhörer Emotionen ausgelöst, da er innerlich mitreist und alles miterlebt, was der Held durchmacht. Er leidet innerlich mit, wenn dem Helden unlösbare Proben gestellt werden, und er freut sich, wenn der Held ungeachtet der vielen Hindernisse zum Glück gelangt und die böse Figur am Ende bestraft wird. Helge Gerndt schreibt in diesem Zusammenhang, dass „man auch im Geiste verreisen oder die Reise bildlich auf andere Handlungszusammenhänge übertragen kann“ (Gerndt 2004: 511). Die Märchen zeigen uns den Wanderer, den Zuwanderer und den Migranten, kurz gesagt den Reisenden, seine Lebensumstände und die Hintergründe seiner Reise, und lassen den Zuhörer und Leser alles im Geiste mit- und nacherleben.

REISEN IM MÄRCHEN: DER MÄRCHENHELD ALS REISENDER

„Der Märchenheld ist ein Reisender par excellence, und in der Regel reist er allein, hat allenfalls zeitweise einen Partner“ (Gerndt: 508). Dieses Zitat deutet auf die offensichtlich bestehenden engen Zusammenhänge zwischen Märchen und Reisen hin. In diesem Zusammenhang sollen Beispiele aus den Anfangszeilen folgender deutscher und afrikanischer Märchen genommen werden, um diese Sachlage zu beleuchten. Sie beginnen folgendermaßen:

-- Ein Schumacher und ein Schneider sind einmal miteinander auf die Wanderschaft gegangen. Der Schuster hatte Geld, der Schneider aber war ein armer Schwartenhans. Beide hatten dasselbe Mädchen lieb. Es hieß Lieschen, und jeder gedachte es zu heiraten, wenn er sich ein gutes Stück Geld verdient habe und Meister geworden sei. Peter, der Schuster, hatte ein schwarzes, schlechtes Herz; das Schneiderlein aber war gutmütig und leichtgläubig, und sein Name war Hänschen. Zuerst wollte Hänschen nicht mit Peter zusammen wandern, weil er kein Geld hatte. Aber Peter, der auf des Schneiderleins Verderben sann, weil Lieschen das Hänschen lieber sah als ihn, sagte: „Komm nur mit mir; ich habe Geld genug, ich halte dich frei, auch wenn wir keine Arbeit bekommen. Alle Tage wollen wir uns dreimal tüchtig satt essen und satt trinken. Ist dir das recht?“ „Von Sattessen bin ich ein Freund!“ antwortete Hänschen. Und sie schnürten beide ihr Ränzel und traten die Wanderschaft an. Neun Tage gingen sie und fanden keine Arbeit (Bechstein 1954: 173-184).

-- In der Schweiz lebte einmal ein alter Graf, der hatte nur einen einzigen Sohn, aber er war dumm und konnte nichts lernen. Da sprach der Vater: „Hör, mein Sohn, ich bringe nichts in deinen Kopf, ich mag es anfangen, wie ich will. Du musst fort von hier, ich will dich einem berühmten Meister übergeben, der soll es mit dir versuchen.“ Der Junge ward in eine fremde Stadt geschickt und blieb bei dem Meister ein ganzes Jahr. Nach Verlauf dieser Zeit kam er wieder heim, und der Vater fragte: „Nun, mein Sohn, was hast Du gelernt?“- Vater, ich habe gelernt, was die Hunde bellen“, antwortete er. „Ist das alles, was Du gelernt hast? Ich will dich in eine andere Stadt zu einem anderen Meister tun.“ Der Junge ward hingbracht und blieb bei diesem Meister auch ein Jahr. Als er zurückkam, fragte der Vater wiederum: „Mein Sohn, was hast du gelernt?“ Er antwortete: „Vater, ich habe gelernt, was die Vögli sprechen.“ Ich will dich zu einem dritten Meister schicken, aber lernst du diesmal auch nichts, so will ich dein Vater nicht mehr sein.“ Der Sohn blieb bei dem dritten Meister ebenfalls ein ganzes Jahr, und als er wieder nach Haus kam und der Vater fragte: „Mein Sohn, was hast du gelernt?“, so antwortete er: „Lieber Vater,

ich habe gelernt, was die Frösche quaken.“ Da geriet der Vater in den höchsten Zorn, sprang auf, rief seine Leute herbei und sprach: „Dieser Mensch ist mein Sohn nicht mehr, ich stoße ihn aus.“ Der Junge wanderte fort und kam nach einiger Zeit zu einer Burg, wo er um Nachtherberge bat (Grimm 1985: 157-159).

-- Es war einmal ne arme Frau, die hatte einen Sohn, der wollte so gerne reisen; da sagt die Mutter: „Wie kannst du reisen? Wir haben ja gar kein Geld, das du mitnehmen kannst.“ Da sagt der Sohn: „Ich will mich gut behelfen.“ Da ging er eine gute Zeit (ebd. 2012: 284-285).

-- Ein Schäfer hinterließ seinen beiden Kindern, einem Sohn und einer Tochter, nichts als drei Schafe und ein Häuschen und sprach auf seinem Totenbette: „Teilt euch geschwisterlich darein, dass nicht Zwist und Zank zwischen euch entstehe.“ Als nun der Schäfer gestorben war, fragte der Bruder die Schwester, was sie lieber wolle, die Schafe oder das Häuschen. Und als sie das Häuschen wählte, sagte er: „So nehme ich die Schafe und gehe in die weite Welt: Es hat schon mancher sein Glück gefunden, und ich bin ein Sonntagskind.“ Er ging daraufhin mit seinem Erbteil fort.“ (Bechstein 1992: 55-62).

-- Einst hatte ein Häuptling einen einzigen Sohn namens Agoxe. Als der Sohn das Alter zur Eheschließung erreichte, riet ihm der Häuptling, ein Mädchen der Umgebung zu heiraten. Nach reiflicher Überlegung lehnte Agoxe den Vorschlag seines Vaters jedoch ausdrücklich ab. „Warum diese Ablehnung?“, fragte der Häuptling seinen Sohn. „Weil keine Frau dieser Gegend ihrem Mann treu ist“, erwiderte der Sohn. „Wo findest du denn eine Frau, die deinen Wünschen entsprechen wird?“, fragte der Vater. „Ich gehe auf Reisen in ein anderes Land, um sie ausfindig zu machen“, entgegnete der Sohn. An einem Morgen in der Trockenzeit nahm er zwei Stück gekochte Maniok mit etwas gebratenem Buschrattenfleisch und eine Kalebasse Wasser, verabschiedete sich von seinem Vater und stürzte sich ins Abenteuer, eine treue Frau zu suchen (Wekenon Tokponto 2008: 72-75).

-- Ah! Tu as cassé ma cruche. Je m’y attendais. Tu n’as

que trop tardé. Eh bien tu sais ce qui te reste à faire... Il me faut une cruche pareille à celle que tu viens de briser. Va me la chercher où tu voudras, mais en aucun cas, il ne te faut remettre les pieds ici, chez moi, sans ma cruche. Koffi, pétrifié, les débris de la cruche à ses pieds, regardait sa belle mère. Comme j'ai envie de t'assommer! As-tu fini de me regarder de cette façon-là? Qu'attends-tu pour partir, partir où tu voudras... mais ma cruche, il me la faut... tu entends, tu as compris? Koffi partit, heureux de partir, de partir de cette maison où jamais il n'eut une minute de repos, une minute de joie, parce que lui, il avait perdu sa mère (Dadié 1955: p. 23-26).

Es sind typische Märchenanfänge, seien es deutsche, beninische und ivoirische. In allen diesen einleitenden Abschnitten müssen die Helden aus bestimmten Gründen in die weite Welt hinausziehen und sich auf die Reise machen. Diese Beobachtung gilt für viele Märchen, unabhängig von ihrer kulturellen Herkunft. In mancherlei Hinsicht werden die Helden zum Aufbruch gezwungen wie in den ersten oben dargestellten Märchen „Schneider Hänschen und die wissenden Tiere“ und in „Die drei Sprachen“, in denen die beiden Protagonisten ihre jeweiligen Wohnorte verlassen müssen. Dass Märchenfiguren zum Reisen gezwungen werden, wird auch in „Hänsel und Gretel“ (Grimm 1985: 73-81), „Brüderchen und Schwesterchen“ (Grimm 1985: 54-61) oder in den ersten Abschnitten des oben aufgeführten afrikanischen Märchens „La cruche“ behandelt. In „Hänsel und Gretel“ hängt z.B. der Aufbruch der Helden mit einer Notlage zusammen, die für ihre Eltern nicht mehr auszuhalten ist. Manchmal gehen die Hauptfiguren der Märchen aber auch aus eigenem Antrieb wie in den oben genannten Märchen „Die drei Hunde“, „Auf Reisen gehen“ und „Der alte Häuptling und sein Sohn“ los. Nach dem Aufbruch der Helden geht die Geschichte oft in einer fremden Welt, die voller Wunder ist, ohne genauere Zeit- und Raumangaben weiter. Auf jeden Fall ist die Ausgangslage mit einer Krise verbunden wie auch im realen Leben, einer Krise wie Hunger, Mangel, Tod, Gier, Eroberungslust, Abenteuer, Langeweile, Konkurrenzsituation, kurz gesagt, alles, was den Menschen innerlich bewegt. Die Welt, in die sich die Märchenhelden begeben, wird oft als eine wunderbare und magische Welt dargestellt, in der leblo-

se Dinge, Tiere, Bäume, Geister und Menschen miteinander sprechen und sich verstehen. In dieser Welt werden Verwandlungen vollzogen, die die Helden manchmal in Staunen versetzen, und das ist eben die Märchenwelt, in der das Unmögliche möglich wird. Dem Helden werden Aufgaben gestellt, die er lösen muss, um seine Reise auf der Suche nach manchmal einem verlorenen bzw. zerbrochenen Gegenstand fortzusetzen und sein Ziel zu erreichen. Bei der Erfüllung unerfüllbarer Aufträge kommt es vor, dass der Held eine unerwartete Hilfe entweder eines dankbaren Tiers oder einer numinosen Figur bekommt, wobei hier darauf hingewiesen werden muss, dass die Hilfeleistung oft an eine Bedingung geknüpft ist. Wie der im Alltagsleben in der Fremde sich befindende Reisende gutes Benehmen zeigen muss, um an seinem neuen Wohnort gut aufgenommen zu werden, hat der Märchenheld während seiner Reise auch gute Verhaltensweisen wie Respekt, Gehorsam, Fleiß, Hilfsbereitschaft, Selbstaufopferung seinen Helfern gegenüber zu zeigen, um weiterzukommen (siehe: Frau Holle: Grimm 1985: 123-126; Das Waisenmädchen und seine Stiefmutter: Wekenon Tokponto 2008: 62-71).

Der Auszug in die Fremde bedeutet für den Reisenden des Märchens auch den Mut zu haben, sich Gefahren auszusetzen und sie zu überwinden. Ein Beispiel hierfür bietet „Das tapfere Schneiderlein“ (Grimm 1985: 100-109), ein Märchen, in dem sich die Hauptfigur freiwillig auf Abenteuer begibt, um unterwegs ihren Mut und ihre Klugheit anderen stärkeren Gestalten wie den Riesen und dem Einhorn gegenüber unter Beweis zu stellen und sie zu besiegen. Der Reisende des Märchens muss stets wandern und handeln, um die Lösung seines Problems zu finden, d.h. sein Ziel zu erreichen. Er ist „wesenhaft ein Wandernder“ (Lüthi 1947: 29), wie es Max Lüthi im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zu den Wesenszügen des europäischen Volksmärchens formuliert. Die Märchenhelden sind bereit, sich ständig auf Neues, Unbekanntes, Ungewohntes einzulassen, kurz gesagt, sich für Außergewöhnliches und Fremdes zu öffnen. Sie müssen wie der Reisende in der Realität Risiken eingehen. Die Hauptfigur in „Die drei Sprachen“ der Brüder Grimm und der Held in „Die drei Hunde“ von Ludwig Bechstein gelangen

nach ihrer langen Wanderung an ihr Ziel, d.h. beide sind Könige geworden. Das haben sie ihrer Abenteuerlust und Risikobereitschaft zu verdanken. Manchmal ist die Bereitschaft bei den Reisenden, sich Gefahren zu stellen, mit einer bestimmten Angst verbunden, da es sich hier um einen Auszug ins Ungewisse handelt, und solche Ängste vor Unbekanntem, Neuem, Unvertrautem hat jeder Mensch im Kleinen und Großen schon etliche Male erfahren. Die Reisenden des Märchens wissen wie die des Lebensalltags vor ihrer Abreise oft nicht, ob ihre Erwartungen und ihre Hoffnungen erfüllt oder enttäuscht werden. Sie geraten häufig in manchmal äußerst gefährliche Situationen, in denen sie sich ganz allein, weit von ihrem vertrauten Umfeld, bewähren müssen, und da sie mutig sind, gelingt ihnen dies auch. Auch Tiere erscheinen im Märchen als Wanderer und müssen genauso wie die Menschen Proben bestehen, wie es aus dem folgenden Abschnitt hervorgeht.

TIERE ALS REISENDE IM MÄRCHEN

Bemerkenswert in den Märchen zum Reisemotiv ist, dass nicht nur Menschenfiguren als Reisende fungieren, sondern auch Tiere, die weite Wege zurücklegen und sich auch klare Reiseziele setzen. Ein Beispiel hierfür ist das Märchen „Die Bremer Stadtmusikanten“ (Grimm 1985: 134-137), in dem ein Esel, ein Hund, eine Katze und ein Hahn wegen der Undankbarkeit und der Verantwortungslosigkeit ihrer jeweiligen Besitzer in die Welt hinausziehen müssen. Sie wollen ursprünglich nach Bremen gehen, um dort zu musizieren und damit ihr tägliches Brot zu verdienen. Aber unterwegs gelingt es ihnen auf der Suche nach einer gemütlichen Herberge zum Übernachten, ein Räuberhaus im Wald zu stürmen, die Räuber zu verjagen und für immer dort zu bleiben. Da es darin genug zu essen gibt und es ihnen gut gefällt, müssen sie nicht mehr nach Bremen weiterreisen, sie haben ihr Ziel schon erreicht. Bei der ganzen Aktion müssen sie allerdings ihren ganzen Mut und ihre Klugheit zum Einsatz bringen, um die Räuber in die Flucht schlagen zu können. Wie im realen Leben muss der abenteuerlustige Reisende während seiner Reise stets und im richtigen Moment handeln wie diese Tiere.

Reisende Tiere treten auch in westafrikanischen Märchen auf. Wie die Reise bei Menschen beginnt das Märchen häufig mit dem Aufbruch seines Helden aus dem vertrauten Lebensraum ins Unbekannte. Hier kann die Reise unter manchen Umständen unfreiwillig geschehen wie in „Die Bremer Stadtmusikanten“ oder freiwillig wie im afrikanischen bzw. beninischen Märchen „Die Spinne und die Schildkröte“ (Wekenon Tokponto 2008: 34-37), in dem beide Tiere sich auf den Weg in ein entlegenes Land machen, um sich dort einen Jagdhund zu kaufen und sich in der Folgezeit der Jagd als Überlebensmittel zu widmen. Eine ähnliche Variante findet sich auch in „Le lièvre piégé“ (Wekenon Tokponto 2012: 228-237), in dem der Hase das Schaf zu einer Reise einlädt. Er will seiner Braut einen Besuch abstatten, die in einem weit entfernten Dorf lebt. Unterwegs stellt der Hase seinen Freund, das Schaf, auf mehrere schwere Proben, die es jedesmal bestehen muss, um mit ihm weiterzukommen. Kaum hat es eine Aufgabe gelöst, da stellt ihm der Hase eine neue, und das geht so lange, bis dem Schaf klar geworden ist, dass sein vermeintlicher Freund es loswerden wollte. Dann verwendet es auch eine List und legt den Hasen herein. Das Märchen zeigt, wie Reisen bildet, denn dadurch ist das Schaf, das der Hase in der Erzählung immer für dumm und unwissend hält, klüger und wachsamer geworden. Wäre das Schaf nicht mitgereist, hätte es diese schlechte Charaktereigenschaft seines Partners entweder zu spät oder nie entdeckt. Sowohl in dem oben zitierten deutschen Märchen als auch in der beninischen Erzählung ist das Reiseziel klar definiert, nämlich das Erlangen des Existenzminimums bzw. der Besuch einer Braut. Die Ausgangssituation hängt bei Tieren auch mit einer Krise bzw. einem Mangel oder einer Bedrohung zusammen, die sie zum Auszug treiben. Man macht bei reisenden Tieren die Beobachtung, dass sie ganz selten zwecklos aufbrechen oder sich auf abenteuerlustige Reisen begeben. Wie es auch in der Realität vorstellbar ist, macht der Märchenheld auf seiner Reise viele Erfahrungen, die ihn bilden. Er kennt auch Abschied und Rückkehr, die nun kurz aufgegriffen werden.

ABSCHIED UND HEIMKEHR IM MÄRCHEN

Zur Reise im Märchen gehören auch zwei strukturell besonders relevante Elemente, nämlich der Abschied und die Heimkehr. Festzustellen ist, dass in den Märchen Helden vor ihrem Aufbruch aus dem Elternhaus oft kein Abschiedsritual vollziehen, bevor sie sich auf den Weg in die unbekannte Welt machen. Nur in seltenen Fällen kommt das Wort Abschied zum Ausdruck wie im oben genannten beninischen Märchen „Der alte Häuptling und sein Sohn“ und in der deutschen Variante „Auf Reisen gehen“. Helge Gerndt schreibt hierzu: „Der Held macht sich in der Regel ohne Abschiedszeremonien auf den Weg, nur gelegentlich mit Begleiter bzw. Gegenspieler, Helfer.“ (Gerndt 2004: 509). Wie die Heimkehr für den Reisenden im Alltagsleben eine bedeutende Rolle spielt oder manchmal auch nicht, so denkt der Märchenheld, der unterwegs ist, auch an die Rückkehr, wenn auch nur an eine vorübergehende. In „Frau Holle“ sagt das fleißige Mädchen, nachdem es die Reise in die Unterwelt hinter sich gehabt und ihr Ziel erreicht hat, es wolle nach Hause zurückgehen und dies trotz des unbeschreiblichen Wohlstands in der Fremde, in der es sich befindet. Seine Sehnsucht nach Hause, drückt es Frau Holle gegenüber folgendermaßen aus: „Ich habe den Jammer nach Haus kriegt, und wenn es mir auch noch so gut hier unten geht, so kann ich doch nicht länger bleiben, ich muss wieder hinauf zu den Meinigen.“ (Grimm 1985: 124). Auch in der beninischen Erzählung „Der alte Häuptling und sein Sohn“ ist der Protagonist nach dem Erreichen seines Ziels in sein Dorf zurückgekehrt. Jedoch ist der Schäfer in „Die drei Hunde“ nach seiner erlebnisreichen Auswanderung nur vorläufig zurückgekommen, um seine Schwester abzuholen, die an seinem Reichtum auch teilhaben soll. Die ersten zwei oben erwähnten Märchen, in denen die Heimkehr eine wichtige Rolle spielt, gehen indirekt auf einen ganz besonderen Aspekt der Erzählliteratur ein, auf die Heimat. Sie spielt sowohl bei Reisenden in der Realität als auch bei denen der Märchen unterschiedliche Rollen. Die einen gehen und kommen nach dem Erreichen ihres Zieles zurück, die anderen reisen und denken nicht mehr an eine Rückkehr oder nur an eine vorübergehende. Kommt es dabei auf die Ausgangslage der ein-

zelenen Reisenden an? Die Antwort auf diese Frage lassen die Märchen offen, und darüber kann meines Erachtens nur spekuliert werden, auch wenn manche Umstände wie die Auslösung eines Krieges als Ursache für den Aufbruch eines Helden ihn zu einer Nichtwiederkehr in seine Heimat führen könnten wie manchmal auch in unserem täglichen Leben. Für seine Reise benutzt der Held bestimmte Reisemittel, die im Folgenden untersucht werden sollen, da sie bei der Reise eine wichtige Rolle spielen.

REISEMITTEL IM MÄRCHEN

Das Motiv des Reisens im Märchen wie auch in der Realität lässt oft an die Beförderungsmittel denken, die die Reisenden zum Erreichen ihres Zieles benutzen. Sowohl in den deutschen als auch in den beninischen Erzählungen kommen verschiedene Reisemittel vor. Obwohl die meisten Märchenhelden ständig weite Wege durch Wälder, Busch, Savanne usw. zu Fuß gehen, benutzen einige Reisende andere Fortbewegungsmittel. In den meisten afrikanischen bzw. beninischen Erzählungen muss der Reisende weite Entfernungen zu Fuß zurücklegen. Dies beleuchtet das Märchen „Le pays lointain“ (Wekenon Tokponto 2012: 85-87), in dem die Bewohner eines ganzen Dorfes sich auf den Weg in ein weit entferntes Land machen, um sich dort einen besseren Lebensunterhalt zu sichern, da man dort nicht arbeiten müsse, um zu leben. Es gebe dort alle Reichtümer dieser Welt. Sie wandern tage- und nächtelang, doch bevor sie ankommen, ist ihr ganzer Vorrat erschöpft. Was aus ihnen geworden ist, lässt die Geschichte offen.

In einigen seltenen Fällen kommen auch Pferde als Reisemittel zum Einsatz (siehe: Die zwei Brüder: Wekenon Tokponto 2008: 84-89; Der Froschkönig: Grimm 1985: 6-9)).

In anderen Erzählungen treten Vögel als Reisemittel auf, um bestimmte Gegenstände zu befördern. Im Märchen „Das Waisenmädchen und seine Stiefmutter“ (Wekenon Tokponto 2008: 62-71) transportiert ein Geier die Knochen einer bösen Stiefschwester, die von wilden Tieren aufgefressen wurde und setzt sie auf dem Dach der Stiefmutter ab. Ähnliches ist

auch in „Aschenputtel“ (Grimm 1985: 110-118) der Fall, in dem Vögel vom Himmel auf die Erde fliegen bzw. reisen, um Aschenputtel wertvolle Kleider zu bringen, die ihm zur Hochzeit mit dem Königssohn verhelfen. Als Reisemittel treten manche Vögel auf, um sogar Märchenhelden bei ihrer Weiterreise behilflich zu sein. In einer gabunischen Erzählung „L'aigle-pêcheur et la jeune fille“ (Andre Raponda Walker 1967: 100 101f) ist es ein Adler, der einem verzweifelten und verlassenen Mädchen hilft, einen großen Fluss zu überqueren, indem er das Mädchen mit seinen Klauen hochhebt und es auf dem anderen Ufer des Flusses absetzt und somit rettet. In dieser Rolle kommt eine weiße Ente in „Hänsel und Gretel“ der Brüder Grimm vor.

Verglichen mit einigen deutschen Märchen zeichnen sich etliche Unterschiede ab, was die Verwendung der Reisemittel in den beiden Erzählkulturen anbelangt. Außer dem Ross, dem meist verwendeten Begriff für das Pferd in den europäischen Volkserzählungen, benutzt der Reisende im deutschen Märchen auch das Schiff, das Boot und den Wagen als Reisemittel (Siehe: Der treue Johannes: Grimm 1985: 32-39). Hier fährt der treue Johannes den jungen König mit dem Schiff in eine Stadt, in der eine schöne Prinzessin lebt, in die sich der König verliebt hat. Es handelt sich um eine Schifffreise und Seefahrt. Dass Schiffe und Boote als Beförderungsmittel in einigen deutschen Märchen benutzt, nicht aber in den afrikanischen Erzählungen eingesetzt werden, hängt meiner Ansicht nach mit der Erfindung künstlicher Reisemittel zusammen, die die europäischen Erfinder schon vor Jahrhunderten hergestellt und den Menschen für ihre Bewegung und Mobilität zur Verfügung gestellt hatten. Max Lüthi bemerkt, dass in den europäischen Volksmärchen sogar Schuhe und Mäntel ihre Helden in die Ferne tragen (Lüthi 1947: 29). Näher betrachtet, können Reisen aber auch ohne Reisemittel bzw. ohne Fortbewegungsmittel unternommen werden.

ZIELE UND FUNKTIONEN DER REISE IM MÄRCHEN

Märchenhelden setzen sich, bevor sie aufbrechen, unterschiedliche Ziele, und diese Beobachtung macht man nicht nur in den deutschen Märchen, sondern auch in den afrikanischen bzw. beninischen Erzählungen. Wenn ein Held in die Fremde hinauszieht, um das Verlorene zu suchen, verfolgt er ein Ziel. Dieses Verlorene bzw. dieser Mangel bedeutet für ihn das Wesentliche, und wenn er es findet, dann hat er sein Ziel erreicht, ein Ziel, das oft mit der Überwindung zahlreicher Hindernisse verbunden ist. Näher betrachtet gilt das Erreichen des Wesentlichen in fast allen Zaubermärchen als das gemeinsame Ziel aller Helden, seien sie freiwillig oder unfreiwillig unterwegs. Es ist eindeutig, dass manche Helden ziellos wandern oder reisen, weil sie von der Abenteuerlust ergriffen sind. Aber die meisten Märchenhelden wandern aus, wie Max Lüthi es feststellt, um das Wesentliche zu finden. Was aber ist das Wesentliche für die einzelnen Reisenden? Wenn der Königssohn in „Der treue Johannes“ auszieht, um die Prinzessin, deren schönes Bild er zuvor in der Schatzkammer seines verstorbenen Vaters gesehen hat, zu suchen und zu heiraten, dann heißt das Wesentliche für ihn, eine schöne Prinzessin zu suchen und zu heiraten. In fast allen deutschen Märchen der Brüder Grimm ist das Ziel ein Königsschloss oder ein Ort, an dem man wunderbare Gegenstände gewinnt.

Im beninischen Märchen „Assiba, das Waisenkind“ (Wekenon Tokponto 2005: 65.) bricht die Hauptfigur auf, um den an einem weit entfernten Fluss beim Geschirrspülen verlorenen Teigschaber ihrer Stiefmutter zu suchen. Den Fund dieses Teigschabers verdankt sie einem alten Mann, dem sie unterwegs begegnet und der sie noch mit vielen anderen wertvollen Gegenständen beschenkt. Hier wird das Ziel erreicht, was allerdings mit erheblichen Schwierigkeiten und Schmerzen verbunden ist. In „Die Bremer Stadtmusikanten“ müssen die Tiere ausziehen, um Arbeit als Musikanten in Bremen zu finden und damit ihr Brot zu verdienen. In „Die drei Hunde“ wandert der Schäfer aus, um sein Glück in der weiten und fremden Welt zu suchen. Alle diese Erzählungen weisen auf ein einziges und dasselbe Ziel, näm-

lich die Suche nach dem Wesentlichen hin, das hier als Selbstfindung, innere Zufriedenheit, Frieden, Harmonie mit sich selbst, kurz gesagt Glück verstanden werden kann. Das Wesentliche bedeutet in allen Zaubermärchen das gute Ende, das die Helden nach dem Überwinden vieler Schwierigkeiten auf ihrer Reise erreichen. Das heißt, dass die Figuren viel Mut, Ausdauer, Selbstaufopferung, Demut und die besten menschlichen Tugenden zeigen müssen, um ihr ersehntes Ziel zu erreichen. Dadurch gewinnen sie viele Erfahrungen, die ihnen helfen sollen, und darin besteht die wesentlichste Funktion der Reise. Sie bildet und bahnt dem Reisenden neue Wege zu seiner Selbstbegegnung und Identitätsfindung. Reisen vermittelt durch die verschiedenen Erlebnisse neue Kenntnisse und Perspektiven. Der Reisende gewinnt durch Reisen an Wissen, zu dem der zu Hause Zurückgebliebene keinen Zugang hat und erweitert somit seinen Horizont. Deshalb möchte ich mich einem Zitat des malischen Schriftstellers Seidou Badian anschließen, der Folgendes zum Motiv des Reisens schreibt: „Le jeune qui a parcouru cent villages est l'égal du vieux qui a vécu cent années“, (Badian 1963: 128).

SCHLUSSBETRACHTUNGEN

Aus den oben vorgestellten und untersuchten Märchen geht hervor, dass die Reise ein bedeutsames Motiv in der Erzählliteratur ist. Sie ist sehr dominant in den Märchen und ganz besonders sowohl in den deutschen als auch in den afrikanischen bzw. beninischen Zaubermärchen, die im Rahmen dieser Studie berücksichtigt worden sind. Das Märchen kennt nicht nur die Reise im Geiste, sondern auch wie die Reise im Alltagsleben, die Abreise, den Abschied, die Reise-mittel bzw. Fortbewegungsmittel, die sich von einer Kultur zur anderen unterscheiden. Und dem Motiv des Abschieds entspricht das Motiv der Heimkehr. Der Märchenheld wechselt häufig seinen Aufenthaltsort manchmal freiwillig und zielgerichtet, manchmal unfreiwillig. Er macht sich auf den Weg in die Fremde, ins Unbekannte, Ungewisse und Unvertraute wie der Reisende des Lebensalltags. Mitunter bricht er

ziellos auf aufgrund seiner Lust auf Neues. Die Hintergründe seines Aufbruchs sind vielfältig und lassen sich wie auch im realen Leben folgendermaßen zusammenfassen: Hunger, Armut, Bedrohung, Krieg, Mangel, Eroberungslust, Langeweile, Neugier, Abenteuerlust, Rivalität zwischen dem Kleinen und dem Großen/ Starken. Ein entscheidender Aspekt jeder Reise im Leben stellt die Begegnung mit fremden Menschen dar. Aber im Märchen begegnet der Held nicht nur fremden Menschen, sondern auch jenseitigen, dämonischen, verwandelten Wesen, die ihm helfen, wobei er sich bewähren und gute Verhaltensweisen zeigen muss. Die meisten Märchenhelden verfolgen vor ihrem Aufbruch unterschiedliche Ziele, sowohl in deutschen als auch in beninischen Erzählungen. Diese Ziele, wie unterschiedlich sie sein mögen, haben etwas Gemeinsames, nämlich das Glück und die Zufriedenheit mit sich selbst. Wie es in unserem Alltagsleben vorstellbar ist, kommen im Märchen nicht alle Reisenden zurück oder erreichen ihr Ziel. Sie sammeln während ihrer Reise aber doch so viel an Lebenserfahrung, dass sie eine lebensstüchtige Reife erlangen. Das Reisen, wie es im Märchen geschildert wird, ist geeignet, eine bessere Weltordnung zu schaffen und angemessen miteinander umzugehen, denn Menschen werden künftig immer häufiger unterwegs sein. Und so lange wir unterwegs sind, bleiben wir lebendig. Die Märchen helfen dabei, sie erinnern daran. Sie tragen maßgeblich dazu bei, dass sich der Leser die Erfahrungen, die Lebenssituationen und die von den Reisenden zurückgelegten Strecken so vergegenwärtigt, als wäre er selbst dabei gewesen, wie folgendes Zitat zeigt:

„Das Märchen veranschaulicht, dass der Sinn des Lebens sich
nicht allein durch Nachdenken erschließt, sondern
es ermuntert

dazu, sich auf der Reise in Gefahren zu bewähren und die Botschaft zu beherzigen: Schau, wo du gebraucht wirst und helfen kannst, und lass dir helfen, wenn du nicht weiter weißt.“ (Horn 1984: 22-27).

LITERATURANGABEN

- Badian, Seidou 1963. *Sous l'orage*. Paris: Présence Africaine
- Bechstein, Ludwig 1954. „Schneider Hänschen und die wissenden Tiere“ In: *Märchen und Sagen*. München: Droemer Knaur
- Bechstein, Ludwig 1992. „Die drei Hunde“ In: *Bechsteins Märchen*. Remseck bei Stuttgart: Fischer
- Brüder Grimm 1985. „Die drei Sprachen“ In: *KHM* 33. Stuttgart: Parkland Verlag
- Brüder Grimm 2012. „Auf Reisen gehen“ In: *KHM* 143. Leipzig: Haffmans Verlag bei Zweitausendeins
- Dadié, Bernard Binlin 1955. « La cruche » In: *Le Pagne Noir*. Paris: Présence Africaine.
- Gerndt, Helge 2004. „Die Reise“ In: *Enzyklopädie des Märchens*. Bd.11. Berlin, New York: de Gruyter
- Hirsch, Angelika-Benedikta 2003. „Gebt mir Wegzehrung und neue Schuhe“ In: *Der Wunsch im Märchen - Heimat und Fremde im Märchen*. Hrsg von Barbara Gobrecht, Harlinda Lox und Thomas Bücksteeg. München: Diederichs, Heinrich Hugendubel Verlag
- Horn, Katalin 1984. „Der Weg“ In: *Die Welt im Märchen*. Hrsg. Janning, J./Gehrts, H., zitiert nach Helge Gerndt in: *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. 11. Hier S. 511. 2004. Berlin, New York: de Gruyter
- Link, Manfred 1963. *Der Reisebericht als literarische Kunstform von Goethe bis Heine*. Diss, Köln
- Lüthi, Max 1947. *Das europäische Volksmärchen*. München: Francke Verlag
- Raponda-Walker, André 1967: *Contes gabonais*. Paris: Présence Africaine, Les classiques africains
- Wekenon Tokponto, Mensah 2008. *Mein Märchen springt hin und her*. 2. Auflage, Tübingen: Universitas Verlag
- Wekenon Tokponto, Mensah 2012. *Les contes qui volent et virevoltent*. Cotonou: Presses scolaire et universitaire du Benin.
- Wekenon Tokponto, Mensah 2005. *Fliegende Märchen*. Tübingen: Projekte Verlag.

Noùs, CERPHIS, N°010, Abidjan, Juin 2013

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

2^{ème} Trimestre 2013

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

