

6. RAISON ET PHILOSOPHIE (6.1)

1. La force de la tradition.

Cfr. cours de quatrième.

Elle pourrait se justifier par : ce qui a toujours été fait, il faut continuer à le faire.

Mais alors, il faut accepter le cannibalisme, la mutilation des femmes. ...

2. Le pouvoir de la parole.

Exemple d'introduction à la notion :

Le professeur émet des idées extrémistes face à un élève volontaire qui doit défendre des idées contraires (les siennes). Le reste des élèves écoutent et cherchent des arguments. Ils pourront remplacer l'élève volontaire. Par exemple, le professeur défend des idées racistes du type : "il vaudrait mieux pour tout le monde que les étrangers rentrent chez eux car tout ce qui arrive de mal vient de leur présence". L'élève tente de contrer les arguments du professeur.

Nous sommes en présence ici d'un dialogue de sourd et il se pourrait très bien que le plus convaincant n'ait pas été le plus tolérant. Il serait donc judicieux de permettre aux élèves de relever que la parole a une force, éventuellement dangereuse.

Toutefois, le problème recherché est autre. **Chacun a-t-il le droit de penser ce qu'il veut et de défendre son point de vue ?**

En tout cas ce fut le cas des Sophistes. Cfr. texte 1.

Danger de ce type de position : l'idée qui s'imposera sera celle du plus grand nombre ou du plus fort (persuasion, militaire, économique, ...).

Rapport à l'actualité : les révisionnistes et les négationnistes,

les lois antiracistes,

les fanatismes.

la surabondance, aujourd'hui de la communication aboutit, non au problème de la parole mais à celui de se faire entendre, d'éviter le piège de la pensée unique....

Texte 1.

Nous sommes au v^e siècle avant notre ère. La Grèce est partagée entre le pouvoir de multiples cités, certaines très petites — de la taille de la commune de Montmartre, par exemple —, d'autres plus grandes — de la superficie du département de la Seine-et-Marne. La plus étendue est Sparte. Ces cités ont en commun des dieux, une culture, une langue. Mais elles sont rivales. Elles se font la guerre malgré la menace de l'invasion barbare qui pèse constamment sur elles. Ces cités ont créé des colonies qui, très vite, conquièrent leur indépendance et font souffler un esprit nouveau. Il a fallu élaborer de toutes pièces un urbanisme, construire des villes, instituer des constitutions, et la pensée traditionnelle s'en trouve soumise à rude épreuve. Pour ces colonies, la tradition ne suffit plus. Cet esprit remonte vers le centre et, dès le vi^e siècle, toutes ces cités sont secouées par un vent de renouveau. C'est particulièrement vrai pour Athènes, où des hommes vont inventer ce qu'on appellera la " démocratie ". A l'époque, la démocratie se définit essentiellement par l'égalité. Tous les citoyens, quels qu'ils soient, quelles que soient leur fortune, leur origine, l'ancienneté de leur famille, tous sont égaux devant la loi. Ils ont le même droit à intervenir devant les tribunaux et à prendre la parole dans les assemblées où l'on délibère du destin collectif.

On imagine l'impact d'un tel changement sur la culture traditionnelle.

En effet, en démocratie la parole devient reine. Jusqu'alors les décisions étaient en général prises dans le secret par les aristocrates. Les familles nobles délibéraient puis annonçaient au public la décision prise pour l'ensemble de la collectivité. Dans ces cités traditionnelles, l'éducation était surtout morale et militaire. On accordait peu de prix à la parole. On parle peu et, quand on parle, on récite les vieux poèmes traditionnels qui glorifient les origines mystérieuses de la ville. Dans la cité démocratique la parole va s'imposer et celui qui la maîtrise va dominer.

Situons-nous donc à Athènes, au début du v^e siècle.

La ville a pris une importance considérable. Les Barbares venus de Perse se sont abattus par deux fois — en 490 et en 480 — sur la péninsule et, par deux fois, c'est la jeune cité d'Athènes qui a mené le combat le plus résolu contre cette invasion. Jusqu'alors, elle n'avait guère eu d'importance. Lorsque les Barbares sont définitivement repoussés — après Salamine —, Athènes devient un pouvoir important sur lequel les yeux se fixent. La démocratie athénienne, alors, se manifeste comme un modèle. On peut dire que, parti d'Athènes, le goût de la parole gagne la Grèce entière. En même temps naissent des techniques, des arts. J'ai envie de jouer les pédants et d'employer le mot grec que l'on utilisait à l'époque, le mot *tekhnê*, il y a à la fois l'idée de

technique, d'un savoir-faire appliqué, mais aussi l'idée d'un art, d'une invention, d'une production originale. (...). Ce développement de la parole va entraîner la naissance de techniques particulières, qu'on appellera plus tard la " rhétorique ". Pour avoir sa chance dans une pareille cité, il faut savoir parler, savoir convaincre. Comme il est arrivé maintes fois dans d'autres civilisations, l'apparition d'une *tekhnê* engendre la naissance d'une profession. La démocratie athénienne a besoin d'*instituteurs*, de gens capables d'apprendre aux autres à bien parler, à manier habilement les arguments de façon à convaincre soit dans les tribunaux, qui traitent des affaires privées, soit dans les assemblées, qui traitent des affaires publiques. Savoir convaincre que telle position est meilleure que telle autre devient capital.

Platon — qui vient un peu après, à la fin du siècle — nous parle de ces *instituteurs* de la démocratie. Il les appelle, d'un terme qui a pris, à cause de lui, une nuance péjorative, des " sophistes ".

Il est vrai que pour nous, aujourd'hui, cela désigne plutôt un personnage de mauvais aloi qui utilise des arguties douteuses pour éviter de traiter sérieusement les problèmes.

En fait, étymologiquement, " sophiste " veut simplement dire " intellectuel qui sait parler ", qui a la maîtrise du langage. Cette génération de sophistes vient d'ailleurs surtout de l'extérieur. Platon dit d'eux que ce sont des gens qui ont l'accent du Sud. (Cela fait un peu penser à ces grands ténors de la III^e République, avant la Première Guerre mondiale, qui venaient tous du Midi.) Ce sont des gens au langage sonore, dit Platon, qui s'installent à Athènes, ouvrent des écoles d'éloquence qui sont en même temps — j'insiste sur ce fait — des écoles de politique. Donc, après la deuxième guerre médique, lorsqu'on est à peu près tranquille du côté des Barbares, Athènes devient une cité puissante qui se constitue un empire et renforce son régime démocratique.

F. Châtelet, *Une histoire de la raison*,
Ed du Seuil, 1992, pp. 18-21.

3. L'évidence de l'expérience.

Exemple d'introduction à la notion :

Les élèves décrivent par écrit et individuellement un objet, la classe, un élève, ... Après confrontation, des différences dues aux points de vue devraient apparaître. Afin de favoriser l'émergence de ces différences, il est possible d'éviter que les élèves voient tous l'objet à décrire sous le même angle ou de présenter plusieurs objets qui se cachent les uns les autres selon la place occupée par les observateurs.

Chacun vit des expériences individuelles et personnelles. Elles sont pour la plupart bien réelles. Elles apportent par conséquent des connaissances immédiates et certaines. De là vient le fameux proverbe : je ne crois que ce que je vois. **Les connaissances venant des sensations sont-elles certaines ?**

Certains Sophistes défendaient cette position, appelée **empirisme**. D'autres estimaient que toutes les connaissances sont fausses et qu'il ne peut exister, par conséquent, de savoir plus certain que n'importe quelle opinion. Cette position est le **relativisme**.

Texte 2.

Théétète. Il me paraît que celui qui sait une chose sent ce qu'il sait et, autant que j'en puis juger en ce moment, la science n'est autre chose que la sensation.

Socrate. C'est bien et bravement répondu, mon enfant : c'est ainsi qu'il faut déclarer ce qu'on pense. Mais allons maintenant, examiner en commun si ta conception est viable ou si elle n'est que du vent. La science est, dis-tu, la sensation ?

Théétète. Oui.

Socrate. Il semble bien que ce que tu dis de la science n'est pas chose banale: c'est ce qu'en disait Protagoras lui-même. Il la définissait comme toi, mais en termes différents. Il dit en effet, n'est-ce pas, que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas. Tu as lu cela, je suppose ?

Théétète. Oui, et plus d'une fois.

Socrate. Ne veut-il pas dire à peu près ceci. que telle une chose m'apparaît. telle elle est pour moi et que telle elle t'apparaît à toi. telle elle est aussi pour toi ? Car toi et moi nous sommes des hommes.

Théétète. C'est bien ce qu'il veut dire.

Socrate. Il est à présumer qu'un homme sage ne parle pas en l'air. Suivons-le donc. N'arrive-t-il pas quelquefois qu'exposés au même vent. l'un de nous a froid. et l'autre, non: celui-ci légèrement, celui-là violemment ?

Théétète. C'est bien certain.

Socrate. En ce cas, que dirons-nous qu'est le vent pris en lui-même, froid ou non froid ? Ou bien en croirons-nous Protagoras et dirons-nous qu'il est froid pour celui qui a froid, et qu'il n'est pas froid pour celui qui n'a pas froid ?

Théétète. Il semble bien que oui.

Socrate. N'apparaît-il pas tel à l'un et à l'autre ?

Théétète. Si.

Socrate. Mais apparaître, c'est être senti ?

Théétète. Effectivement.

Socrate. Alors l'apparence et la sensation sont la même chose, en ce qui concerne la chaleur et toutes les choses du même genre; car telles chacun les sent, telles elles semblent bien être pour chacun.

Théétète. C'est vraisemblable.

Socrate. Donc la sensation, en tant que science, a toujours un objet réel et n'est pas susceptible d'erreur.

Théétète. Evidemment.

4. La recherche du concept.

Exemple d'introduction à la notion :

Prendre un sujet qui permet une scission de la classe en deux groupes. Les "pour" et les "contre" s'opposent. Une nouvelle fois, les arguments fuseront dans un dialogue de sourd. Les deux groupes resteront sur leur position de départ. **Est-il possible de faire "avancer" le débat ?** Il serait sans doute judicieux d'avoir un troisième groupe constitué de rapporteurs qui pourraient témoigner de la pauvreté argumentative du débat.

C'est ce qu'à tenter Socrate. Il ne s'engage pas dans le débat, il interroge les intervenants, refusant les simples avis ou opinions. Ce qui l'intéresse, ce n'est plus la force de persuasion mais la connaissance fondée sur le savoir.

Texte 3.

Socrate se promène dans la ville, accomplit sérieusement, mais sans excès, son métier de citoyen. Il combat, lorsqu'il faut combattre, dans la ligne armée des hoplites athéniens, il siège dans les tribunaux lorsqu'il faut y siéger, mais il n'a pas de métier. Son métier, c'est de parler avec ses concitoyens. Il vit de très peu. Il n'a pas besoin d'argent. Il développe une violente critique à la fois contre la tradition et contre l'état d'esprit sophistique. Il montre à tous ces professionnels qui occupent une position importante dans la configuration sociale qu'ils croient savoir et qu'ils ne savent rien. A cet égard, pour comprendre le personnage de Socrate, il est utile d'évoquer un des dialogues que Platon a rapportés le concernant. C'est un dialogue simple qui s'appelle le *Lachès*. Lachès est un vieux général, bien connu des Athéniens, qui s'est illustré dans des batailles célèbres. Le dialogue commence — c'est une comédie, un dialogue socratique dans le langage de Platon est une véritable pièce de théâtre — par la demande de deux pères de famille qui viennent interroger Lachès et Nicias — Nicias est un autre stratège athénien, beaucoup plus jeune. C'est un homme politique, ce que n'est pas du tout Lachès. Les deux pères de famille les interrogent donc pour savoir s'il faut faire donner des leçons d'art militaire et d'escrime à leurs enfants. Ils ont demandé à Socrate de se joindre à eux pour tenter de répondre à cette question. Les deux spécialistes, Lachès et Nicias, interviennent. Pour Lachès, des leçons de cet ordre sont complètement inutiles, l'art militaire s'apprenant sur le terrain. Pour Nicias, au contraire, les leçons sont indispensables : lui-même s'est trouvé très bien de celles qu'il a reçues. Comme il y a une voix *pour* et une voix *contre*, et que ces pères de famille sont habitués à la démocratie, ils se tournent vers le troisième personnage. Socrate, pour départager les

débatteurs. Pour qui vote-t-il ? Socrate dit qu'il est désolé, qu'il ne procède pas ainsi. Il ne peut pas répondre à la question posée car il ne ferait que donner un avis subjectif qui n'a aucune espèce d'importance. Il a besoin de comprendre ce qu'ont dit Lachès et Nicias et il leur demande la permission de les interroger : Pourquoi as-tu dit ceci ? Pourquoi as-tu pris tel exemple ? Pourquoi, à tel moment, as-tu changé de ton ? Il mène une enquête très subtile et, au bout d'un certain temps, il apparaît pour tous les interlocuteurs que Lachès et Nicias ne savaient pas ce qu'ils disaient, qu'ils parlaient par pur mécanisme, qu'ils ont fabriqué leur argumentation à partir d'une idée préconçue, mais que cette argumentation n'est absolument pas probante. Les deux pères de famille se retournent alors vers Socrate et lui demandent ce qu'il faudrait faire. C'est là que Socrate prend le chemin de l'invention de la philosophie. Il dit : Faut-il faire donner des leçons d'art militaire à des enfants ? Ce n'est pas une bonne question. Il faut d'abord savoir à quoi cela sert. Que veut-on ? Que nos enfants soient capables de se défendre sur le terrain, de vaincre l'ennemi, d'honorer notre nom en se battant comme il faut et de rester en vie. Très bien. Donc l'art militaire a pour fin l'acquisition de la vertu militaire. Alors il faut savoir ce qu'est la vertu militaire. Sinon on répondra, comme l'ont fait tout à l'heure Lachès et Nicias, à côté du problème. On donnera son avis, mais on ne donnera pas une réponse convaincante. Vous avez déjà deviné que Socrate vient d'inventer quelque chose de nouveau que, vingt-quatre siècles après, on appellera le "concept".

F. Châtelet, *Une histoire de la raison*,
éd. du Seuil, 1992, pp. 23-25.

Cette invention du concept a un rôle essentiel dans la constitution d'une humanité et du respect des différences. Les sentiments d'égalité et de tolérance ne peuvent pas exister sans conceptualisation.

Texte 4.

Etre, selon les mots de Goethe, "rempli d'un saisissement devant la réalité prodigieuse" que nul déjà-dit ne saurait désormais prévenir; résister aux réponses transmises par les ancêtres pour se demander, avec un aplomb inaugural : "Qu'est-ce que le Vrai ? Qu'est-ce que le Juste ? Qu'est-ce que le Beau ? "; ne plus dire : "Ceci est bon parce que c'est notre manière à nous", mais : "Où est le Bien, que nous puissions le servir ? ", c'est faire place en soi pour un regard extérieur à soi. Les coutumes, qui jugeaient depuis la nuit des temps, se voient soudain citées à comparaître et jugées. Pour la première fois, il est

possible de distinguer en elles l'essentiel du contingent et ce qui relève de la nature de ce qui procède de la convention. Au lieu d'être éprouvée comme vérité, la tradition est pensée comme telle et l'extraordinaire notion qui émerge ou qui se laisse deviner sous l'effet de cette mise à distance est celle d'*humanité* — *une*. Que mes coutumes ressortissent par un certain côté à la convention, cela veut dire que j'aurais pu en suivre d'autres sans cesser pour autant d'appartenir au genre humain. Mon humanité, en d'autres termes, ne colle plus à mes manières : quelle raison aurais-je, dès lors, de débouter du nom d'"hommes" ceux dont les usages se trouvent diverger des miens ?

A. Finkielkraut, *L'humanité perdue*,
éd. du Seuil, 1996, p. 16.

Concept. — Lat. *conceptus* (dér. de *concipere*; concevoir) : le fruit de la conception mentale.

Représentation mentale abstraite et générale. Le concept de justice, de nécessité.

Syn. : idée générale, notion.

A la différence de "idée", qui appartient au langage commun, "concept" est un terme technique de la philosophie. C'est pourquoi il a un sens plus précis. Il est aussi plus objectif : tandis que je puis avoir mon idée de la justice, le concept de justice est indépendant de moi et comme extérieur à mon esprit. Tandis que "chacun a ses idées" qui sont plus ou moins personnelles, plus ou moins brillantes, les concepts sont impersonnels.

Pour des exercices de conceptualisation : cfr. M. Tozzi. *Penser par soi-même*, chap.4.

5. Le questionnement philosophique.

Exemple d'introduction à la notion :

Par groupe, les élèves émettent une ou plusieurs vérités qu'ils jugent certaines, évidentes. Chacun à leur tour, les élèves défendent leur idée devant les autres élèves du groupe qui doivent poser des questions afin de remettre en question ce qui semblait évident et certain. Si certaines idées sont considérées par les groupes comme des vérités, elles sont présentées à la classe qui devra les mettre à l'épreuve du questionnement. Si certaines "vérités" sont préservées, le professeur peut

— soit émettre un doute. Ce qui paraît évident à tous, n'est peut-être pas si certain (cfr. le film *Les 12 hommes en colère*). Il peut alors s'appuyer sur le doute méthodique cartésien pour faire vaciller ce que la classe considère comme certain.

— soit se limiter à rappeler l'attitude de Socrate qui par des questions parvenait à déstabiliser les différentes formes de pouvoir. Car, en effet, en politique par exemple, il n'y a pas de vérité absolue.

Texte 5. (Suite du texte 3.)

Pour répondre à une question, il faut savoir ce que contient cette question, repérer l'idée qui s'y trouve, en élaborer la représentation. En termes modernes : en construire le concept.

Voilà. Puis, deuxième acte de la comédie, en somme. Socrate prend la direction des opérations et interroge Lachès et Nicias pour savoir ce qu'est la vertu militaire. Il apparaît, en ce cas aussi, qu'aucun des deux généraux n'est capable de répondre à cette question. Socrate n'a aucun mal, devant les démonstrations données par l'un et l'autre, à montrer que ce qu'ils disent n'a pas de sens et ne résiste pas à l'argumentation. Alors, nous lecteurs, qui voyons arriver la fin du dialogue, nous pensons que nous allons avoir la réponse. Eh bien, pas du tout. C'est là toute l'habileté de Socrate. Il ne tranche pas. Aux deux pères de famille qui insistent, il explique : J'ai dit que, pour répondre à la question posée, il fallait savoir ce qu'est la vertu militaire, mais je n'ai jamais dit que, moi, je le savais. Maintenant, si vous voulez, nous pourrions nous retrouver demain à tel endroit, à telle heure. Et le dialogue se termine ainsi.

F. Châtelet, *Une histoire de la raison*,
éd. du Seuil, 1992, p.25.

Pour des exercices de questionnement : cfr. M. Tozzi. *Penser par soi-même*, chap. 3.

6. La recherche du sens .

Socrate laisse la question ouverte. Bien plus, il remet en question tout jugement. Il semble en effet que rien ne résiste à son soupçon méthodique. Mais cela ne peut nous satisfaire. Pourquoi ? Réfléchissons un instant aux conséquences d'une telle attitude (cfr. nihilisme). Ce serait, par ailleurs, donner raison aux sophistes. Alors ? Nous pourrions nous demander : **est-il raisonnable de tout remettre en question ?**

Exemple d'introduction au problème :

A partir de ce que dit Calliclès à Socrate (texte 6), intervention des élèves

Texte 6.

La philosophie, Socrate, est certainement pleine de charme, lorsqu'on s'y adonne modérément dans la jeunesse ; mais si l'on s'y attarde plus qu'il ne faut, c'est la ruine qui vous attend. Car, si bien doué qu'on soit, quand on continue à philosopher jusqu'à un âge avancé, on reste nécessairement neuf dans tout ce qu'il faut savoir, si l'on veut être un honnête homme et se faire une réputation. Et en effet on n'entend rien aux lois de l'État et au langage qu'il faut tenir pour traiter avec les hommes dans les rapports privés ou publics : on n'a aucune expérience des plaisirs et des passions, en un mot des caractères des hommes. Aussi, lorsqu'on se mêle de quelque affaire privée ou publique, on prête à rire, de même que les hommes politiques, j'imagine, lorsqu'ils se mêlent à vos entretiens et vos disputes, se couvrent eux aussi de ridicule.

Platon, *Gorgias*, 484c-e.

Trad. E. Chambry, éd. Garnier.

Conclusion des interventions : — la philosophie est agréable en petite dose mais point trop n'en faut.

- la philosophie est inutile.
- la philosophie est nécessaire.

Cfr. textes suivants.

Texte 7.

Socrate et Calliclès disputent très durement de la signification de la justice et de l'usage de la rhétorique. Calliclès répond avec une très grande véhémence, presque avec grossièreté, à l'argumentation Socratique. Puis, à un détour du dialogue, Calliclès devient aimable. Il se contente de répondre : Mais oui, je suis d'accord avec toi. Bien sûr, Socrate... Au bout d'un certain temps, Socrate s'en aperçoit et, se retournant vers lui, lui dit : Mais qu'est-ce qu'il te prend d'être maintenant aussi courtois ? Et Calliclès à cette phrase terrible : Si je suis aimable avec toi, c'est que je ne m'intéresse absolument pas à ce que tu dis. J'ai continué à parler avec toi par déférence envers le vieux Gorgias qui est près de nous, mais tes propos, je ne m'en préoccupe absolument pas. Voilà une objection majeure, terrible, que l'on peut faire au philosophe. Le philosophe est celui qui use de la parole. Alors celui qui ne s'intéresse pas à la parole, qui l'utilise d'une manière uniquement pragmatique, du style ; "Passez-moi le sel", que peut-on faire avec lui ? Celui-là qui, dans la communauté, se sert de la parole comme d'un instrument, comme d'un marteau, d'un couteau ou d'un gourdin, mais qui ne s'inquiète pas de la signification des mots, qui ne s'efforce pas de construire un discours requérant l'adhésion des autres, que faire avec lui ? C'est la grande question de la philosophie, et Platon soulève ce problème avec une vigueur étonnante. A ma connaissance, il n'y a que la sagesse chinoise — qui n'est pas de la philosophie au sens strict du terme — qui a su évoquer le même type de problème.

F. Châtelet, *Une histoire de la raison*,
éd. du Seuil, 1992, pp.36-37.

Texte 8.

Avec le surgissement de la philosophie, la vérité n'est plus enchaînée à la tradition : elle vaut identiquement pour tous ceux que la tradition n'aveugle plus. Elle sollicite, en tout lieu, sous tous les climats, l'accord des âmes raisonnables. Alors que les mythes racontaient des histoires jadis arrivées aux dieux, la grande affaire de la philosophie naissante est de découvrir la nature. Mais la nature que divulgue et qu'explore cette nouvelle passion de connaître est une nature *ordonnée*. Les anciennes cosmogonies cèdent la place à une cosmologie majestueuse. Un univers hiérarchisé s'offre au regard résolu qui abolit le règne des grands récits de l'origine ; il y a un haut et un bas dans le monde, pour le spectateur désintéressé et affranchi des données traditionnelles (...).

Ainsi, la sphère céleste n'est pas seulement un espace, c'est un modèle. On trouve dans le resplendissement de l'intangible un exemple à méditer autant qu'un savoir à acquérir. Indissolublement physique et éthique, l'ordre stellaire intime à l'homme, la plus noble

des créatures d'en bas, de lever les yeux et de se régler sur les astres pour conduire sa vie. Ce que découvre le philosophe, quand il regarde l'univers, c'est l'image visible de la perfection. Dans ce qui s'appelle alors philosophie, l'ontologie ne se distingue pas de l'axiologie. la démarche théorique ne peut être séparée de l'aspiration à la grandeur d'âme : la science antique relève non de la curiosité, mais de l'ascèse. Jamais cette pensée n'isole le travail intellectuel du souci d'élévation. Comprendre le monde selon le vrai, c'est simultanément le comprendre selon le bien : connaître la nature, c'est vouloir l'imiter : et cette imitation n'est possible qu'à celui qui a fait l'effort de connaître. Comme l'a écrit Platon dans un texte promis à un retentissement considérable et à une longue postérité : "Ce n'est qu'après avoir étudié à fond les mouvements célestes, après avoir acquis le pouvoir de les calculer correctement en conformité avec ce qui se passe dans la nature et après avoir imité les mouvements du dieu, mouvements qui n'errant absolument pas, que nous pourrons stabiliser les mouvements qui, en nous, ne cessent de vagabonder."

A. Finkielkraut, *L'humanité perdue*,
éd. du Seuil, 1996, pp.16-18.

Milan Kundera

Le sens de la vieⁱ

La mort de Dieu et l'échec de la raison:

Au travers de toute l'oeuvre de Kundera transparait l'idée de la mort de Dieu, mort qui laisse l'homme seul et démuné dans sa quête de sens: rien, en effet, ne peut remplacer Dieu, pas même la raison, car elle échoue à appréhender un monde de plus en plus complexe. (C'est ce qu'Husserl appelait la Krisis, et qui s'apparente à l'oubli de l'être chez Heidegger.)

De plus, la mort de Dieu signe la perte de fondements, et mène donc au relativisme: désormais, la vérité est plurielle, et face à cette évidence, la prétention de la raison triomphante devient pur irrationnel: c'est un simulacre de profondeur derrière lequel il n'y a, finalement, que le vide.

La légèreté et la pesanteur:

Cette raison inefficace mais avide de pouvoir, c'est ce que Kundera désigne comme la pesanteur, pesanteur qui dissimule l'effrayante légèreté réelle des choses. Cette légèreté, c'est avant tout la possibilité de la liberté: désormais, l'homme a à être libre. Et cette effrayante liberté suscite en lui le désir de se retrancher derrière des paravents: héroïsme, lyrisme, destin, autant de figures de pesanteur qui traduisent sa recherche de sens.

En effet, s'il n'y a plus de fondements, comment hiérarchiser les valeurs ? Qu'est-ce qui a encore du sens ? Comment fonder encore une quelconque morale ? C'est cela, l'insoutenable légèreté de l'être: plus rien n'a de sens, ou du moins, plus rien n'a de sens a priori, avant que l'homme ne lui en donne. A cette légèreté s'ajoute donc une pesanteur qui lui est inextricablement liée: celle du sens a posteriori, une fois donné par l'homme.

Par l'homme...

Mais si l'homme donne du sens au monde, l'histoire, elle, se l'approprie indûment, venant plaquer après coup des significations autres que celles voulues par l'individu sur le moindre de ses actes. Le monde vu par Kundera se profile ainsi comme une plaisanterie, un spectacle dans lequel nous jouons sans en connaître le texte, et dans lequel nos actes, nos propos, risquent sans cesse d'être récupérés et détournés de leur sens originel.

De même, la politique englobe l'homme dans un tout organisé, balayant l'individu.

C'est un monde à la Kafka, dans lequel l'histoire s'est emparée de l'individu. Alors que pour Sartre, l'homme était sujet d'histoire, il devient pour Kundera objet d'histoire.

La critique du monde moderne:

Plusieurs raisons poussent Kundera à vilipender le monde moderne:

- sa complexité croissante, qui rend l'homme inapte à le maîtriser.
- la tentation de la modernité érigée au rang de valeur: il faut être absolument moderne, à la manière de Rimbaud, même s'il faut pour cela se perdre soi-même.

- la disparition progressive de la beauté au profit du vacarme.

La liberté:

La seule liberté qui reste à l'homme est celle de s'illusionner sur lui-même et sur sa place dans le monde. L'histoire impose son sens, fort différent de ce qui fait réellement sens pour l'individu. Dans ce spectacle de bouffons, notre seule liberté est de jouer, ce en poursuivant deux buts essentiels: plaire et compter, nonobstant le fait que "notre propre image est pour nous le plus grand mystère".

La liberté, en ce sens, n'est donc certainement pas une liberté d'action (puisque tout, la police, les journalistes, l'histoire, le regard des autres et jusqu'à notre image de nous-mêmes la restreignent et la rendent inopérante), mais une liberté ontologique.

La tentation reste grande, pourtant, de désirer la légèreté, c'est à dire l'irresponsabilité: qu'il serait doux de s'en remettre au sens institué ! Mais voilà, ce sens institué, l'homme n'y adhère jamais totalement, car se laisser englober dans ce sens signifierait la dissolution et la perte de lui-même. Il faut donc qu'il pèse, et pour cela qu'il souffre, ou qu'il s'engage. Mais l'engagement, au départ tentative de donner sens au monde en transformant les valeurs apparentes en valeurs réelles, mène à la démission de la pensée individuelle face à un système: alors que l'âme hypertrophiée cherche à compter, et considère la cause qu'elle défend comme un simple attribut de son moi, l'individu perd de son importance en s'insérant dans une collectivité, puisqu'il fait des émules et délaye sa pensée dans le groupe. La trahison, en ce sens, fait bien plus figure de liberté que l'engagement.

Conclusion

Globalement, il y a beaucoup trop de pesanteur dans le monde; il faut "substituer la légèreté à la pesanteur", comme disait Sartre (Critique de la Raison dialectique) pour restituer leur sens aux choses réellement importantes, et pour que la morale soit possible. L'insoutenable légèreté de l'être, en effet, c'est la fin de la morale. Et trop de pesanteur, c'est le diktat des "Ess muss sein", la recherche d'immobilité. Face à eux, le scepticisme est la seule réponse: il faut convertir le monde en questions.

ⁱ Nadia GEERTS - 1998