ISSN : 2709-7889



M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N°06 - Décembre 2024

M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N° 06 / Décembre 2024

Makanisi, Revue Congolaise de Philosophie

Directeur de publication : Amen Krishna NDOUNIA, Maître de conférences.
Rédacteur en chef : Pierre Hubert MFOUTOU, Maître Assistant.

Comité de rédaction
Akanis Maxime AKANOKABIA, Amen Krishna NDOUNIA, Anselme MBEMBA-MPANDZOU, Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME, Giscard Kévin DESSINGA, Laurent GANKAMA, Pierre Hubert MFOUTOU.

Comité scientifique et de lecture
Charles Zacharie BOWAO (Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo) ; Jean-Luc AKA-EVY, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Dieudonné TSOKINI, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Omer MASSOUMOU, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Yvon-Pierre NDONGO-IBARA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Edouard NGAMOUNTSIKA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Auguste NSONSISSA, Professeur Titulaire/HDR, Université Marien Ngouabi, Congo ; Grégoire LEFOUOBA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ; Yaovi AKAPKO, Professeur Titulaire, Université de Lomé, Togo ; Aklesso ADJI, Professeur Titulaire, Université de Lomé, Togo ; Ignace Ayénon YAPI, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte-d'Ivoire ; Antoine KOUAKOU, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Ludovic FIE DOH, Professeur Titulaire Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Abou SANGARE, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Jean-Claude BAYAKISSA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Paul MIAMBOULA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Didier NGALEBAYE, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Claver BOUNDJA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ; Pamphile BIYOGHE, Maître de Conférences, Ecole Normale Supérieure de Libreville, Gabon ; Georges ZONGO, Maître de Conférences, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo, Burkina-Faso ; Stevens Gbaley Bernaud BROU, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; Komi KOUVON, Maître de Conférences, Université de Lomé, Togo ; Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI, Maître de Conférences, Université de Lomé, Togo.

Infographie

N°06 / décembre 2024

M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N°06/Décembre 2024

Publication annuelle du Parcours -Type Philosophie
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi - Brazzaville – Rép. Congo

Éditions, 2024
ISSN : 2709-7889

Publication annuelle du Parcours -Type Philosophie
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi
République du Congo

SOMMAIRE

Présentation
Amen Krishna NDOUNIA ...……..... 12

1. *La singularité technologique : quel avenir pour le corps* humain ?
N'golo OUATTARA ……. 14

2. *Pensée et représentation comme matériaux philosophiques de la conceptographie chez Frege*
Guisland ANGOUO et Evariste Dupont BOBOTO……... 34

3. *Place de la critique dans l'approche poppérienne de la cosmologie*
Séverin BOPAKA et Laurent GANKAMA …….. 52

4. L'art chez Nietzsche : annihilation processuelle du nihilisme
Dimitri OVENANGA-KOUMOU …… 78

5. *De la communauté naturelle à la communauté politique : causes de l'instabilité du contrat social en Afrique postcoloniale.*
Sylver OBONGO et Amen Krishna NDOUNIA ……....……. 96

PRÉSENTATION

Si penser est un art, comme dit C. Z. Bowao (2005, p.15), mais écrire est, plus qu'un art, une technique, non seulement de transcription, mais aussi de conservation de la pensée, des pensées, des idées. Pour cela l'écriture est, pour plus de science et de mémoire, un remède contre l'oubli, dit Platon (2011, 274e).

Aussi MAKANISI, la Revue Congolaise de Philosophie, assume-t-elle cette fonction.

En langue lingala, *makanisi* signifie "pensées" ; certes, au sens large du terme, mais surtout, dans la perspective philosophique, examen critique, réflexion rationnelle, logique et raisonnable. Ce que traduisent, d'une part, la lettre grecque **φ** – logo de cette revue –, et d'autre part, l'œuvre d'art, "symbole du pouvoir mental", du peintre espagnol Salvador Dali (1904-1989), qui trône sur sa couverture : une jarre en forme de tête humaine, pétrifiée de fentes et de lignes inextricables, à la fois ouverte au monde – par l'ouverture de son crâne – et centrée sur soi-même par son regard baissé.

La philosophie n'est-elle pas une interrogation perpétuelle sur le monde et sur soi-même ?

Comme outil de publication du Parcours-Type Philosophie de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi, la revue MAKANISI est un cadre de valorisation et de diffusion des productions scientifiques des chercheurs en philosophie.

Tel Phénix renaissant sans cesse de ses cendres, MAKANISI poursuit son chemin par ce sixième numéro de décembre 2024, qui comprend des articles d'éminents chercheurs sur plusieurs thématiques.

Ont contribué à ce numéro : N'golo OUATTARA, Guisland ANGOUO, Evariste Dupont BOBOTO, Dimitri OVENANGA-KOUMOU, Séverin BOPAKA, Laurent GANKAMA, Sylver OBONGO et Amen Krishna NDOUNIA.
Que tous trouvent ici l'expression de notre gratitude mutuellement partagée.

Références bibliographiques

Bowao Charles Zacharie, 2005, *Pour la refondation du PCT*, Brazzaville, Editions Hemar.
Platon, 2011, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, Editions Flammarion.

La singularité technologique : quel avenir pour le corps humain ?

N'golo OUATTARA
ngoloouattara25@gmail.com
Université Alassane Ouattara (Bouaké - Côte d'Ivoire)

Résumé

La Singularité technologique se substitue progressivement à l'humain, et l'homme se cryogénise, se robotise de plus en plus grâce aux machines intelligentes. En instaurant une Intelligence Super Artificielle (ISA), la Singularité a pour objectif de transformer le corps de l'homme en cyborg. Elle estime que le corps humain serait à la base de tous les malheurs de l'homme. Il faut donc s'en débarrasser pour épouser un corps artificiel plus performant et plus résistant aux aléas climatiques, à la maladie, au vieillissement et finalement à la mort. Ainsi, la Singularité technologique conduirait l'humanité vers une société fonctionnelle où l'être humain se transforme en fragment technique. Dès lors, nous assistons à de nombreuses mutations sociales, humaines et culturelles avec la dispersion de nos repères moraux et intellectuels. À travers cet article, nous démontrons que la dimension corporelle et cognitive fait partie intégrante de la nature humaine, elle doit être préservée des avatars biotechnologiques en vue de la perpétuation et de la pérennisation de la vie humaine. Pour une Singularité technologique inclusive et démocratique aujourd'hui, la mise en œuvre de toutes les synergies, notamment politiques, sociales, techniques, éthiques est indispensable dans l'accompagnement de cette quatrième révolution industrielle. Elle doit nécessairement rimer avec l'éthique en vue de la valorisation du corps humain et de la promotion de la vie humaine.

Mots-clés

Intelligence Super Artificielle, Corps humain, Cyborg, Éthique, Singularité technologique, Vie.

Abstract

The Technological Singularity is gradually replacing humans, and man is becoming cryogenic, becoming increasingly robotized thanks to intelligent machines. By establishing Super Artificial Intelligence (ISA), the Singularity aims to transform the human body into a cyborg. She believes that the humain body is at the root of all man's misfortunes. We must therefore get rid of it in order to adopt an

artificial body that is more efficient and more resistant to climatic hazards, illness, aging and finally death. Thus, the Technological Singularity would lead humanity towards a functional society where the humain being is transformed into a technical fragment. From then on, we are witnessing numerous social, humain and cultural changes with the dispersion of our moral and intellectual benchmarks. Through this article, we demonstrate that the bodily and cognitive dimension is an integral part of human nature, it must be preserved from biotechnological avatars with a view to the perpetuation and sustainability of human life. For an inclusive and democratic technological Singularity today, the implementation of all synergies, notably political, social, technical and ethical, is essential in supporting this fourth industrial revolution. It must necessarily rhyme with ethics with a view to valuing the human body and promoting human life.

Keywords

Cyborg, Ethics, Human body, Life, Super Artificial Intelligence, Technological Singularity.

Introduction

Nous vivons à une ère dominée par les technologies de convergence qui sont à la base de nombreux changements socio-économiques, politiques et environnementaux. Le monde change, et les hommes ne sont pas en restes de ces transformations. Notre siècle, en effet, vit sous le signe de la puissance technologique. Ce pouvoir technoscientifique a permis à l'homme de dépasser ses imperfections et ses capacités biologiques naturelles. Cette élévation technologique qualifiée de démiurgique sera au fondement de la création d'êtres artificiels, mi-hommes, mi-machines, mi-organismes, afin de parfaire l'humanité biologique. « Aux alentours de 2030, selon la plupart des futurologues, l'histoire aura vérifié et même prolongé cette trajectoire. La réalité révélera la perspicacité des utopies qui annoncent aujourd'hui la venue du posthumain, avec le triomphe encore énigmatique d'une intelligence non biologique » (J. B. Besnier, 2012, p.13).

Doter l'humanité de grandes capacités à travers les moyens techniques et l'utilisation de la science et de la technique, telle est l'ambition de la Singularité technologique. Selon N. Le Dévédec (2013, p.275) « ces capacités supérieures promises par les

technosciences tiennent à un slogan : devenir plus forts, plus intelligents, plus heureux et vivre indéfiniment ». C'est dans ce contexte que la Singularité technologique veut offrir toutes les évidences : transformer le corps humain en cyborg. C'est l'ère de l'hybridation consécutive à l'évolution imprévisible de la cybernétique, dont le rôle est de « suggérer la possibilité d'hybrider l'humain, l'animal et la machine, de réaliser une intelligence non biologique » (G. Calogero, 1965, p. 11).

La Singularité technologique est un terme générique qui rassemble l'intelligence artificielle avancée (IA) ou l'intelligence super artificielle (ISA), la montée des machines et, finalement la domination et substitution de l'être humain par les mêmes machines. « En futurologie, la singularité est un concept selon lequel, à partir d'un point hypothétique de son évolution technologique, la civilisation humaine connaîtra une croissance technologique exponentielle, d'un ordre supérieur, qui, pour beaucoup, se nommerait intelligence artificielle » (B. J. Couturier, 2016, p. 59). Pour Couturier, la Singularité induira de grands changements que l'individu ne peut ni appréhender ni prédire de manière fiable. Elle pourrait détruire en effet, le corps humain, « le risque pourrait en être la perte du pouvoir humain sur son destin » (B. J. Couturier, 2016, p. 59). Les nouvelles technologies vont engendrer le déclin de l'espèce humaine, à commencer par le corps de l'être humain. Cette quatrième révolution induite par les mouvements trans/posthumanistes avec la Singularité donne à croire que l'homme n'a plus rien à offrir naturellement.

> Au-delà de la dimension matérielle qu'elle comporte et assure, l'Intelligence Artificielle (IA) se constitue en une véritable menace pour l'humanité. Désormais, l'on assiste à la désacralisation de la vie par la mécanisation de la pensée et la manipulation biotechnologique _ du corps. Toute chose qui témoigne de la crise de l'humain, crise des valeurs (N. Ouattara et A. Coulibaly, 2023, p. 91).

Face aux nouveaux défis moraux et environnementaux engendrés par le développement plausible de robots très miniaturisés comme les nanorobots, des précautions philosophiques et éthiques s'avèrent nécessaires.

La responsabilité humaine en cette ère du numérique, notamment de la Singularité, est de conjuguer nos efforts pour permettre à l'humanité de se perpétuer après nous. Ainsi des valeurs

éthiques doivent être mobilisées afin de préserver la dignité humaine. Il est donc crucial, à cette période technoscientifique, de « reprendre le message humaniste, le développer, l'affiner, pour l'amener à réaliser les fins qui sont en lui : c'est-à-dire l'instauration d'une morale à hauteur d'homme » (E. Levinas, 1972, p. 2). Pour Levinas, il est important de préserver l'humain en l'homme par l'éthique de la vigilance. Devant la détresse de la Singularité, cette éthique qui en appelle à la vigilance s'impose comme essentielle dans le cadre de la promotion et de la préservation de l'humain (N. Ouattara et A. Coulibaly, 2023, p. 98).

Dès lors, se pose le problème suivant : La Singularité doit-elle être préjudiciable à l'existence corporelle de l'humain ? La résolution de cette question passe par les questions secondaires suivantes : Comment peut-elle [la Singularité] entrainer l'émergence du corps humain version 3.0 ? N'est-elle pas à la base du déclin de l'humanité naturelle qui se dessine ? Quelle est alors la responsabilité de l'être humain en cette ère numérique ? Cette problématique laisse entrevoir l'objectif principal du texte qui est de comprendre le rapport de la Singularité technologique au corps en vue de proposer des paradigmes pour la perpétuation de l'humain. Les méthodes ontologique, prospective et critique permettront de cerner ce paradigme nouveau, de déterminer les différentes motivations et proposer des solutions éthiques pour pallier les dangers liés aux NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatiques et Sciences Cognitives).

1. La Singularité technologique, signe d'émergence du corps 2.0

La Singularité technologique va au-delà de la simple Intelligence Artificielle. On la nomme l'Intelligence Super Artificielle (ISA) compte tenu de sa rapidité et de son influence considérable dans tous les domaines de la vie humaine, notamment le corps et le cerveau. B. J. Couturier montre que, « la théorie de la Singularité se fonde principalement sur la définition futuriste. Elle émet l'hypothèse que l'évolution exponentielle de la technologie informatique atteindra bientôt un point au-delà duquel il ne nous sera plus possible de l'appréhender » (2016, p. 60). Elle intègre, aujourd'hui, toutes les couches de l'existence humaine (sociales, économiques, biosphériques, humaines, etc.) pour devenir un élément catalyseur et révolutionnaire du corps et du cerveau humain. En effet, la Singularité technologique s'enracine dans le transhumanisme, afin d'améliorer l'être humain. Sous son aspect posthumaniste, elle sert à augmenter

techniquement les capacités corporelles et mentales. Dans les années à venir, nous aurons tellement de nanorobots dans notre système sanguin que cela nous permettra d'être en bonne santé et d'augmenter nos capacités cognitives.

Ainsi, la volonté d'augmenter techniquement sa condition, ses performances, ses capacités serait la marque distinctive de l'espèce humaine. Cette aspiration immémoriale à la perfectibilité technique tient pour la Singularité à la nature imparfaite de l'homme. Dès lors, on assiste à des changements technologiques majeurs avec des avancées technologiques radicales ainsi qu'une Singularité technologique qui changera complètement la nature humaine. C'est pourquoi B. J. Couturier estime que, « …la cause la plus probable d'une Singularité sera la création d'une forme d'intelligence supérieure à l'être et désignera le moment où l'esprit humain sera dépassé par l'intelligence artificielle » (2016, p. 60). Nous vivrons toujours dans un monde humain mais ce sont nos capacités biologiques qui auront volé en éclat. Cela signifie que ce n'est pas la société en tant cadre de vie qui est l'enjeu de la Singularité technologique mais la dimension corporelle et cognitive. En tout état de cause, il y aura un potentiel considérable pour favoriser l'amélioration de l'être humain grâce aux nanotechnologies convergentes et technologies émergentes. Elles peuvent résoudre des problèmes mondiaux, à savoir le changement climatique, la pauvreté, la maladie, etc.

> Même si les nouvelles technologies pourront être utilisés à l'excès (...) elles promettent plutôt de perfectionner les technologies pour vaincre le cancer et les autres maladies mortelles, de créer une richesse suffisante pour anéantir la pauvreté, de nettoyer l'environnement des effets de la première révolution industrielle (un objectif exprimé par Mckibben), et de résoudre de nombreux problèmes de l'humanité (R. Kurzweil, 2007, p. 439).

De plus, Kurzweil prévoit que les nanorobots produits grâce à l'essor de ces nanotechnologies convergentes seront injectés dans le sang pour maintenir le corps humain en bonne santé et prolonger la durée de vie humaine. Ils seront aussi capables de détruire les agents pathogènes, de corriger les erreurs de notre ADN et d'accomplir plusieurs tâches afin d'améliorer le bien-être physique du corps (R. Kurzweil, 2007, p. 322). En d'autres termes, renforcer nos organes naturels par des puces électroniques afin d'avoir une longue vie sans

maladie, améliorer la peau dans le but de doter l'être humain d'une meilleure protection contre les risques écologiques, remplacer des muscles endommagés par des implants ou des prothèses, guérir les personnes souffrantes de sérieux problèmes de santé et handicaps sont parmi des bénéfices de la Singularité. Toute la finalité de la Singularité réside dans cette phraséologie baconienne,

> Prolonger la vie, Rendre, à quelque degré, la jeunesse. Retarder le vieillissement. Guérir des maladies réputées incurables. Amoindrir la douleur. Augmenter la force et l'activité. Augmenter la capacité à supporter la torture et la douleur. Augmenter et élever le cérébral. Métamorphose d'un corps dans un autre. Fabriquer de nouvelles espèces. Transplanter une espèce dans une autre. Rendre les esprits joyeux et les mettre dans une bonne disposition. Puissance de l'imagination sur le corps ou sur le corps d'un autre (F. Bacon, 1995, p. 133).

En réalité, les bienfaits de la Singularité sont nécessaires pour notre humanité actuelle. Dans un futur proche, grâce à elle, nous bénéficierons de nombreux avantages car les nanorobots qui entreront dans nos organes nous rendrons plus forts et plus heureux. R. Kurzweil donne un exemple bien clair :

> Notre corps version 1.0 ne le fait que de manières très limitées, par exemple, quelques minutes d'oxygène dans notre sang et quelques jours d'énergie calorique sous forme de glycogène et d'autres réserves. La version 2.0 fournira des réserves bien plus importantes, ce qui nous permettra de nous séparer des ressources métaboliques pendant de longues périodes (2007, p. 327).

Pour Kurzweil, avec le temps, nous n'aurons plus besoin de certains de nos organes, non seulement parce qu'ils produisent assez d'éléments chimiques, d'hormones et d'enzymes mais aussi leur présence dans le sang créent d'énormes problèmes comme la tension élevée, l'insuffisance rénale, etc. Or, avec la Singularité technologique, nous pourrons créer une grande majorité de substances biochimiques utilitaires. Cela serait possible, bien évidement avec le corps humain version 2.0 dont les nanorobots se chargeront de fournir toutes les substances. En d'autres termes, grâce aux révolutions des technosciences liées à la génétique, aux nanotechnologies et à la robotique, nous pourrions passer du corps humain version 1.0 en version 2.0 plus robuste, durable et développée.

Les adeptes de la Singularité veulent en finir avec tout ce qui est naturel en l'homme. Ils pensent très prochainement à l'élimination du cœur humain parce qu'il présente beaucoup de problèmes tels les difficultés cardio-vasculaires, l'hypertension artérielle... Le cœur humain serait à la base d'échecs qui met en péril ou en danger la vie humaine. Aujourd'hui, le constat est visible dans certains pays du monde, les cœurs artificiels ont commencé à être des remplaçants envisageables. Pourquoi les singularitariens radicaux demandent de s'en débarrasser totalement. Le Leader de la Singularité, R. Kurzweil nous en parle en ces termes :

> Parmi les inventions de Freitas on trouve des cellules sanguines nanorobotiques qui ont leur propre mobilité. Si le sang circule de manière autonome, les problèmes techniques dus à la pression extrême nécessaire à un système de pompage central seront éliminés. En perfectionnant les moyens de transférer les nanorobots dans le sang et de les retirer, nous pourrons un jour être capables de les remplacer sans interruption (2007, p. 329).

Après une telle bonne proposition d'élimination du cœur, Kurzweil propose que le prochain organe soit les poumons. Il estime que nous pouvons les supprimer en utilisant des nanorobots pour fournir de l'oxygène et éliminer les dioxydes de carbone. Le développement de la Singularité participe activement à l'augmentation du corps humain en version 2.0. En futurologie, d'ici les années 2030, les humains seront plus non-biologiques que biologiques. Dans les années 2040, l'Intelligence Artificielle (non biologique) deviendra plus performante que l'intelligence biologique. C'est alors que la Singularité nous donne à envisager comme Kurzweil, le corps humain 3.0, comme le changement le plus radical dans le processus de l'amélioration humaine avec les nanotechnologies. Avec elle, le corps humain atteindra le point Oméga de son évolution. C'est un état dans lequel « l'intelligence humaine deviendrait une super-intelligence » (B. J. Couturier, 2016, p. 111). Cette transition de la version 2.0 à la version 3.0 se fera progressivement comme ce fut le cas pour la transition de la version 1.0 à la version 2.0. Dans cet ordre d'idées, Kurzweil affirme :

> l'un des attributs que j'envisage pour la version 3.0 est la capacité de changer notre corps. Nous pourrons le faire très facilement dans des environnements de réalité virtuelle, mais nous acquerrons la capacité de le faire dans la réalité réelle. Nous pourrons incorporer la fabrication à base de MNT

> (nanotechnologie moléculaire) à l'intérieur de notre corps, nous aurons donc la capacité de rapidement transformer notre manifestation physique à volonté (2007, p. 333).

Après l'homme version 2.0, il nous faut penser à l'homme 3.0 avec un corps équipé d'ordinateurs invisibles qui capteront des signaux venant d'environnements virtuels comme venant du monde des corps physiques. Car le corps humain est moins sollicité. Son fonctionnement, désormais inadapté, serait contre-productif, et donc source de problèmes de santé publique tels le diabète et l'obésité. L'un après l'autre, du cœur humain au pancréas, de la thyroïde à l'œsophage, du cerveau au squelette, de la peau aux organes génitaux, tous ces organes vitaux humains examinés à la lumière transhumaniste démontrent leur profonde désuétude dans un monde technoscientifique. La création d'un corps artificiel, entièrement revu et corrigé par les nouvelles technologies, relève de l'inévitabilité. Avec la Singularité technologie, la perfectibilité humaine ne relèverait pas d'une création socio-historique mais, au contraire, serait le fruit d'un processus d'adaptation technico-biologique. Le but est de se perfectionner afin de pallier sa biologie déficiente. S'il est vrai que la Singularité donnera un vrai sens à la vie en préparant une vie éternelle dès aujourd'hui, il n'en demeure pas moins que l'accélération de la technologie vers la réalisation de la GNR (la Génétique, la Nanotechnologie et la Robotique) peut engendrer des complexités ainsi que des risques existentiels.

2. L'Intelligence Super Artificielle (ISA) : vers un déclin de l'espèce humaine ?

De nombreux dangers accompagnent le développement de l'Intelligence Super Artificielle (IAS). Le fait que la Singularité technologique est plus rapide et plus puissante que les entités biologiques laisse présager des risques existentiels. Autrement, il y a des dangers possibles des nanotechnologies par la perte de contrôle de l'autoréplication des nanorobots. La singularité constitue une réelle menace pour la vie humaine. S. Hawking (en décembre 2014) affirme que « l'intelligence artificielle pourrait conduire à l'extinction de la race humaine ». Déjà en Mai 2014, il lançait un cri d'alarme dans une tribune publiée par le journal *The Independent* où il mettait en garde la race humaine contre les conséquences irréversibles de l'intelligence artificielle. « D'après lui, [explique J.G. Ganascia] les technologies se développent à un tel rythme qu'elles deviendront vite incontrôlables au

point de mettre l'humanité en péril » (2017, p. 9). Besnier, de son côté, voit la perte du corps biologique comme une conséquence négative qui découle des nouvelles technologies. Le Singularité, selon lui, conduit l'humanité dans un creux de la fente abyssale, voire dans un labyrinthe. Elle développe une philosophie de haine contre le corps. Elle ôtera la possibilité à l'individu de vivre une existence paisible et harmonieuse. Ce faisant, elle est déshumanisante car elle provoque la désertion « des repères intellectuels et moraux, le consentement progressif à une condition proprement inhumaine » (J. M. Besnier, 2012, p. 12). Pour Besnier, la Singularité technologique veut créer une condition inhumaine tout en se débarrassant des impératifs de la réalité biologique. Les aptitudes naturelles étant congédiées par cette technologie, il s'ensuit une aliénation et une perte de sens des individus. Affranchir l'homme de ses limites naturelles, en évacuant la dimension corporelle tel est le rêve poursuivit par les singularitariens. Ce qui n'est pas sans conséquence désastreuse sur la vie humaine. B. B. Cyrille pense qu' « on pourrait assister à l'éclatement de l'espèce humaine actuelle » (2004, p. 260). Vouloir transformer l'homme en un cyborg ou un clone constitue une transgression à l'ordre divin et naturel des choses. Parce que « l'humanisme, à savoir l'épanouissement de l'humain, cède le pas au posthumanisme technologique. Le doute est supplanté par des remèdes de bonne femme. La liberté abdique. Le futur se dissipe » (J. G. Ganascia, 2017, p. 126). Car, le processus de l'incorporation des NBIC[1] vers le cyborg immortel relève de l'homme lui-même qui peut être considéré comme le rejet de la nature humaine.

De nos jours, l'imaginaire du posthumain consacre la désacralisation de la dignité humaine, « le fantasme de l'homme remodelé, puis intégralement autofabriqué fait plus que jamais partie de l'imaginaire aujourd'hui » (J. M. Besnier, 2012, p. 68). Selon Besnier, la tradition phénoménologique compare le corps humain à une œuvre d'art, ce qui ouvre fondamentalement la voie à une nouvelle aliénation, à savoir que l'esprit sans le corps n'est plus l'esprit. C'est dans cette perspective qu'il voit dans la perte du corps humain biologique une grave conséquence. En réalité, la Singularité s'apparente à « une véritable crise de l'imagination, qui est en fait une

[1]Acronyme désignant les avancées technoscientifiques que sont les Nanotechnologies, les Biotechnologies, l'Intelligence artificielle et la science du Cerveau (NBIC).

crise d'identité » (S. Diakité, 1985, p. 100). Ces changements que nous subissons actuellement, ne sont pas seulement de l'ordre du gadget commercial, mais ils sont aussi dans notre corps et notre cerveau. C'est le début d'une nouvelle ère de transformation-manipulation biomédicale du corps et du cerveau, « le scandale du posthumanisme survient lorsque s'impose l'idée que la transformation du corps, autorisée par la puissance biotechnique, risque de transformer l'esprit dans des proportions que l'éducation seule n'a jamais pu imaginer, et ce, de manière irréversible » (J. M. Besnier, 2012, p. 58).

La prochaine amélioration qui vise en effet, une création non humaine, non biologique avec une intelligente supérieure et plus forte que l'homme actuel, sera inéluctablement contre la nature humaine. Ainsi nous serions en phase terminale de toute initiative proprement humaine. Dans cet élan, Besnier affirme que, « les hommes, lorsqu'ils consentent à se laisser mécaniser, s'exposent vraisemblablement à jouer contre eux-mêmes » (2012, p. 80). Cela s'explique par le fait que l'aspect naturel de l'homme avec toutes ses capacités et toutes ses limites est un critère essentiel intouchable et qui ne devrait pas être modifié techniquement. A force de transgresser la nature humaine, l'être humain finit par devenir ou se transformer un cyborg, « les hommes normaux de demain, pourraient bien devenir des êtres artificiels, aux sensations créées de l'extérieur » (J. M. Besnier, 2012, p. 80). Nous sommes en face du déclin de l'espèce humaine. L'homme, est en train de vivre ces dernières heures, dans sa peau naturelle. Cela dénote de son attitude à transgresser la nature. L'homme moderne transgresse tout, causant ainsi son aliénation et sa destruction par les technosciences. Or, là où on parle de transgression, sinon de profanation, le sacré et les valeurs authentiquement humaines sont en dispersion. Et c'est ce à quoi la Singularité tente de nous livrer spectaculairement. S'interrogeant sur un monde dominé par la transgression de tous genres, M. Foucault montre qu' « une profanation dans un monde qui ne reconnaît plus de sens positif au sacré, n'est-ce pas à peu près cela qu'on pourrait appeler la transgression ? » (2001, p. 262). Devant la fascinante technologique exercée par la Singularité, Foucault reconnaît que la transgression est devenue l'expérience dominante dans notre société, voire de notre culture.

Nous vivons dans une société vouée à l'illimité technologique où nous assistons à la disparition des valeurs dites humaines. C'est ce

que précise A. Koyré, lorsqu'il affirme que, « l'homme, ainsi qu'on le dit parfois, a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut être, a perdu le monde même qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales, mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée » (2003, p. 11). Pour lui, l'homme vit, désormais dans une société caractérisée par une instabilité sans précédent, engendrée par les menaces technoscientifiques mettant en doute la place de l'homme dans le système des planètes. Ces transformations dont fait mention Koyré assaillent et détruisent les fonctions naturelles de l'humain, voire ses structures mentales et corporelles. J. M. Besnier et L. Alexandre s'inquiètent et s'interrogent, « une révolution technologique est en cours : celle de la convergence des nanotechnologies, des biotechnologies et de l'intelligence artificielle. Elle rend envisageable d'améliorer les performances du corps et du cerveau. La technologie peut créer un homme augmenté, et le pourra de plus en plus. Mais doit-elle ? » (2016, p. 9).

Le corps et le cerveau humains sont les enjeux de cette quête effrénée de la Singularité technologique. Elle veut en finir avec ce qui fait le proprement l'humain, à savoir corps et cerveau. C'est en ce sens que O. Dyens pose une telle interrogation qui apparaît essentielle, « n'est-ce pas, en quelque sorte, ce que nous ressentons tous, aujourd'hui, pris dans le tourbillon des technologies et des médias, pris dans le cycle de l'accroissement technologique où l'archivage est si facile, si accessible que nous nous déchargeons de toute activité mémorielle ? » (2008, p. 206). C'est une question qui interpelle sur le fait que nous pourrions nous complaire à céder le pouvoir à ces machines qui nous dépossèdent de notre mémoire et « de notre identité » (J. M. Besnier, 2012, p. 143). Cela démontre clairement que la servitude technologique est un réel danger pour l'humanité actuelle. Nous assistons à une atrophie de la pensée humaine au détriment des machines intelligentes : « c'est à l'heure où nous disposons des technologies de mémorisation les plus performantes que nous découvrons la fragilité de la mémoire humaine » ((J. M. Besnier, 2012, p. 144). Au fur et à mesure que nous nous perfectionnons par la Singularité technologique, on assiste, à contrario, à une régression morale, psychologique, sociale et une déshumanisation de l'homme, sinon de la vie et de la nature humaine. La dignité humaine est en déclin par dépassement complet de l'homme dû aux nouvelles technologies. L'homme n'est plus à la hauteur de sa dignité car

l'évolution de la cybernétique apparaît comme un mal dans les limites biologiques de l'homme. « L'esprit cybernétique [expliquait A. David] semble pousser à la destruction de l'homme » (Cité par J. M. Besnier, 2012, p. 136). Avec la Singularité, nous savons combien la menace, qui pèse sur l'être humain par la disparition des valeurs humanistes. La mainmise de l'informatique sur notre quotidien et sur notre société a engendré des conséquences inimaginables, d'où la congédiation du corps et du cerveau humains. Dès lors, nous assistons à une dissolution des identités avec la démission des hommes devant la puissance des artefacts. Nous errons comme si nous étions dans la planète des singes évoquée par Pierre Boulle où les singes règnent en maîtres, jouant le rôle des humains, et les hommes dépourvus de toute action éducative et morale. Il perd ainsi tous ses repères dits moraux et humains pour devenir un simple robot téléguidé. C'est la fin du règne humain, voire la fin de l'apanage de la conscience humaine provoquée par la singularité technologique.

3. La responsabilité éthique de l'homme à l'ère de l'Intelligence Super Artificielle (ISA)

Selon N. M. Kouassi (2016, p. 71), « la préservation de l'humain des risques biotechnologies est ce qu'il y a d'essentiellement éthique ». Pour lui, l'être humain est valeur et dignité. Sa vie ainsi que son corps mérite être préservée de toutes altérations biotechnologiques. En effet, la plasticité humaine au cœur de l'innovation technoscientifique contemporaine est un fait dont la régression paraît difficile à concevoir. C'est pourquoi, il est nécessaire de s'imposer une véritable rigueur méthodologique et conceptuelle pour réguler la Singularité technologique. Dans ce contexte, l'éthique doit nous permettre non seulement de prendre de bonnes décisions mais aussi d'accompagner les technologies de l'Intelligence Artificielle. Ces nouvelles technologies ne sont ni bonnes ni mauvaises, tout dépend de l'usage qu'on en fait. Autrement, nous devons nous approprier la responsabilité éthique dans l'utilisation desdites technologies.

> Toutes les technologies étant neutres par essence, c'est ce que nous en faisons qui les rend néfastes. Elles ont permis à l'homme de faire de grands bonds dans l'histoire, cependant toutes les fois où elles n 'ont pas été soumises à une conscience, à une éthique solide et humaine, elles ont été des outils destructeurs très puissants (B. J. Couturier, 2016, p. 161).

Il est de plus en plus reluisant, aujourd'hui, de voir les ingénieurs et techniciens réclamer l'aspect l'éthique dans leur invention ou activité. En ce sens, Besnier prétend qu'il faut essayer de trouver une sorte de conciliation entre les hommes aujourd'hui et les cyborgs de demain. Ainsi, il affirme « il s'agissait d'affronter la question la question à savoir comment nous pourrions vivre au sein d'une humanité élargie, telle qu'elle inclurait les animaux et les robots » (J. M. Besnier, 2012, p. 205). Ceci est réalisable grâce à l'application d'une éthique pratique dans un cadre non moraliste qui pourrait réussir à découvrir une solution afin que les hommes et les machines intelligentes puissent vivre ensemble.

À travers son humanisme modéré, Besnier tente d'expliquer que, « la technique rime opportunément avec l'éthique qui, elle, cherche le meilleur et vise avant tout à obtenir des hommes qu'ils s'évertuent à préserver entre eux l'équilibre et l'harmonie » (2012, p. 27). Nous vivons à l'ère d'une révolution rapide qui invite à repenser des technologies afin de répondre aux défis que pose la Singularité technologique. C'est en ce sens que notre responsabilité n'est donc pas de blâmer ou de freiner la Singularité mais de l'accompagner afin qu'elle participe à l'épanouissement de l'homme. La réflexion bioéthique,

> (…) en ses objectifs comme en ses principes, elle ne vise pas l'arrêt, la limitation dogmatique ou la mise sous tutelle du progrès. Il s'agit, essentiellement, d'apporter une dimension, un visage plus humanisant, plus éthique aux pratiques et aux recherches médicales susceptibles de porter atteinte à la vie, à la dignité et aux libertés fondamentales des humains. Aussi, s'étend-il à la protection des êtres non-humains dans le but de préserver l'équilibre éco-systémique et la solidarité anthropobiocosmique (N. M. Kouassi, 2016, p. 59-60).

Il ne s'agit pas donc de savoir si nous sommes pour ou contre la transformation ou l'augmentation du corps et du cerveau humains mais d'œuvrer à la préservation et à la protection de la vie et de la dignité humaine. En ce sens, la mise en place d'une cosmopolitique est essentielle, car elle a pour « vocation d'orienter l'action et la pensée dans le sens d'une convergence entre l'humain et le non-humain » (J. M. Besnier, 2012, p. 30). Cette cosmopolitique transcende la politique ancienne issue d'Aristote et de Kant_ une

politique qui prenait uniquement en compte « l'intersubjectivité humaine » (2012, p. 30), elle embrasse tous les domaines aujourd'hui, pour devenir un élément régulateur, notamment de l'Intelligence Super Artificielle (ISA). La cosmopolitique doit nous servir de repères, afin de reconnaître non seulement le rôle joué par la Singularité technologique dans notre quotidien, mais aussi de savoir qu'elle renferme des risques, qui méritent d'être traités minutieusement pour le bien-être de l'humanité.

Elle engage la responsabilité de l'homme dans un monde enrôlé par les technologies de convergence. Notre responsabilité, aujourd'hui, est de promouvoir des valeurs proprement humaines et sociales en vue d'une société équilibrée et équitable. Notre capacité d'assurer la pérennité de l'espèce humaine contre risques des techniques modernes, est indispensable. Le philosophe du visage affirme « Derrière la responsabilité reconnue à tous pour tous, surgit le fait que je suis encore responsable de cette responsabilité, dans la société de la Thora ! C'est un idéal, mais un idéal que suppose l'humanité de l'humain » (E. Levinas, 1982, p. 106). Le plus important c'est la promotion de l'humain et sa dignité. L'homme est le seul responsable de ses inventions technologiques devant faire son possible pour entretenir de bons rapports avec elles. Une nécessaire subjectivation voit le jour en s'ouvrant à l'Autre pour promouvoir l'intersubjectivité qui « se définit comme constitutive de la subjectivité en tant que celle-ci recourt au langage pour s'exprimer, formant par là même l'hypothèse qu'elle sera entendue par d'autres subjectivités » (J. Habermas, 2002, p. 23). La relation de l'homme aux autres êtres doit être régie par une bonne régulation éthique. La redéfinition des techniques modernes s'impose. « Les techniques et leur figure rationalisée, les technologies, sont des expressions de l'activité vitale de l'homme (…) Les techniques sont les moyens dont use l'homme pour tisser constamment de nouvelles relations avec ses semblables et pour redéfinir perpétuellement son identité » (B. B. Cyrille, 2004, p. 258- 259). Pour Cyrille, nous pouvons rationaliser les nouvelles technologies.

La mise en œuvre d'une éducation éthique pour un monde meilleur et harmonieux est essentielle. Il est donc important d'informer et d'éduquer les techniciens afin de garantir une décision qui soit la plus éclairée possible. Il faut, « un programme éducatif promouvant un usage responsable et éclairé des technologies d'amélioration, d'augmentation, en particulier des médicaments

psychotropes destinés à accroître les performances intellectuelles, physiques et émotionnelles » (H. Greeley cité par N. Le Dévédec, p. 302). La valeur éducative de la santé et de la sécurité des personnes demeure fondamentale dans une société en plein mutation technologique. C'est dans cette logique que, la prospective bioéthique se veut incontournable dans l'anticipation des actions humaines pour la pérennisation et la sauvegarde des valeurs humaines. La bioéthique, devient « l'expression de la responsabilité vis-à-vis de l'humanité future et lointaine qui est confiée à notre garde et la recherche de formes de respect dues à la personne » (J. Russ, 1995, p. 99). Pour Russ, nous devons poser des actes responsables pour permettre à l'humanité de se perpétuer. Dans cette optique, la contribution de la philosophie est indispensable, surtout dans un monde déconcerté : « la philosophie et la sociologie en tant que des disciplines critiques s'avèrent utiles dans l'adaptation des technologies occidentales aux réalités socioculturelles du tiers-monde » (S. Diakité, 1985, p.101). Ces disciplines réflexives et axiologiques doivent accompagner éthiquement ces technologies liées à la Singularité.

Face à l'avancée de la Singularité technologique, il est de la responsabilité humaine de mobiliser ses ressources en vue de la préservation la vie et la dignité humaine. « L'homme contemporain doit œuvrer à la préservation de la vie et de la dignité en vue de leur pérennisation » (F. Dosso et N. Ouattara, 2024, p. 178). Couturier renchérit, « nos valeurs ancestrales, celles en particulier héritées du Siècle des lumières, sont toujours en vigueur et exigent la non-instrumentalisation de l'homme, imposant comme principe majeur la dignité humaine » (2016, pp. 159-160). Dans un monde en quête de repères nouveaux, nous devons pérenniser les valeurs authentiquement humaines : « le respect de la vie (et la dignité humaine) : la vie est à la fois quantité et qualité. Elle a de la valeur et elle est en soi-même valeur » (N. M. Kouassi, 2016, pp. 63-64). Selon lui, le respect de la vie est synonyme de son prolongement dans les limites de l'éthiquement acceptable mais aussi de la soustraire de toutes les douleurs déshumanisantes. Avec des risques potentiels liés aux nouvelles technologies, qui pourraient être néfastes à la dignité, il est crucial d'être prudent afin de prendre de mesures précautionnelles contre cette mécanisation de l'être humain. Dans cette perspective, le dernier avis (122) du Comité consultatif national d'éthique (CCNE) français nous instruit, en ces termes : « une veille éthique est indispensable puisque nous ignorons à moyen et long terme tant au

niveau individuel que social les effets du développement des nanotechnologies »[1]. La mise en exergue d'une éthique pratique s'avère nécessaire pour notre société actuelle. Elle est une discipline importante dans l'adaptation des techniques modernes aux réalités existentielles. A ce propos, M. F. Magnan écrit, « l'éthique devient alors une façon d'accompagner le progrès technique et de le légitimer » (2004, p. 43). Elle est un réel vecteur d'accompagnement des technologies de convergence. Ces techniques ne peuvent plus être considérées comme de simples objets techniques_ elles s'inscrivent dans des systèmes sociotechniques qu'elles modifient. Cela implique que le singularitarien ou le technicien prenne en compte cette insertion du cyborg (ISA) y compris les questions éthiques, juridiques, sociales et environnementales dans le processus de conception de ses fonctionnalités, de sa fiabilité et de ses performances.

Vu la montée de la Singularité, qui, s'apparente à une menace à la liberté de l'espèce humaine, nous devons mobiliser des ressources nécessaires pour sauvegarder l'humain et sa dignité. Autrement dit, dans « le processus de l'accompagnement du progrès de la technologie, l'autonomie doit se déployer entre l'autonomie d'action, de pensée et la volonté de préserver la dignité humaine » (F. Dosso et N. Ouattara, 2024, p. 177). La volonté d'une réflexion globale pour préserver la génération présente et celle à venir doit animer la communauté humaine. L'homme est une valeur inestimable, il ne doit pas être manipulé et dépasser techniquement. Pour C. Pelluchon, dans une perspective kantienne, « l'homme ne peut être traité par l'homme (ni par un autre ni par lui-même) comme un simple moyen, mais toujours comme une fin » (2009, p. 145). Ce faisant, il doit être traité comme un collaborateur de la recherche scientifique et non comme un cobaye. L'être humain est loin d'être un moyen, un avoir (objet exploitable) mais comme une fin. C'est pourquoi nous estimons que « la haine du corps doit être repensée dans l'optique de contribuer à la perpétuation de l'humanité » (F. Dosso et N. Ouattara, 2024, p. 178). Le corps fait partie des attributs essentiels de l'homme. Le développement de la singularité doit « se rendre à l'évidence que le corps humain est sacré, ne doit, en aucun cas, être objet de manipulation, de marchandisation. Rehausser techniquement le corps et la vie humaine, c'est le désacraliser et le dénaturer » (F. Dosso et N. Ouattara, 2024, p. 178). Pour eux, dimension corporelle et cognitive

[1] Comité consultatif national d'éthique (CCNE) du 12 décembre 2013 (avis 122).

participe à la sacralité de l'humain. La thèse, selon laquelle, il faut se débarrasser du corps pour faire entrer l'homme dans l'immortalité doit être révoquée voire convoquée. Il faut éviter d'ôter ce qui est naturel en l'être humain puisqu'il est valeur et dignité. Dans cette perspective, les bioéthiciens soutiennent que « les technologies d'augmentation doivent faire l'objet d'un contrôle sécuritaire et sanitaire strict » (, N. Le Dévédec 2013, p. 303). Au nom de la dimension symbolique du corps comme valeur liée à toute la communauté d'êtres humains et du principe de perfectibilité de l'être humain, nous devons œuvrer à sa préservation.

La Singularité doit éviter de dénaturer le corps humain, qui, dans une logique chrétienne, demeure le temple de Dieu. L'homme est l'homme parce qu'il vit dans un corps et sa préservation dénote qu'il est sacré. « Le christianisme défend une nature humaine sacrée et le corps serait le temple de Dieu » (N. Ouattara, 2022, p. 255). Selon Ouattara, l'éthique chrétienne est un moyen primordial pour libérer l'humanité des avatars de la Singularité. Puisqu'elle développe une approche conservatrice de l'homme. Celui-ci est un don de Dieu. C'est pourquoi il l'a aimé._L'amour doit être le fondement de la pratique technoscientifique. « La question de Dieu renvoie à la vie humaine par les normes morales et éthiques. Elle entend donner à l'humain toute sa splendeur, toute sa valeur » (F. Dosso et N. Ouattara, 2024, p. 178). Face aux progrès technoscientifiques, nous devons rehausser l'image de l'homme pour le ramener à son plein accomplissement. Tout comme Dieu, la Singularité technologique, cette Intelligence Super Artificielle (ISA) doit être synonyme de donation de vie et de valeur. Cette quatrième révolution industrielle demande l'engagement sérieux de chacun pour éviter le péril qui guette l'humanité.

Conclusion

Pourquoi une réflexion sur la Singularité technologique en ce XXI^{e} siècle ? Parce que l'avenir du corps humain est en jeu et est en soi un enjeu pour les nouvelles technologies. Parce qu'il n'y a pas eu de siècle où la transformation du corps a atteint un niveau inquiétant comme celui de notre époque. La Singularité veut transformer le corps humain en cyborg, doté d'une intelligence super artificielle. Elle estime que, le corps serait la source de nombreux problèmes dans la vie de l'homme donc il faut s'en débarrasser inéluctablement. Dans un

futur très proche, « l'humanité sera condamnée, pour survivre, à s'hybrider à la technologie pour parvenir à une sorte de « métensomatose », à savoir à un « passage » (méta-) d'un « corps » (soma), en l'occurrence notre « gangue » biologique, « dans » (en-) un autre, l'ordinateur » (J. G. Ganascia, 2017, p. 13). La Singularité nous engage dans une autre forme d'humanité qu'on appelle la posthumanité. Celle-ci se « présentera comme une humanité supérieure parce que dotée de pouvoirs nouveaux qui l'autoriseront à aller au-delà de ses limitations actuelles » (J. G. Ganascia, 2017, p. 14) Ainsi l'homme pourra survivre en devenant un cyber-organisme, c'est-à-dire un mixte de technologie et de biologie. Le recours à des matériaux issus des NBIC, brise les frontières entre l'être humain et la machine :

> […] tant que l'on croit encore en l'avenir de l'homme, on s'inquiète à juste titre des modifications que les sciences et les techniques pourraient lui faire subir. Dès lors qu'on n'y croit plus, au point même de désespérer, pourquoi répugnerait-on à imaginer que celles-ci pourraient nous offrir des performances radicalement nouvelles et en phase avec les exigences du futur ? Où en est donc l'homme du XXI^{e} commençant par rapport à cette crainte que sciences et techniques ne nous façonnent un bonheur insoutenable ? (J. M. Besnier, 2012, p. 80).

La question de l'avenir du corps est une réelle problématique, qui nous amène à repenser la Singularité afin de lui donner un visage humain.

La nature humaine, la condition humaine, voire la finitude biologique est sacrée, elle ne doit en aucun cas être transgressée par le développement des technosciences. Dans cet élan, la Singularité pourrait avoir des avantages pour l'humanité actuelle qu'en optant pour la préservation de sa dignité. Le perfectionnement du corps et du cerveau humain est un atout pour l'être humain. Cependant, en évaluant les risques de perdre l'essence humaine par la transformation l'humain en cyborg ou en clone pour dépasser la condition corporelle reste inacceptable. Car, « l'être humain tel qu'il est dans sa condition biologique de finitude ne doit jamais être traité comme un pur objet d'expérimentation vers le posthumain comme finalité » (N. Le Dévédec, 2013, p. 232). L'application de la Singularité technologique qui vise à fabriquer techniquement un homme transformé et manipulé génétiquement, dévalorise fondamentalement la dignité humaine. Il faut préserver la dimension corporelle et cognitive de toutes

manipulations biotechnologiques afin de pérenniser la nature humaine. Elle demeure inhérente à la communauté humaine, elle ne doit ni manipuler ni violer en vue de la préservation de la dignité humaine.

La Singularité doit être mise en corrélation avec les valeurs humaines, notamment le respect et la sacralité de la vie. Dans cette perspective, l'éducation doit donc permettre à l'être humain de garder son étiquette d'homme malgré les prétentions manifestent de l'Intelligence Super Artificielle. La Singularité technologique doit rimer avec l'éthique pour valoriser le corps humain et faire la promotion de la vie humaine.

Références bibliographiques

BESNIER Jean-Michel, 2012, *Demain les posthumains*. *Le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Paris, Fayard, collection « Pluriel ».

BESNIER Jean-Michel et ALEXANDRE Laurent, 2016, *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*, Paris, Dunod.

BEGORRE-BRET Cyrille, 2004, « Bioéthique et posthumanité. F. Fukuyama : la fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique. J. Habermas : L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral. D. Lecourt : Humain, post-humain », *Les Etudes philosophiques*, N°2, p. 253-264.

CALOGERO Guido, 1965, « L'homme, la machine et l'esclave », in *Le robot, de bête et l'homme*, Genève (suisse), Les Éditions la Baconnière.

COULIBALY Adama et OUATTARA N'golo, 2023, *L'humain à l'ère de l'Intelligence Artificielle (IA), Perspectives Philosophiques* n°026, Quatrième trimestre, Université de Bouaké-Côte d'Ivoire, pp. 91- 103.

COUTURIER Béatrice Jousset, 2016, *Le transhumanisme : faut-il avoir peur de l'avenir ?*, Paris, Eyrolles.

DAVID Aurel, 1965, *La cybernétique et l'humain,* Paris, Gallimard, coll. « Idées ».

DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan.

DOSSO Faloukou et OUATTARA N'golo, 2024, *L'humain éthico-communicationnel à l'ère du progrès technologique : entre le visage de l'autre, le naufragé et l'augmenté,* Université d'Abomey-Calavi, 1er semestre (juin), vol.9, N°1. pp. 166-181.

DYENS Ollivier, 2008, *La condition inhumaine. Essai sur l'effroi technologique*, Paris, Flammarion.
FOUCAULT Michel, 2001, « Préface à la transgression », in *Dits et écrits*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « Quarto ».
GANASCIA Jean-Gabriel, 2017, *Le mythe de la Singularité, Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?*, Paris, Éditions du Seuil.
HABERMAS Jürgen, 2002, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* trad.fr C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
KOUASSI N'dri Marcel, 2016, *La pratique du consentement en contexte médico-culturels hostiles*, Abidjan, CRESTE Éditions.
KOYRE Alexandre, 2003, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard.
KURZWEIL Raymond, 2007, *Humanité 2.0 : la bible du changement,* Paris, M21 Éditions.
KURZWEIL Raymond, 2007, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking Adult.
LE DÉVÉDEC Nicolas. 2013, *La société de l'amélioration, la perfectibilité humaine des lumières au transhumanisme*, Thèse de doctorat, Montréal : Université de Montréal.
LEVINAS Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'Autre Homme,* Paris, Fata Morgana.
LEVINAS Emmanuel, 1982, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard.
MAGNAN Muriel Fabre, 2004, « Présentation », in Catherine Labrusse-Riou, *Écrits de bioéthique*, Paris, PUF.
OUATTARA N'golo, 2022, *Les enjeux de l'humanisme à l'ère du posthumanisme chez Jean-Michel Besnier*, Thèse de doctorat. Bouaké : Université Alassane Ouattara.
RUSS Jacqueline, 1995, *La pensée éthique contemporaine*, Paris, P.U.F., Que sais-je, 2e édition.

Pensée et représentation comme matériaux philosophiques de la conceptographie chez Frege

Guisland ANGOUO
guislandangouo@gmail.com
et
Evariste Dupont BOBOTO
evaristedupontb@gmail.com
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

Le présent travail se donne à analyser la critique frégéenne de la représentation et la place que Frege accorde à la pensée dans la recherche logique de la vérité. La conceptographie de Frege inventée en 1879, met en crise l'autorité de la représentation et la puissance du langage ordinaire. Cette critique frégéenne permet de relativiser la vieille conception qui consiste à prendre les pensées pour des représentations et à réduire l'acte de penser au fait psychologique D'où la critique du psychologisme et de ses différentes formes. Frege plaide, au-delà de critique de la représentation, pour l'autonomie absolue de la pensée en soulignant que celle-ci est indépendante de celui qui pense.

Mots-clés

conceptographie, langage, pensée, représentation, vérité.

Abstract

This work is devoted to analyzing the Fregean critique of representation and the place that Frege grants to thought in the logical search for thruth. Frege's conceptography invented in 1897, puts into crisis the autority of representation and the power of ordinary language. This Fregean critique allows to relativize conception which consist in taking thouhts for representation and to reduce the act of thinking to the psychological fact. Hence the critique of psychologism and its different forms. Frege pleads, beyond the critique of representation, for the absolute autonomy of thought by emphasizing that it is independent of the one who thinks.

Keywords

conceptography, language, thought, representation, truth.

Introduction

La philosophie de Frege s'inscrit dans le cadre du tournant linguistique du XXe siècle marquant ainsi un pas décisif dans le progrès de la connaissance scientifique. L'invention de l'idéographie frégéenne peut être considérée non seulement comme un nouveau départ tant en logique qu'en philosophie du langage et en épistémologie, mais aussi une sorte de reconstruction philosophique de la connaissance scientifique. Considéré comme l'un des pères fondateurs de la logique formelle, Frege élabore son système de pensée sous forme d'une *conceptographie* (S. Markus 2007, p. 32) dont les matériaux philosophiques sont la pensée, la représentation, la vérité, le sens, la signification, le concept, la fonction, etc.

Dans cet article, nous allons examiner la question de la pensée et celle de la représentation et chercher à déterminer la densité sémantique que Frege donne à ces termes. Le problème que pose le sujet de notre article et que nous essayons de résoudre est celui de la critique frégéenne de la représentation. Nous voulons dans la présente réflexion partir de cette critique pour aller vers la question de l'autonomie de la pensée. Dès lors, la mise en crise de la représentation n'implique-t-elle pas la critique du langage ordinaire ? Qu'en est-il du psychologisme qui confond souvent pensée et représentation, vérité et réalité ? En suivant la méthode herméneutique, nous structurons notre travail en deux points dont le premier sera consacré à la déconstruction frégéenne de la représentation et le deuxième portera sur l'accès à la pensée pure ou la critique frégéenne du langage ordinaire.

1. La déconstruction frégéenne de la représentation

D'une manière générale, la représentation se définit comme le fait de se dévoiler ou d'apercevoir un objet, une chose au moyen d'une image ou d'un signe particulier. Elle peut aussi s'assimiler à une illustration, une description, une reproduction d'un objet ou d'une chose. Particulièrement, Frege définit la représentation comme « *une image provenant de l'imagination contrairement à une intuition, une représentation n'est pas constituée d'impressions présentes, mais de la trace réanimée d'impressions ou actions passées* » (G. Frege, 1994, p. 154). Pour déterminer le caractère spécifique des représentations, Frege commence par distinguer les lois de la pensée des lois psychologiques. Dans cette perspective, il présente une conception

non psychologique de la philosophie, de la logique et des mathématiques.

Voir la philosophie se rapprocher de la psychologie l'inquiétait car il y voyait un affaiblissement du pouvoir de la pensée. Il procède de ce fait à la critique rigoureuse du psychologisme jusqu'à remettre en cause le point de vue de Husserl notamment dans sa *correspondance* avec Husserl (1987, p. 62-63). Frege met en crise le psychologisme du fait qu'il tend à réduire la pensée à la représentation révélant son étroite parenté avec l'idéalisme quand ce dernier réduit le monde et les choses à la représentation. Dans ses textes, Frege dépouille la psychologie de sa liberté et la qualifie d'audacieuse, lorsque celle-ci prétend inventer les lois de la pensée, de la logique et des mathématiques. Pour lui, la psychologie n'a pas ce droit, car les lois de la pensée sont les plus fondamentales et ne peuvent être réduites aux lois de la psychologie ou de la représentation.

Cette élimination de la psychologie commence par une première distinction entre les lois de « l'être-vrai » et les lois du « tenir-pour-vrai ». Cette critique frégéenne de la représentation se repose sur le fait que le langage ordinaire confond la vérité avec la représentation en prenant les pensées pour les représentations. L'analyse frégéenne des représentations permettra de montrer que la pensée n'est pas de l'ordre des représentations. Les représentations rappellent quelque chose, à savoir les choses extérieures, et celles-ci sont en rapport avec la conscience humaine. Ces choses nous font des impressions que nous conservons en mémoire et qui deviennent ainsi des représentations. Pour assigner la particularité des représentations, Frege montre qu'elles sont intégralement subjectives comme en témoigne Ramatoulaye Diagne (2004, p. 42). Les représentations sont par essence relatives à un porteur et c'est précisément ce qui les rend incomparables. Si la vérité était une propriété des représentations, alors elle serait renfermée dans la conscience de chacun. Frege pose une condition lorsqu'il interroge le contenu de nos consciences en ces termes :

> Si une pensée a besoin d'un porteur au contenu de conscience duquel elle appartient ; alors elle est pensée de ce seul porteur, et il n'y a pas de science qui soit commune à beaucoup, à laquelle beaucoup puissent travailler ; mais j'ai peut-être ma conscience, à savoir un tout de pensées dont je suis porteur, tandis qu'un autre a sa science. Chacun de nous s'occupe des contenus de sa conscience. Si quelqu'un tient les pensées pour des représentations,

> alors ce qui reconnait par là pour vrai est, selon sa propre opinion, contenu de sa conscience et ne regarde, à proprement parler pas autrui. (G. Frege, 1987, p. 108).

Faire de la pensée une représentation ou un ensemble de représentations revient à la dépouiller et à la priver de toute valeur de vérité. La vérité n'a aucun sens chez Frege si elle est le produit intérieur d'une seule conscience. Faire de la pensée une représentation, c'est en fait se condamner à ne plus pouvoir communiquer avec les autres, puisque nous ne saurions même pas si nous utilisons les mots dans le même sens. Chacun pourrait reconnaître sa représentation pour vraie subjectivement, mais personne ne pourrait l'asserter. Or pour que la pensée que nous extériorisons puisse être reconnue comme vraie par les autres, il faut qu'elle n'appartienne pas au contenu subjectif d'une conscience quelconque. La pensée ne doit pas être subjective mais objective.

Cette conception de la vérité découle directement de la définition de la vérité comme référence des phrases. Ce qui pose problème c'est le fait que la pensée soit conçue comme représentation, et que la représentation soit conçue comme une image. C'est dans cette logique d'idées que Frege estime que « *si nous appelons ce qui survient dans notre conscience représentation, alors nous n'avons à proprement parler l'expérience que des représentations, mais non de leurs causes* ». (G. Frege, 1971, p. 122). Nous savons que nous avons des représentations, mais rien ne nous permet de remonter à leur cause et de savoir si elles ont une cause autre que notre imagination.

La confusion de la pensée avec la représentation entraine une seconde conséquence. Pour les philosophies imprégnées de psychologie, comme celles de Brentano et de Husserl, la représentation n'est pas liée à une excitation corporelle dont elle dépendrait, mais à une conscience ou subjectivité indépendante des affections naturelles et corporelles. En réduisant la pensée à la représentation, le psychologisme met en péril l'objectivité et la vérité visées par toute pensée ; en faisant dépendre l'objet de la pensée d'une forme qui serait le « je pense », propre à la conception psychologique de la pensée. Si l'on cherche les lois de l'être vrai, il convient de s'intéresser à la référence du mot vrai et non aux raisons pour lesquelles un sujet tient une proposition pour vraie.

Pour Frege, la valeur de vérité est la référence d'une phrase, et non d'une image ou d'une représentation quelconque. Ce qui l'amène, dès le début de cette question, à réfuter la conception de la vérité

comme correspondance développée par Aristote lorsqu'il écrit : « *Que ce qui est soit quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas quand il n'est pas, voilà qui est vraiment nécessaire. (…), puisque la vérité d'une proposition se fonde sur la correspondance avec l'être* » (1997, p. 3, note de bas de page) ou accord d'une représentation avec ce qu'elle représente. Frege écarte une caractérisation de la vérité sous la forme de la théorie-correspondance et se fonde sur l'objection qu'il adresse à cette théorie pour denier toute possibilité de définir le vrai.

Il rejette la théorie de la vérité-correspondance, c'est parce que cette théorie présuppose que le vrai est relationnel, ce qui justifie en quelque sorte le débat d'idée entre Frege et Aristote autour de la question de la référence (E.D. Boboto, 2013, p. 150). Dans ses textes, Frege défend également une théorie réaliste du vrai qui le pousse à critiquer radicalement toute tentative qui repose sur la confusion entre « vrai » et « tenir-pour-vrai ». Pour rendre précises les choses, Frege montre qu'on ne doit pas confondre l'acte de représenter avec la représentation elle-même. La représentation n'est pas vraie lorsqu'elle s'accorde avec la réalité. La représentation pose le problème du contenu de l'objet représenté. Toute définition du vrai est condamnée à être circulaire si on fait du vrai la propriété d'une image ou d'une représentation. L'image devrait posséder une propriété particulière, un caractère distinctif lorsqu'elle est fausse. Frege reprend ici l'idée développée dans « *sur le sens et la référence* » que la vérité n'est pas un prédicat que l'on attribuerait à une phrase ou une pensée qui en serait le sujet. La vérité n'ajoute rien, elle n'apporte aucune information conceptuelle supplémentaire. La question de la vérité se pose non à propos des images ou des représentations en elles-mêmes, mais à propos des phrases, des jugements que l'on fait sur ces représentations.

La vérité ne peut donc pas être une propriété des représentations ou images, car elles ne disent pas par elles-mêmes en quoi elles représentent une réalité, selon quel point de vue elles représentent cette réalité. La représentation n'est pas intégralement superposable à la réalité qu'elle représente, sinon c'est cette réalité elle-même et non plus une représentation. C'est pourquoi Frege insiste sur le fait qu'une intention doit accompagner l'image, dans un certain contexte que l'image représente la réalité.

Pour Frege, on ne peut pas appliquer le terme « vrai » aux représentations, mais plutôt aux pensées exprimées par les phrases assertives. La pensée n'est ni représentation ni formée des

représentations. Car si la pensée était la représentation, et que c'est dans la pensée que l'on retrouve le prédicat « vrai », on dira alors que toute représentation est vraie. Or pour Frege, le vrai ne s'applique pas à ce qui est corporel. Autrement dit, Frege exclut tout domaine du corporel, puisque la vérité dans ce domaine est vouée au changement et jugée selon les appréciations de chacun.

Pour sortir l'homme de cette ambiguïté représentationnelle, Frege met d'un côté le vrai et la vérité, et de l'autre côté le beau et la beauté. À cet effet, il montre que le beau est relatif, subjectif et attaché à la réalité. Chacun à sa manière de concevoir le beau, d'apprécier les sons de musique.

On peut concevoir l'erreur dans le domaine du vrai, mais dans le domaine du beau cela demeure impossible. C'est ainsi que l'auteur de l'*Idéographie* met hors circuit la manière par laquelle nous exprimons nos sentiments, nos sensations, lorsque nous jugeons une œuvre d'art. Les sentiments et sensations ne peuvent pas être vrais, en raison de ce que chacun exprime ce qui lui vient de son fond intérieur. Ce n'est pas la qualité d'une phrase qui incarne le vrai, mais son contenu sémantique. Cependant, le vrai est absolu, objectif, indépendant de nous.

Frege compare le vrai aux lois de la nature car de la même manière que les lois de la nature ne dépendent de celui qui les découvre, les pensées ne dépendent pas de notre activité de pensée. La pensée ne dépend pas de celui qui pense, car si cela était le cas, chacun aurait sa propre pensée et de ce fait, sa propre vérité. À partir de ces mots, Frege procède à la critique du psychologisme. Par psychologisme, on entend la tendance qui consiste à interpréter le phénomène uniquement du point de vue de la psychologie. Dans la pensée de Frege, le psychologisme est toute philosophie qui consiste à réduire l'objectivité à la subjectivité.

Dans son article intitulé « *L'antipsychologique est-il irrésistible ?* » (2005, p. 213), Pascal Engel montre que la critique que Frege fait du psychologisme traduit l'impossibilité d'analyser psychologiquement le contenu de la pensée. Pour Frege, le psychologisme est un syndrome comportant plusieurs sortes de confusions symptomatiques dont les principales sont : de la pensée et de la représentation ; de l'objectif et du subjectif ; de la vérité et de la reconnaissance de la vérité ; de l'empirique et de l'a priori ; des causes de la connaissance et des raisons ou justifications de celle-ci ; du naturel et du normatif ; etc.

Chez Frege, les entités comme les nombres, les concepts, les contenus de jugement ou de significations sont distinctes des représentations, des images, des idées dans l'esprit. Les premières entités sont absolues, objectives, éternelles, connues a priori sans recours à l'expérience, indépendantes de l'ordre causal et normatives. Cependant, les secondes sont subjectives, causées, transitoires, connues par l'expérience, non normatives, non rationnelles. C'est pourquoi Frege considère le psychologisme comme une maladie de son époque, qu'on devrait mettre en quarantaine ou derrière un cordon sanitaire, pour des soins. Si le psychologisme est critiqué, c'est parce qu'il réduit le « vrai » au « tenir-pour-vrai », il ne tient pas compte du principe de compositionalité selon lequel les phrases sont constituées et leur sens est défini par le sens de ces parties. Or, le psychologisme donne aux éléments un sens avant de voir quelle est la contribution de l'ensemble. Cet antipsychologisme de Frege vient avant tout d'une volonté de séparer le logique du psychologique. Ce n'est pas une façon de dénier un objet à la psychologie mais plutôt une manière de refuser que les questions de nature logique soient mêlées aux questions psychologiques.

Pour Frege, le vrai est indéfinissable, car il est objectif et indépendant de nous. C'est ainsi que Frege estime qu'« *il faut nettement séparer le psychologique du logique, le subjectif de l'objectif. On doit chercher ce que les mots veulent dire non pas isolément mais pris dans leur contexte* ». (G. Frege, 1969, p.122). Pour lui, chaque que nous parlons, nous devons tenir compte du contexte dans lequel nous utilisons chaque mot. Car le respect du contexte fait à ce qu'on ne puisse plus confondre son sens objectif avec ses qualités subjectives. Or, pour effectuer cette analyse sur une expression par exemple, celle-ci doit être une expression écrite et non orale.

Ce qui a fait que Frege accorde de l'importance au langage écrit par rapport au langage parlé. Autrement dit, contrairement aux langues parlées, les langues écrites assurent la facilité de démontrer la valeur de vérité d'une pensée. Toutes les opérations, tant en logique qu'en mathématique, se font au moyen du langage écrit et non du langage parlé. Étant donné que son souci premier était de donner à l'arithmétique une assise logique, il montre que l'intrusion de la psychologie dans les mathématiques est la source de beaucoup de confusions parmi lesquelles celle des objets avec les concepts. Aussi ajoute-t-il :

> On semble croire que les concepts poussent dans l'âme individuelle comme les feuilles poussent aux arbres, et on pense connaître leur essence en examinant leur genèse, en cherchant à définir leur être par des voies psychologiques, à partir de la nature de l'âme humaine. Or, cette conception tire tout vers la subjectivité et, si l'on va jusqu'au bout, supprime la vérité. (G. Frege, 1969, p.120).

L'indépendance du vrai et faux par rapport à nous prévient toute confusion entre le tenir-pour-vrai et le vrai. Une telle confusion ne laisse place selon Frege ni à la science ni à l'erreur ni à la correction d'erreurs : ce que l'un affirme conçoit comme vrai, un autre pourrait le tenir pour faux ; or seul un point de vue extérieur aux deux, auquel ils pourraient se mesurer, permet d'éviter cet extrême relativisme. Cette mesure de la contradiction entre deux personnes n'est possible que s'il s'agit de la même pensée qui est tantôt tenue pour vraie et tantôt tenue pour fausse.

2. L'accès à la pensée pure ou la mise en question du langage naturel

La question de la pureté de la pensée a été l'un des sujets de préoccupation essentielle de Gottlob Frege. Dans le souci d'atteindre son objectif, Frege a cru nécessaire d'inventer son Idéographie encore appelée conceptographie. L'invention de l'*Idéographie* en 1879 dont le titre original est *Begriffsschrift*, marque le début de la conception frégéenne du langage symbolique, après une étude minutieuse du langage ordinaire. Quel diable avait-il vu, pour qu'il parvienne à abandonner le langage ordinaire pour inventer son langage symbolique ? Dans ses différentes analyses sur le langage ordinaire, Frege découvre que celui-ci ayant la puissance en tant qu'instrument de la pensée, présente des imperfections qui sont la source de nos erreurs.

De ce fait, notre langage, comme l'a constaté Frege, ne peut pas exprimer de manière explicite et simple tous les éléments logiques d'une déduction. Puisque de telles confusions existent dans le langage usuel, des hypothèses peuvent être introduites sans qu'on prenne conscience. Le rejet du psychologisme et la critique du langage ordinaire sont au cœur du but poursuivi par Frege dans son *Idéographie*, lorsqu'il affirme :

> Je devais d'abord chercher jusqu'où l'on pourrait aller dans l'arithmétique grâce aux déductions seules, appuyées sur les lois de la

> pensée, qui sont au-dessus de toutes les particularités. À partir de là, ma démarche était de chercher d'abord à réduire le concept de succession dans une suite à la conséquence logique, puis à progresser vers le concept de nombre pour que, ce faisant, quelque chose d'intuitif ne puisse pas s'introduire de façon inaperçue, tout devait dépendre de l'absence de lacunes dans la chaîne de déductions. (G. Frege, 1999, p.6).

Nous savons que le langage nous est indispensable, et ce, même si nous parvenons à nous passer de la parole pour penser. Mais le signe, tel que Frege le pense, permet de conceptualiser et de saisir la dimension abstraite de la pensée. Sans les signes écrits, la déduction logique serait confrontée aux difficultés comme le manque de précision et de rigueur dans les différentes opérations de déduction. Suite à toutes ces imperfections du langage usuel, Frege pense qu'il est nécessaire de rechercher un moyen d'expression qui permette d'éviter deux grosses erreurs que commet souvent le langage ordinaire, comme les erreurs d'interprétations et les fautes de raisonnement. L'utilisation du langage symbolique par Frege traduit sa détermination dans la recherche d'un langage permettant la formalisation de la pensée pure.

L'idéographie frégéenne qui marque le fondement de la pensée logique, se donne pour tâche principale, la saisie du contenu de nos pensées. L'idéographie frégéenne est un système d'écriture qui, au lieu de représenter les sons de la langue parlée, comme le fait un système d'écriture alphabétique, renvoie directement à l'idée, au contenu de la pensée, c'est-à-dire à son sens. Dans la mesure où le souci de Frege était de chercher un langage capable de fournir des signes pour des analyses logiques, il trouve que le langage parlé et les sons sont liés aux représentations et en fin de compte à la subjectivité. C'est ainsi qu'il a vu dans le langage écrit cette capacité à rendre de l'objectivité des pensées exprimées qui, pour lui, sont susceptibles d'être analysées et démontrées. Cette supériorité du langage écrit sur le langage parlé marque les limites de l'analyse logique à partir du langage naturel. À ce niveau d'analyse, le langage écrit apparaît comme un substitut de l'intuition. Pour Frege, la pensée doit s'écarter de la langue usuelle et recourir à une écriture indépendante de la représentation.

Dans le même ordre d'idées, Xavier Verley souligne que « *l'écriture libérée de la voix est propre à assurer à la langue la perfection dont elle manque pour être adéquate à la science et à la*

pensée ». (X.Verley, 2004, p.30). Verley pense que la représentation prolonge la stimulation sensorielle et montre sa dépendance vis-à-vis du corps et de la nature, alors que le signe, quant à lui, permet de regrouper des représentations médiatement sans sortir du sensible. C'est donc grâce au signe qu'il est possible d'accéder à la généralité (X. Verley, 2004, p. 37) sans nier ou dépasser l'individualité ou la subjectivité de la représentation.

Pour Frege, il existe une harmonie préétablie reposant sur un pouvoir d'expression entre le langage et la pensée. Cependant, lorsque le langage veut exprimer une vérité objective, il doit sortir de la prison de la représentation. Si Frege veut disposer d'une langue qui exprime tout le contenu de la pensée, c'est pour la rendre adéquate à celui dont la science doit être l'expression la plus parfaite. Car l'appel au langage usuel rend précaire la rigueur de la déduction. Le langage symbolique de Frege suppose une conception plus ou moins idéale ou abstraite du langage. Il s'agit, de manière générale, d'une langue dépouillée de toute imperfection, une langue claire, précise, dénuée d'ambiguïté, de polysémie ou de vague.

Si Frege a fait du langage symbolique une langue idéale, c'est parce qu'il voulait que toutes les langues naturelles aspirent à devenir une langue idéale, alors qu'elles n'en sont que des pâles copies. Le langage symbolique de Frege peut être comparable, grâce au rôle qu'il joue sur la saisie complète de la vérité, comme les Idées platoniciennes (du Beau, du Vrai ou du Bien). Autrement dit, la relation entre ce langage que vise Frege et les langages naturels est apparemment semblable à la relation qui existe entre les Idées platoniciennes et les choses réelles qui sont toujours plus ou moins belles, plus ou moins vraies et plus ou moins bonnes. Car le langage symbolique de Frege est pris comme une langue contenant des expressions ayant une signification déterminée.

La signification déterminée suppose, d'une manière générale, l'invariance dans le temps. Autrement dit, elle ne subit pas l'influence du temps, elle ne varie pas d'une communauté à une autre, et sa compréhension permet de savoir comment l'appliquer dans chaque cas particulier. Si je comprends le mot « table », et si le mot a une signification déterminée, je serai en mesure de dire si les objets auxquels je suis ensuite confronté sont des tables ou ne le sont pas. La signification déterminée est une signification fixe, admise une fois pour toutes, qui ne change pas d'un groupe à un autre et qui nous permet d'anticiper toutes les bonnes et mauvaises applications du mot.

C’est ce type de langage que Frege visait, après avoir remis en cause le pouvoir des langues naturelles.

Ce langage est aussi un langage universel au sens où toutes les significations ont une expression correspondante. Autrement dit, on admet un principe d’exprimabilité en vertu duquel il est reconnu que toutes les choses pouvant être signifiées peuvent en principe être exprimées. Rappelons que Frege fait partie de la tradition universaliste. Ce qu’il visait en logique, en mathématique et en philosophie du langage était l’universalité de la vérité et l’objectivité de la pensée. Différent du langage usuel qui souvent emploie des mots dépourvus de signification ou qui ont plusieurs significations, le langage artificiel de Frege est aussi un langage dans lequel toutes les expressions ont au moins une signification. Un tel langage ne contient pas d’expressions dépourvues de signification.

Les propriétés du langage symbolique se distinguent des propriétés des langues naturelles dans lesquelles les mots ont parfois plusieurs sens et plusieurs références, et parfois aucun sens ou aucune référence. Dans les langues naturelles, le sens n’est pas déterminé parce qu’il varie dans le temps, d’une communauté à une autre, et n’anticipe pas l’application des expressions. A l’opposé, chaque sens du langage symbolique détermine une seule référence, mais chaque référence peut avoir plusieurs sens et correspondre à plusieurs mots. L’idéographie frégéenne constitue donc un exemple de langage clair pouvant servir de modèle pour la compréhension des langues naturelles. Si les représentations sont toujours au pouvoir du sujet pensant, ce n’est pas le cas pour les pensées.

À cet effet, l’image à laquelle Frege recourt le plus volontiers pour caractériser cette relation qui existe entre le sujet pensant et les pensées est celle de l’appréhension tactile, de préférence à celle de la perception visuelle. Pour mener à bien ce combat, Frege estime que :

> Les pensées sont indépendantes de notre activité de pensée. La pensée n’est pas la propriété de celui qui pense au même titre que la représentation l’est de celui qui se représente. Mais, au contraire, elle est là, face à lui, toujours de la même manière, en tant que la même pensée. (G. Frege, 1971, p.150).

Dans cette perspective, Frege montre que lorsque nous pensons, nous ne produisons pas des pensées, mais nous les saisissons. Or, le fait de les saisir ne fait pas de nous les dépositaires de ces pensées. On pourrait être tenté d’objecter que rien ne s’oppose à ce que les pensées soient engendrées par nous, et néanmoins rendues vraies ou fausses

par quelque chose qui est totalement indépendant de nous. Frege estime que, lorsque nous reconnaissons une pensée comme vraie, nous lui attribuons une propriété qui est non seulement indépendante du fait que nous la lui reconnaissons, mais également du fait nous reconnaissons la pensée en elle-même.

Si des entités telles que les pensées étaient, en un sens quelconque, des créations de l'esprit humain, nous ne pourrions espérer comprendre leur nature sans passer par une réflexion sur les actes mentaux qui leur donnent naissance. Cependant, pour Frege, il n'en est rien ; et c'est la raison pour laquelle la compréhension de la nature de la pensée ne présuppose en aucune façon celle des actes par lesquels nous entrons en rapport avec des entités de ce genre. À ce niveau d'analyse, le point important pour la logique et la philosophie est donc que les propriétés essentielles de la pensée peuvent être déterminées indépendamment de toute espèce d'interrogation directe sur la nature du processus de pensée. Il nous suffit que nous puissions saisir des pensées et les reconnaître comme vraies, la façon dont cela se passe est une question indépendante.

La position de Frege sur ce point est que la logique et la philosophie n'ont pas à se préoccuper de la nature exacte de l'opération par laquelle nous entrons en contact avec les pensées que le chimiste n'a à se préoccuper des mécanismes physiologiques de la perception sensorielle.

Ce qui justifie le fait que les pensées ne sont pas produites par notre activité de pensée, mais plutôt par notre manière de les saisir. Cette analogie frégéenne signifie que, de la même manière que l'oiseau est contenu dans la main qui le tient, les pensées sont bien en un certain sens des contenus de l'esprit qui les pense. La métaphore de la saisie est précisément destinée à assurer à la pensée le maximum d'étrangeté compatible avec la possibilité qu'elle doit avoir néanmoins d'être pensée. Les pensées frégéennes ne sont pas constitutives de l'esprit, c'est-à-dire les produits du sujet pensant puisque la prise de possession d'une pensée n'est pas une intériorisation.

Il se pourrait que l'opération par laquelle un organe mental parvient à saisir une chose non mentale échappe partiellement ou totalement à toute tentative d'explication, au sens usuel du terme. Mais l'analyse logique de la pensée n'est subordonnée en aucune façon à la possibilité de parvenir à une explication de ce type. Elle présuppose simplement que nous sommes en mesure de saisir des pensées et de les reconnaître comme vraies, et non que nous sommes

capables de comprendre comment ce genre de chose est possible. De la pensée, Frege dit qu' *« en elle-même dépourvue de caractéristiques sensibles, elle revêt l'habit sensible de la phrase et devient par-là saisissable pour nous* ». (G. Frege, 1971, p. 173).

Mais il peut arriver qu'à cause des imperfections du langage, la pensée devient moins saisissable, même si elle est devenue plus tangible. Le fait que la langue verbale comporte certaines particularités que nous pouvons reconnaître comme défectuosités logiques, en ce sens qu'elles nous trompent sur les caractéristiques réelles des contenus de pensée que nous exprimons, démontre précisément que notre rapport à la pensée ne se réduit pas à la possibilité que nous avons de l'exprimer dans le langage, c'est-à-dire dans la forme souvent impropre que nous impose le langage. La relation de la pensée au vrai ne doit pas être comparée à la relation du sujet au prédicat. Le sujet et le prédicat sont en fait des parties de la pensée ; ils sont au même niveau pour la connaissance. Le vrai n'est pas une propriété des pensées vraies. Les pensées vraies sont des manières d'être ou des modes de détermination du vrai.

Cette pensée frégéenne n'est pas vide de contenu. Elle possède toujours un contenu qui justifie le fait qu'elle est composée de plusieurs caractères parmi lesquels le caractère absolu, le caractère inaltérable, le caractère inaliénable, le caractère autonome vis-à-vis des représentations psycho-physiques. Ce qui revient à dire que la pensée chez Frege est par essence absolue, non causée et indépendante de notre reconnaissance. Ce contenu de la pensée ne lie pas les mots au monde, mais plutôt aux concepts. Puisque la pensée se situe en dehors du temps. Elle a donc un caractère métaphysique.

Nous comprenons que c'est cette notion du temps qui sépare la pensée avec les représentations psycho-physiques. En interprétant la pensée de Frege sur ce point, Auguste Nsonsissa montre que

> (..) la pensée appartient au troisième règne qui n'est ni celui des représentations, c'est-à-dire le monde intérieur d'un individu, ni celui des objets extérieurs (…). Les pensées sont absolument autonomes car elles ne sont pas en notre pouvoir ». (A. Nsonsissa, 2014, pp. 17-18).

En traitant de l'autonomie de la pensée, il paraît utile de montrer que l'une des tâches principales que Frege assigne à son approche est d'assurer l'autonomie de la pensée. La pensée doit être autonome vis-à-vis de toute représentation. Car seule la pensée prise indépendamment garantit la vérité objective et universelle. Cette

autonomie frégéenne de la pensée se justifie par le fait que le monde tel qu'il se présente, n'est qu'une simple représentation qui, selon lui, ne donne qu'une partie de la réalité. Frege pense que la pensée qui se veut logique doit se démarquer de tous les aspects psycho-physiques de la perception sensible, car les faits psychologiques sont influencés par l'espace et le temps. (E. Kant, 2006, pp. 120-121). La logique de Frege ne tient donc pas compte de ce qui est empirique, et elle ne cherche non plus à associer la pensée exprimée avec la réalité pour déterminer sa valeur de vérité.

Le sens et la signification d'une proposition dite logique sont donnés par la pensée détachée non seulement de tout psychologisme, mais aussi de toute réalité apparente. Ce qui revient à dire que le sens d'une proposition est décelé par la pensée et non par son rapport avec la réalité. Suivant cette perspective, E. Banywesize Mukambilwa et M. Nguimbi (2019, p. 32) précisent que

> Ce n'est donc pas ce à quoi se réfère matériellement un objet qui lui donne sens, mais c'est la pensée que l'on a de cette chose (…) La pensée contenue dans la proposition logique devient donc une entité pourvoyeuse de sens.

La pensée frégéenne est intemporelle, incorporelle, inchangeable, indéfinissable, inséparable, indivisible, non spatiale, c'est-à-dire identiquement une. C'est ainsi que Frege se donne pour tâche de saisir la pensée indépendamment de ses représentations, autrement dit dans son essence objective. Puisque la pensée, par essence, n'a pas de valeur subjective et dynamique, elle a plutôt une portée objective et universelle. Comme le montre Nsonsissa, « *la pensée purement logique consiste à exclure la pensée subjective en vue de viser à l'universel* ». (A. Nsonsissa, 2014, p.58). Sur ce point, le combat de Frege est de montrer que tout n'est pas représentation.

Dans la pensée de Frege, la logique se donne pour tâche essentielle de déterminer le contenu jugeable, analyser le jugement afin de définir, dans ce jugement, le concept et l'objet. Sa logique n'a donc affaire qu'aux raisons du jugement qui sont des vérités objectives et non relatives. Dans cette optique, le but que Frege assigne à la logique demeure celui d'établir des lois de l'inférence valide. Étant donné que la logique, cette science du raisonnement correct se focalise sur la cohérence de la pensée, par cette pensée correcte, elle cherche à saisir le caractère « Vrai » de tout énoncé. C'est suite à cette recherche du caractère vrai que Frege procède à

distinguer la logique d'avec la psychologie (G. Frege, 1994, p. 11) et à voir en elles deux visées différentes.

Conclusion

En étudiant la notion de représentation, Frege montre qu'elle est loin d'être considérée comme une pensée, car la pensée est par essence objective, absolue, universelle, indéfinie. Cependant, la représentation est par nature une entité subjective, relative à chacun, individuelle et particulière. Nous retenons sur cette partie que la préoccupation fondamentale de Frege est celle qui consiste à montrer que les théories subjectiviste et relativiste ont donné une mauvaise image à la pensée et aussi à la vérité.

Dans ces théories, la pensée se trouve confondue avec la représentation et la vérité réduite au pouvoir des représentations psychologiques. Or, pour Frege, la pensée doit toujours sauvegarder sa nature et évoluer indépendamment de celui qui pense. C'est dans cette perspective qu'il plaide pour l'autonomie de la pensée, puisque son souci est celui de penser scientifiquement les lois de la logique indépendamment des représentations psycho-physiques.

La critique frégéenne de la représentation se justifie par le fait que le langage ordinaire, tributaire des représentations, est voué à des véritables confusions qui souvent ne permettent pas au logicien ou philosophe de pouvoir détecter le sens et la signification de nos pensées. C'est en montrant les limites du langage naturel que Frege tend à inventer un langage symbolique, qu'il qualifie du langage idéal pouvant débarrasser la logique sous l'autorité de la psychologie, afin d'assurer l'indépendance réelle de la pensée. Frege tenait une position délicate ; écartant le sens des deux sphères sensible et psychologique, il le localise au sein d'un troisième royaume. Comme nous l'avions montré, la conception frégéenne de la pensée lui a permis de rejeter deux tendances à la fois : le rejet de l'idéalisme, qui réduit les pensées aux représentations psychologiques, et le rejet du matérialisme, qui réduit les pensées aux conditions psychologiques de leur production.

La pensée est donc une propriété indépendante de nous, propriété que nous ne pouvons pas créer, mais plutôt saisir. En débarrassant la pensée de toutes les ambiguïtés des représentations, Frege montre clairement son objectif : celui d'assurer l'autonomie des pensées. Dans le souci de prouver le caractère objectif de la pensée, Frege tourne le dos à psychologie pour faire face à la logique. Il pointe

du doigt la question de la référence, question qu'Aristote avait longtemps abordée. Cette question de la référence est celle qui met en rapport la logique et la vérité. Aristote traite cette question de la vérité, en référence à quelque chose de réel. Frege pour sa part, montre que la logique n'a pas à se référer à ce qui est réel, mais plutôt à ce qui est à l'intérieur de la pensée elle-même. Cette logique frégéenne se donne pour objectif de dégager ce qui est logique.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1997, *Organon II. De l'interprétation,* traduction nouvelle par Jean Tricot, Paris, Vrin.

BANYWESIZE MUKAMBILWA Emmanuel et NGUIMBI Marcel, 2020, *Logique et argument. Autour du discours philosophique* (dir.), Paris, l'Harmattan.

BOBOTO Evariste Dupont, 2013, « La question de la référence chez Frege », in Marcel Nguimbi, *Penser l'épistémo-logique. Hommage à Charles Zacharie Bowao* (dir.), Préface du Professeur Jean-Luc Aka-Evy, Paris, l'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique ».

DIAGNE Ramatoulaye, 2004, *Introduction à la pensée de Gottlob Frege : qu'est-ce que penser ?*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar.

ENGEL Pascal, 2005, « L'antipsychologisme est-il irréversible ? », *Frege : logique et philosophie*, (dir.) de Mathieu Marion et Alain Voizard, Paris, Harmattan, coll. « Tradition Sémantique ».

FREGE Gottlob, 1999, *Idéographie*, traduction, préface, notes et indexes par Corine Besson, postface de Jonathan Barnes, Paris, Vrin.

FREGE Gottlob, 1971, *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil.

FREGE Gottlob, 1969, *Les fondements de l'arithmétique. Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, traduction et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil, coll. « l'ordre philosophique ».

FREGE Gottlob, 1987, *Correspondance Gottlob Frege, Edmund Husserl*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, préface de Jean-Toussaint Desanti, Paris, T.E.R.

FREGE Gottlob, 1994, *Ecrits posthumes*, traduit de l'allemand sous la direction de Philippe de Rouilhan et de Claudine Tiercelin, Paris, Jacqueline Chambon.

KANT Emmanuel, 2006, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, GF- Flammarion.
MARKUS Stepanians, 2007, *Gottlob Frege. Une introduction*, trad. de l'allemand par Alexandre Thiercelin, Paris, College Publications.
NSONSISSA Auguste, 2014, *Pensée et composition des pensées chez Frege*, Paris, Dianoïa.
VERLEY Xavier, 2004, *Pensée, Symbole et représentation. Logique et psychologie chez Frege et Husserl*, Paris, Dianoïa.

Place de la critique dans l'approche poppérienne de la cosmologie

Séverin BOPAKA
et
Laurent GANKAMA
gankamalaurent@gmail.com
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

Nous remarquons que la nécessité de la critique dans la cosmologie s'imprime dans notre œuvre scientifique universelle où son application sous forme de lois a révélé qu'elle reste comme étant l'étincelle jaillissante, culminante de la cosmologie universelle. Ainsi, elle consiste à refléter, à expliquer et à détailler les origines de la science, de la cosmologie, de la société de manière objective. A l'opposé de la tradition classique qui prône l'absoluité, l'éternité, Karl Popper trace une nouvelle conception de l'univers fondée sur la critique ou la rationalité. Selon lui, le cosmos étant obscur et complexe s'impose une exigence née de la nature humaine ou de la vie sociale, car il constitue un terrain spatio-temporel glissant et incontrôlé par la réflexion humaine, et son origine semble s'élucider dans un mystère cognitif, d'où le sens de notre la place de la critique dans le processus de la formation cosmologique, scientifique dont le but déterminé se veut à la fois rétroactif et actif sur le réel. Cet exposé fondé tient par le fait qu'il n'aurait pas eu une connaissance génétique transmise par un code hérédité clarifiant le commencement et la fin de notre œuvre cosmique. Voilà pourquoi, la cosmologie s'énonce en termes d'une pensée énigmatique recevant toute sorte de nouveauté, de réaction, de réduction, d'objection et de controverse. Il s'impose toutefois la décision de noter que la cosmologie demeure quelque chose de plus profond, de plus significatif que la multiplicité des faits (déterminés et indéterminés) classés et rapportés par l'homme scientifique ou scientiste.

Mots clés

Cosmologie, science, critique, objectivité, mystère, réel, connaissance, profond, cosmos, nouveauté, l'homme.

Introduction

La critique est un concept qui traverse la pensée rationnelle. Elle tient un intérêt prépondérant dans l'histoire universelle de l'humanité. Venant du grec Krinein, la critique se présente comme étant l'art de juger, c'est-à-dire un acte décisif permettant de prendre une décision sous l'application d'une loi scientifique ou métaphysique. Critiquer à notre avis, c'est s'engager sur une voie ou sur un processus bien déterminé. Ainsi, cet aspect définitionnel classe la notion de la critique parmi les aspects fondamentaux de la vie humaine.

Mais la critique s'attache une valeur inestimable sous l'angle scientifique où elle sert de désignation honorifique et interpellatrice contenant des essences, à l'instar de la critique de la raison pure d'Emmanuel Kant, laquelle consacre ou lui assigne une tâche indéniable. Et elle se veut selon ses propres termes : « Une écriture réflexive. »[1]

Il est fortement permis de juger, de douter, du moins si l'on retient des rappels qui précèdent l'indication que la critique peut avoir une forme pleinement systématique ou on en vient à des multiples reprises, l'articulation même des propositions, des phrases de l'homme ne saurait être comprise que par une référence au point de vue du sujet qui, revenant sur le contenu de la phrase antérieure ou à venir produit dans ce même retour la phrase suivante. Moins rigoureusement déductive, la critique Kantienne est ainsi en harmonie profonde avec l'opinion ultime de la philosophie critique. C'est pourquoi, Alain Renaut, dans la préface de la Raison de la pure, écrit : « Emmanuel Kant aurait entrepris d'ébranler doublement, jusque dans ses assises les plus profondes ce dispositif de la métaphysique de la subjectivité. »[2]

Replacée dans la perspective de la question l'être, la *Critique de la raison pure* est perçue par l'humanité comme étant dominée par un événement d'une portée considérable, celui d'Oscillation questionnante ; alors que toute la métaphysique en était venu progressivement, notamment chez les modernes à ne penser l'être même des choses qu'à partir de leur référence au sujet humain, et tout particulièrement à la raison considérée comme le propre de l'homme. En effet, la position d'Alain Renaut se justifie, d'une part,

[1] Emmanuel Kant, *La critique de la raison pure*, Tr. Alain Renault, Paris Flammarion 2011, 653 p. 11.
[2] Ibidem, p. 14.

par la finitude comme l'essence de l'homme dans la connaissance et d'autre part par l'incapacité de l'homme dans l'action. Etant perçue comme une nécessité, la critique apparait comme une étincelle jaillissant dans la communauté scientifique, et s'étend avec éclat dans toute époque historique. A cet effet, elle ne se laisse percevoir non seulement comme la règle d'or de la recherche scientifique mais aussi comme une passerelle d'écriture ou de réécriture d'un philosophe à un autre, d'un savant à un autre. C'est le cas de René Descartes avec le Cogito et d'Edmund Husserl avec l'intentionnalité. Il se donne à retenir que l'objection entre les deux figures emblématiques s'établit par la lueur critique.

Or Karl Popper, en tant rationaliste se propose en particulier de clarifier cette notion en rapport avec sa propre nature, notamment celle de la nature humaine dont il est à la fois redevable et intrinsèque. Voilà pourquoi il s'est donné la peine énorme de réajuster la question de la cosmologie sous l'angle critique en ces termes :

> Tel que nous le connaissons le monde est d'une grande complexité. Il se peut qu'il présente des aspects qui sont, d'une manière ou d'une autre structurellement simples. Mais la simplicité de certaines de nos théories dont nous sommes les auteurs n'implique nullement la simplicité intrinsèque du monde[1].

Ainsi, cet énoncé poppérien à notre avis brise l'illusion de la métaphysique cognitive prônée et adoptée par les tenants de la subjectivité transcendantale, et augure ainsi un chemin rationnel celui de l'ouverture, de l'objectivité affectant sensiblement l'esprit humain en ce sens que l'entendement humain n'engendre ni ne suscite la cosmologie ; il porte se ses regards sur un être qui est déjà présent qu'il soit visible ou invisible. Devant une telle problématique essentielle, il n'est plus question d'instituer la cosmologie sous son approche classique qui se veut dogmatique mais il est plutôt question de comprendre clairement que son essentialité reste transcendante, c'est-à-dire que son assisse autour de laquelle elle gravite demeure dans son immensité complexe ; car elle revêt de fond en comble une opacité réflexive. Dès lors, la cosmologie devient une énigme qui exige de nous un principe de son existence scientifique, métaphysique, d'où ce qui fonde notre thème : Place de la critique dans la cosmologie chez Karl Popper.

---

[1] Karl Popper, *L'univers irrésolu, Plaidoyer pour l'indeterminisme*, Tr. René Bouveresse, Paris Herman, 1984 159 P. 37

Il s'agira de savoir évidemment qu'il n'y a aucune place selon Popper en un tel monde pour de réelles décisions humaines, d'authentiques privilèges humains dans la mesure où le problème fondamental de la cosmologie est « celui de changement. »[1]

Partant de cette pensée, Karl Popper nous invite à comprendre une évidence: celle révélant qu'il n'y a pas de garantie d'accès à la cosmologie autant qu'il n'y a pas de preuves incontestables dans le processus de la saisie de celle-ci puisque la connaissance qui serait sans nul doute un moyen sûr d'y accéder demeure hypothétique, dominée par l'erreur, émaillée par la finitude et la faillibilité humaine attestant suffisamment que l'homme ne pourra en aucun cas parvenir à la cosmologie d'excellence. A cela s'ajoute l'indéterminisme métaphysique ou ontologique sur lequel se fonde le cosmos.

Cela étant posé, notre travail se déroulera en deux moments essentiels dont le premier est intitulé : la critique comme principe de fonctionnement de la cosmologie et consiste essentiellement à élucider la nécessité de la méthode critique dans le processus de formation, de construction et d'évolution de la pensée chez Popper.

Le deuxième moment : la critique comme norme de réévaluation et de conquête de nouveaux paradigmes, tiendra non seulement à démontrer que la critique est à la fois le noyau et le fondement de son épistémologie mais elle s'impose rigoureusement à toutes ses investigations aussi bien qu'au processus d'accès au savoir et s'attache la décision de questionner la métaphysique, à détecter ses arrières plans et de ceux de la cosmologie universelle. Dans le fond, la pensée de Popper et l'approche épistémologique serviront d'angles de vues pour essayer de construire le paradigme de la complexité cosmologique. C'est une démarche fondamentale, sans laquelle l'édifice poppérien s'écroulerait. Par conséquent, elle devient, pour Popper l'instance active d'assurance d'identité de la science et de son articulation. Ainsi, dans quelle mesure serait-elle prise comme marque de nécessité dans le dynamisme scientifique ou métaphysique ?

1.1. La critique comme principe de fonctionnement de la cosmologie

Notons que chez Popper, la critique se décline de sa nature initiale, c'est-à-dire qu'elle dépasse le sens ordinaire qu'on lui confère

[1] Karl Popper, *Un univers de proportion. Deux études sur la causalité et l'évolution*, tr. Alain Boyer, Paris, éclat, 1990 79 P. 11.

habituellement, notamment son sens élucidé traditionnellement pour devenir le signe distinctif d'évaluation permanente des théories scientifiques forgées par le sujet pensant.

Ainsi, la critique est, pour la pensée poppérienne la dimension la plus conforme à la raison ou l'identité de la raison humaine. Car, elle seule reste l'instance d'activation de la raison et ses corolaires. C'est donc la correspondance idéale de la raison. Voilà pourquoi Popper déclare :

> A envisager les choses sous cet angle, tester les théories scientifiques participe de leur distinction critique ; ou pourrions-nous dire, participe de leur discussion rationnelle, car je ne connais pas, dans ce contexte de meilleur synonyme de rationnel que le mot critique. La discussion critique ne peut jamais établir de raison suffisante pour prétendre qu'une théorie est vraie(…)[1]

Comme l'on peut remarquer, à travers cette occurrence Popper nous fait comprendre que la critique est le centre de perpétuation du questionnement cosmologique, parce qu'elle cherche sans cesse à mettre en question la grandeur des hypothèses de la science. Ainsi, elle devient l'émanation réelle et suffisante de la raison manifeste, car nos pouvoirs ou nos capacités de raisonner, de questionner, de produire des idées, de réfléchir ne sont rien d'autre que les potentialités de l'argumentation critique. Par conséquent, la critique se charge d'assurer perpétuellement la croissance du savoir cosmologique. Puisqu'elle n'entend jamais se charger de la tâche de pouvoir suspendre ou d'arrêter la capacité qu'a la raison de produire ou de fournir des arguments susceptibles de démasquer les interdits scientifiques. De ce fait, la critique se laisse saisir justement comme la clé d'or d'ouverture de la pensée humaine, car sa fin n'est jamais d'offrir la vérité absolue: qui mettrait un terme à la recherche du savoir, mais de faire de telle sorte que la pensée de l'homme soit plus dynamique, plus féconde. C'est à ce propos que Popper écrit :

> Il ne faut pas avoir dans ce processus une méthode de démonstration qui permettrait, en dernière analyse, d'établir la vérité ; et il ne s'agit non plus d'une démarche aboutissant nécessairement à la formation d'un consensus[2].

---

[1] Karl Popper, *La connaissance objective. Une approche évolutionniste*, trad. J. J. Rosat, Paris, Champs-Flammarion, 1993, p.147 ; 578pages

[2] Karl Popper, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. Michel Irène et de Marc B. de Launay, Paris, Payot, 2006, pp.513-514. 610 pages.

Il convient de dire, à partir de cette pensée que le déploiement de la méthode critique est loin d'être une réflexion visant à dégager toujours une unité de pensée ou une solution à un problème donné, comme le font les hommes en sciences exactes, en mettant en parfaite harmonie des esprits humains en quête du savoir. Mais, elle s'ouvre au débat d'idées, d'intentions en l'absence de toute justification et de toute vérification possibles. C'est dans cette optique que l'on peut dire qu'elle s'insurge absolument contre le commun de mortels stipulant que toute discussion implique forcément un compromis. Partant de cet exposé significatif, il parait évident de signaler que la critique tient lieu de la relativité de la cosmologie, car son idéal n'est nullement de déterminer ou de définir la nature ce celle-ci, mais plutôt de briser les principes et les règles absolus qui la régissent. De ce fait, la cosmologie reste un ensemble de propositions susceptibles de se modifier. A ce propos, Popper affirme :

> Dans cette perspective, toutes lois, toutes les théories demeurent, par leur nature même, provisoires, conjecturales ou hypothétiques, même lorsque nous nous estimons impuissantes à les mettre plus longtemps en question[1].

Dès lors, la critique s'énonce comme l'expression *sine qua non* par laquelle nous laissons en discussion perpétuelle nos hypothèses conçue, pour éviter qu'elles tombent en ruine. De ce fait, la critique consiste à actualiser ou à sauvegarder ou encore à prolonger l'existence de certaines théories de la science, réputées convaincantes. A partir de cet aspect, Popper écrit :

> La démarche critique peut être définie comme la tentative délibérée de faire supporter, à notre place, par les théories et conjectures que nous formulons, tout le poids de la lutte pour la survie des éléments les mieux adaptés[2].

Cette déclaration laisse entendre l'idée selon laquelle la critique se comprend comme la dimension la plus mouvante d'activation de l'esprit humain en vue de garantir la grandeur de la cosmologie ou de certaines théories résistantes aux tests les plus rigoureux. En fait, la critique nous permet d'assurer l'engagement ou la responsabilité scientifique, car il serait impossible de se mouvoir en l'absence de celle-ci en cosmologie. Aussi parait-il convenable de rappeler que la critique tient et maintient la liberté de penser, de raisonner, c'est-à-

[1] Karl Popper, *La connaissance objective*, Ibid, p.12
[2] Ibid, p.87

dire de se former les idées, de se donner des opinions ; ou de questionner les modalités de résolution et d'observation des problèmes antérieurs et même actuels, pour relever ou pérenniser la recherche du savoir. Popper intervient en disant :

> La démarche critique, la tradition du libre examen des théories consiste en faire apparaître les faiblesses afin d'y apporter des améliorations, représente l'attitude raisonnable, celle de la rationalité[1].

Nous retenons à propos de cette idée que la critique entend servir et enrichir la connaissance, en ce sens qu'elle est la condition suffisante d'émergence des intuitions nouvelles, voulant consolider la cosmologie. Partant de ce cet exposé du sens que Popper donne à la notion de « critique », nous comprenons déjà qu'elle est l'essence de sa pensée scientifique, et qu'en l'absence de celle-ci on ne saurait parler pertinemment de la science chez lui. En effet, pour Popper, la critique représente le contenu informatif et la capacité inestimable de libérer évidemment les esprits humains de les vieilles croyances, des vieilles certitudes et des anciens préjugés pour leur substituer de nouvelles hypothèses. Il s'agit clairement d'une objection que Popper formule contre les philosophes inductivistes. Aussi écrit-il :

> Mon espoir est de défier ceux que j'appelle les philosophes de la croyance : ceux qui, comme Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant, ou Russel, s'intéressent à nos croyances subjectives, et à leur fondement à leur origine. A l'encontre de ces philosophes de la croyance, je fais valoir que notre problème est de trouver des théories meilleures, plus audacieuses ; et que ce qui compte c'est la préférence critique et non pas la croyance[2].

Nous comprenons à partir de cette occurrence que Popper récuse la conception selon laquelle l'induction serait la méthode légitime de la science. Car il n'est pas possible logiquement parlant de passer d'une multitude d'énoncés singuliers ou particuliers même convergents à des propositions générales. En plus, la science ne consiste pas en un état de conscience ou de l'esprit ou encore en une disposition à une action, mais elle consiste en revanche en des problèmes, des théories en tant que tels. Ainsi, la science est

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, p.86
[2] Karl Popper, *La connaissance objective*, op. cit. p.182

indépendante de la prétention de quiconque à la connaissance ; elle est aussi indépendante de la croyance.

S'il en est ainsi, alors la critique serait, sans nul doute, la méthode fondamentale de construction de la cosmologie. Puisque, celle-ci ne peut, en aucune condition se mouvoir objectivement sans critique, et que la critique n'a nullement l'intention ou l'impression de suggérer ou de proposer quoique ce soit qui ressemblerait à une pensée achevée, mais se charge au contraire de concevoir toute pensée humaine comme étant une simple hypothèse et qu'il ne faudrait pas accepter comme telle, sans en faire une analyse rationnelle. C'est à ces conditions que Popper affirme :

> En effet, toutes les théories scientifiques irréductibles conjecturales ; elles ne peuvent jamais être vérifiées, c'est-à-dire confirmées ou justifiées, mais seulement falsifiées, autrement dit réfutées sur la base des expériences, qui jouent le rôle de mises à l'épreuve de tests ; toutes nos connaissances ne seront que des hypothèses[1].

Comme nous pouvons le constater par le biais de cette pensée, Popper témoigne l'idée selon laquelle la science est essentiellement critique, car toutes ses théories possibles contiennent toujours des marges d'erreurs qu'il faut à tout prix corriger ou rectifier. S'il en est ainsi, alors il devient effectivement impossible de pouvoir vérifier ou démontrer les théories scientifiques, puisqu'elles sont, sans doute redevables à la critique. Dès lors, la critique se laisse à comprendre clairement comme le signe distinctif entre science et non-science. Cela revient à dire qu'elle est le moyen indispensable par lequel s'exprime la science, et que, ce qui ne se laisse pas gouverner par celle-ci devient par conséquent non-science. A ce propos : « *Je voulais distinguer science et pseudo-science, tout en sachant pertinemment que souvent la science est dans l'erreur, tandis que la pseudo-science peut rencontrer inopinément la vérité* »[2].

Il convient de noter, à partir de ce texte que Popper démontre en s'appuyant sur la critique la différence radicale entre science et non-science dans la cosmologie, car la science n'est jamais selon lui, dans

[1] Karl Popper, *La connaissance objective*, Ibid, p.12
[2] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, op. cit. pp.59-60

un état de perfection ou de clarté ; elle reste dominée profondément par les incertitudes ou les insuffisances qui ne peuvent jamais se déterminer une fois pour toutes. Cependant, la non-science peut, sans nul se définir, se déterminer une fois pour toutes.

Si les erreurs ou les incertitudes ne représentent pas des obstacles ou des entraves pour la science alors, elles deviennent néanmoins ses manières de progrès ou ses vertus de grandeur. C'est pourquoi Popper déclare : « *(…) dans le domaine scientifique, nos erreurs sont fréquemment instructives, et c'est ce qui explique aussi qu'on puisse parler sans ambiguïté et de manière pertinente de progrès dans ce domaine* »[1].

Il est important de signaler que pour Popper, l'erreur constitue l'une des conditions décisives pour la formation incessante de la pensée scientifique. Elle offre, en effet, les perspectives nouvelles susceptibles de faire avancer la science. Ainsi, l'erreur demeure l'une des voies efficaces par lesquelles se forme et se développe la science. C'est dans ce cette optique que Popper souligne : « *La vertu ne consiste pas en l'attention mise à se garder à des erreurs, mais la détermination brutale avec laquelle on les élimine* »[2].

Il est important de remarquer que, l'erreur représente la lumière, qui, sans voile éclaire la dynamique scientifique. C'est donc l'éthique fondamentale qui sans doute coordonne et coordonne la formation de la science. Ainsi, se démarquer de l'erreur ce serait se démarquer de la science, car l'erreur constitue la référence principale de celle-ci et que son élimination consolide davantage son évolution. Mais, s'il est certain que l'erreur demeure fondamentale pour l'émergence de la réflexion scientifique, alors comment se révèle-t-elle ? Par laquelle voie se met-elle au jour ?

A ces questions, il parait évident que la critique se laisse comprendre, sans nul doute comme une énergie suffisante, capable de révéler les erreurs contenues dans les théories scientifiques. S'il est

---

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, p.321

[2] Karl Popper cité par Imré Lakatos in *Histoire et méthodologie des sciences, prgramme de recherche et reconstruction rationnelle*, trad. Catherine Malamoud et Jean Fabien, P. Paris, PUF, 1994, p.02

ainsi, alors la valeur de la critique n'est plus à démontrer, car en son absence on ne saurait concevoir. C'est la raison pour laquelle Popper écrit :

> La critique de nos conjectures est déterminante : en faisant apparaitre nos erreurs, elle nous fait comprendre les difficultés inhérentes au problème que nous tenons de résoudre. C'est ainsi que nous acquérons une meilleure connaissance de ce problème et qu'il nous devient possible de proposer des solutions plus concrètes[1].

Il convient de rappeler à partir de ce texte que pour Popper, la critique consiste à dissiper les ténèbres, les ombres des opinions erronées, en vue de conduire les esprits humains en quête de savoir à trouver des théories plus consensuelles que prédéterminées. De ce fait, la critique devient l'instance de dissipation et de révélation des erreurs qui pourraient freiner la formation ou la constitution de la science. Par ailleurs, la révélation d'une erreur ne suffit pas, plutôt, il faut arriver à son élimination. Ainsi, comment peut-on parvenir à son élimination ?

Il serait absurde de prétendre éliminer une erreur en science en l'absence de la critique, puisqu'elle constitue à la fois l'instrument de régulation et d'élimination de celle-ci, c'est-à-dire ce sans quoi on ne saurait parler substantiellement d'éliminabilité en science. Popper affirme :

> Les formules que je viens d'employer nous aurons déjà fait comprendre que lorsque je parle du développement de la connaissance, je ne me réfère pas à une accumulation d'observations, mais l'élimination réitérée de théories scientifiques, remplacées par des théories meilleures ou plus satisfaisantes[2].

A travers cette assertion Popper met en crise l'idée selon laquelle le progrès de la science serait discontinu, comme chez Gaston Bachelard, c'est-à-dire un progrès qui serait essentiellement régi, soit par la succession d'expériences, soit par la combinaison de théories scientifiques. Pour lui, le progrès de la réflexion scientifique dépend absolument de la critique, qui entend déconstruire sans cesse les prétentions d'accès à la vérité absolue. Par conséquent, le progrès de la science résulte effectivement de la critique, car elle ne consiste pas

---

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, op. cit. pp.09-10
[2] Karl Popper, Conjectures et réfutations, Ibid, p.320

à superposer les connaissances les unes sur les autres, en les comparant à une bibliothèque ou à un musée, qui, sans cesse s'agrandit, mais cherche constamment à enterrer les erreurs qui couronnent la science.

De plus, cette idée de l'évolution de la science qui s'érige en marge de l'idée discontinuité soutenue fortement par Bachelard, a reçu le consentement de Kuhn, qui, tout comme Popper croit méconnaitre ou nier les vérités définitives comme un atout indéniable pour le développement de la science. Aussi, il *«(…) refuse l'idée que les sciences se développent par accumulation des vérités éternelles* »[1].

Nous notons que pour Kuhn, l'évolution de la science ne suppose pas ou n'obéit pas à une collecte de pensées immuables, c'est-à-dire des pensées qui n'ont ni commencement ni fin, mais elle exige qu'on puisse passer d'une étape à une autre sans qu'il y ait un terme suffisant. Il convient de rappeler que chez Popper, la science ne s'acquiert pas comme un objet digestible ; autrement dit qu'elle ne se donne pas d'avance, mais demeure un processus de construction. Si tel est le problème, alors comment se construit-elle ? Par quelle démarche se forme-t-elle ?

Il parait clair que la réponse convenable à ces interrogations demeure l'instance critique, qui, sans perdre de vue représente la ligne directrice et constructive de la science. Car en son absence, on ne saurait recueillir les théories enfouies dans les mythes. C'est ainsi que Popper déclare :

> La science doit donc partir des mythes et de leur critique. Elle n'a pour origine ni la collecte des observations ni l'invention d'expériences nouvelles, mais l'examen critique des mythes, des procédures et des pratiques à caractère magique[2].

Il convient de retenir, à la lecture de ce texte, que pour Popper, la construction de la science dépend substantiellement de la critique qui, sans nier, consiste à admettre que tout sujet peut, en toute conscience, ne croire qu'à ce qu'il juge vrai, sans être tenu d'accepter les décisions prises par les autres. En se manifestant ainsi, la critique permet à chacun de formuler ses pensées, ses opinions concernant la pensée mythique, formant par-là certaines théories de la cosmologie.

---

[1] Thomas Kuhn cité par Imré Lakatos in Histoire et méthodologie des sciences op. cit., p.02

[2] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, op. cit. p.85

De ce fait, il est clair de réaliser que la critique est le premier principe de construction de celle-ci, comme en témoigne l'exemple suivant :

> Il convient en effet de se rappeler que la plus plupart des théories scientifiques sont issues des mythes. Le système copernicien, par exemple, à sa source dans l'adoration que les néo-platoniciens vouaient à la lumière du soleil, astre dont la noblesse le destinait à occuper une position centrale[1].

S'il est sûr que certaines théories scientifiques émanent de la pensée mythique, alors il est aussi vrai qu'elles atteignent le statut de science qu'au moyen de la critique, puisque, en dehors de celle-ci, il n'y aurait aucun autre moyen suffisant pour évaluer la pensée mythique dans son essence. En partant de ce point de vue, l'on peut dire que pour Popper, il n'est pas possible de séparer les mythes de la pensée critique, qui s'en sert pour élaborer la science. A ce sujet, il écrit :

> En effet, la démarche critique s'oppose moins à la démarche dogmatique qu'elle ne vient s'y surajouter : la critique doit prendre pour objet les croyances existantes, fortement ancrées, qui demandent à être réexaminées, autrement dit, les croyances de type dogmatique[2].

Nous pouvons retenir, en nous appuyant sur cette occurrence que la démarche dogmatique ou la croyance n'est pour Popper en aucune manière une entrave pour l'émergence de la pensée scientifique. Elle est, au contraire pour lui, la matière première sur laquelle doit s'opérer incontournablement la critique pour tenter de formuler les conjectures de la science. De ce fait, nous pouvons penser que la critique représente une condition cardinale dans le processus de formation de l'idéal scientifique, parce qu'elle rend absolument possible la réévaluation des certitudes antérieures, pour en faire des hypothèses scientifiques.

Ainsi, en suivant de près cette thématique, on constate évidemment que Popper combat, en privilégiant le savoir constitué, la pensée de David Hume stipulant que « *Notre esprit est un seau, à l'origine il est vide, ou à peu près ; et de matériaux entrent dans ce seau par l'intermédiaire de nos sens (ou éventuellement à travers un entonnoir pour le remplir par en haut* »[3].

---

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, p.379
[2] Karl Popper, Ibidem, p.85
[3] David Hume cité par Karl Popper in *La connaissance objective*, p.120

Il parait intéressant de comprendre par le biais de cette pensée que, si pour David Hume, toute science commence par l'expérience, c'est-à-dire du contact immédiat avec la réalité, alors cette pensée ne fait nullement le consentement de Popper, lorsqu'il écrit :

> Toute science et toute philosophie sont du sens commun éclairé. Ma première thèse, c'est donc que le sens commun constitue notre point de départ et que la critique est le grand instrument qui nous permet de progresser[1].

Il ressort de cette pensée que pour Popper, la science commence à partir de ce qui est, de l'acquis, grâce à la critique qui sans doute joue le rôle de production d'arguments et de mise en mouvement de celui-ci. Ainsi, la critique rend immense la pensée scientifique, puisqu'elle met en crise sa stagnation. De par l'élucidation de cette occurrence, nous comprenons que pour Popper, la science commence avec le savoir constitué, mais également à partir des problèmes que nous tentons de résoudre, et qui ne peuvent jamais être résolus de manière définitive. Voilà pourquoi Popper écrit :

> Cette conclusion nous conduit donc elle aussi à une représentation de la science comme processus ayant pour terme la formulation de problèmes toujours fondamentaux et dont la fécondité ne cesse de s'accroitre, en donnant le jour à d'autres problèmes encore inédits[2].

Ces propos nous permettent de rappeler que pour Popper, la science se construit et se développe par les problèmes et dans les problèmes dont l'origine s'explique essentiellement par la critique, qui sans ambiguïté nous permet d'interroger, soit la nature, soit le vécu humain. Ainsi, la science s'enrichit et s'actualise davantage par des nouvelles questions qu'elle soulève ou interpelle, comme en témoigne la formule poppérienne suivante : P_1 TS EE P_2.

En effet, cette formule démontre la croissance du savoir scientifique, grâce à la critique qui sert de base à laquelle on s'efforce à maintenir l'ouverture de la pensée. Elle nous informe, en effet, que la science prend forme à partir d'un certain problème (P_1) ; nous progressons vers une solution, c'est-à-dire la tentative de résoudre ce problème (TS) impliquant forcément la critique, qui peut être partiellement ou entièrement erronée. Cette étape nous permet d'accéder à la procédure d'élimination d'erreur (EE), et qui consiste en une discussion critique ou en tests expérimentaux qui aboutissent à

[1] Karl Popper, *La connaissance objective*, op. cit, p.86
[2] Karl Popper, *conjectures et réfutations*, op. cit, pp.329-330

tout le moins à un nouveau problème (P_2). Ainsi, nous pouvons retenir que la critique correspond logiquement à la didactique qui s'appuie sur la contradiction. Dans ce contexte, Popper affirme :

> La critique n'est jamais en mesure de faire autre chose que de mettre en évidence une contradiction de ce type ou, éventuellement, de contredire la théorie examinée (elle peut donc être simplement l'énoncé d'une antithèse. Mais, et c'est là un aspect décisif, elle constitue le principal moteur de toute évolution d'ordre intellectuel[1].

Comme nous pouvons le constater, Popper éclaircit l'idée selon laquelle la critique renvoie à la dialectique, qui ne cesse de renouveler ou d'attirer d'autres problèmes dont leur évaluation intensifiera le champ d'action de la recherche scientifique. En effet, dans la dialectique par exemple la synthèse tient constamment une idée plus mouvante ou plus émergente que celles que l'on retrouve dans la thèse et dans l'antithèse. Il est de même avec la critique qui parait plus frappante que les problèmes ordinaires qu'elle tente de résoudre, dans la mesure où elle réactualise le débat en y apportant d'autres questions essentielles dont leur présence attire la curiosité humaine.

C'est donc la critique qui explique le progrès de la science antérieure :

> J'ai ainsi fait observer que la théorie de Newton contredit à la fois celle de Kepler et celle de Galilée tout en les expliquant puisqu'elle les contient comme approximations ; et de la même manière, la théorie d'Einstein contient celle de Newton, qu'elle explique partiellement, et qu'elle contient comme une approximation[2].

A travers cette pensée, Popper nous fait comprendre que la critique qui s'identifie à la dialectique est à l'origine de la multiplicité de théories scientifiques qui se laissent observer à travers le monde, et qu'en l'absence de celle-ci, l'humanité pensante resterait dans sa position initiale d'autant plus qu'on ne saurait passer de la théorie de Kepler à celle de Newton, et de Newton à celle de Einstein. De ce fait, la critique devient la source d'information ou désinformation pouvant convaincre les hommes à réduire ou à élargir leurs intuitions cognitives et rationnelles. C'est la raison pour laquelle Popper écrit : « *Sans la contradiction, sans la critique, nous aurions aucun*

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, p.461
[2] Karl Popper, *La connaissance objective*, op. cit, p.59

motif rationnel de modifier nos théories : le progrès intellectuel n'existerait pas »[1].

A bien comprendre ces propos, la critique est, sans ambiguïté, le noyau ou le cœur du progrès de l'entreprise scientifique, car elle éveille les mécanismes d'activation de la pensée humaine. S'il en est ainsi, alors, il serait impossible de pouvoir diversifier le domaine d'intelligibilité scientifique en l'absence de l'implication critique, puisqu'elle est le saut qualitatif d'émergence de la science. C'est dans cette optique que Popper souligne : « *La nature rationnelle et empirique de la science tient à la manière dont celle-ci progresse, …* »[23].

Partant de cette pensée, nous pouvons retenir que la critique est, sans équivoque, la référence du soutien et de la coordination de la dynamique cosmologique. Elle devient aussi bien le socle ou le berceau où prend forme l'essence de la cosmologie, parce qu'elle représente à la fois sa condition de présence et de sa manifestation. A ce sujet, Popper éclaircit :

> Je prétends en effet, que le caractère rationnel et empirique de la connaissance scientifique exige que celle-ci progresse constamment et que disparaitrait nécessairement si la science devait cesser de se développer[2].

Aussi convient-il de noter que la critique modifie et nourrit la cosmologie. En fait, elle assure et garantit son existence temporelle et spatiale. La critique est donc une nécessité, ce sans quoi on ne saurait tenir avec pertinence l'idée de cosmologie. De plus, si la cosmologie n'est cosmologie que parce qu'elle évolue, alors il faut reconnaitre qu'elle dépend de la critique, dans la mesure où celle-ci assure son émergence, son progrès. Au-delà, la critique n'est-elle pas un instrument de d'oscillation cosmique ? Est-il possible d'ébranler la métaphysique sans la lumière rationnelle ?

2. La critique comme norme de réévaluation et de conquête de nouveaux paradigmes

Qu'on y croit ou pas, la critique rationnelle est une manière certaine d'étudier ce qui va être la dynamique de l'esprit dans d'inventer, de créer, de découvrir ou d'imaginer. Après avoir montré dans le premier moment de notre réflexion que la critique s'imprime

[1] Karl Popper, *Conjecture et réfutations*, Ibid, p.319
[2] Karl Popper, *Conjectures et réfutations* op. cit, p.313

dans le dynamisme scientifique universel, il importe de signifier que le but de la critique n'est nullement d'éradiquer définitivement les erreurs, les problèmes et les croyances, mais de faire de telle sorte que la cosmologie puisse émerger et se développer à partir ce ceux-ci. Par-là, elle devient impérativement le chemin d'ouverture de la pensée humaine, entrainant à la fois la formation et le progrès de la cosmologie. Vu l'impact de la critique sur la réflexion, le progrès de la cosmologie ne va-t-il pas s'arrêter ? Ya-t-il un risque en particulier que le progrès de la cosmologie parvienne à son terme parce que celle-ci aura accompli sa tâche ?

Pour Popper, la réponse qui convient à ces interrogations importantes est négative. Car le progrès de la cosmologie ne peut, en aucun moment donné parvenir à sa fin. Il demeure en effet, perpétuel compte tenu de l'immensité de notre ignorance. C'est dans ce contexte que Popper déclare : « *L'infinité de notre ignorance rend une telle perspective extrêmement peu probable*»[1].

Il parait frappant de se rappeler que pour Popper, le progrès de la cosmologie ne semble pas être optimiste partant de la grandeur de notre insu. Il reste donc continuel. En plus, dans ses manifestations, la critique efface les traces de son activité constructive, déconstructive et progressive, tout comme un édifice une fois achevé laisse dans l'ombre ou dans les ténèbres tous les efforts, les savoirs, les expériences et les outils qui ont permis sa réalisation. Cette idée de progrès continuel de la science a reçu l'approbation de Lakatos en ces termes : « *Je regarde la continuité en science à travers des lunettes poppériennes* »[2].

Comme l'on remarquer à travers cette pensée, Popper et Lakatos s'accordent solidement sur la croissance du savoir cosmologique, d'autant plus que leurs théories ne s'additionnent pas pour former une identité authentique de recherche, elles sont dans leur ensemble, sans valeur définitive. C'est ainsi que s'opère la distinction entre science et non-science dans la cosmologie, tel que Popper déclare : « *Il apparaissait donc nécessaire de pouvoir disposer d'un autre critère de démarcation. Et j'ai proposé (…) de prendre pour critère en la matière la possibilité, pour un système théorique, d'être réfuté ou invalidé* »[3].

---

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, op. cit, p. 321
[2] Imré Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences*, op. cit. p.128
[3] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, p.377

Ces propos nous permettent de comprendre que pour Popper la dimension critique ne symbolise non seulement le principe de base à partir duquel se réalise le démarquage entre science et non-science mais surtout une forte percée pénétrant la métaphysique comme une matière abandante, parce qu'elle consiste en l'impossibilité de validation, de confirmation ou de circonscrire un système donné. Par conséquent, elle devient ce sur quoi réside la possibilité de variation, de démolition voire de perpétuation de la réflexion et de la pensée. En s'interrogeant cette locution, on constate très vite que Popper s'insurge contre le critère de confirmation proposé par les positivistes, en disant :

> En effet le concept positiviste de signification ou de sens (mais aussi ceux d'assujettissement à la vérification ou encore à la confirmation inductive, etc.) ne permettent pas d'opérer une telle démarcation, parce que la métaphysique, si elle n'est pas science n'en est pas pour autant dépourvue de signification[1].

Comme nous pouvons le constater, à partir de cet énoncé Popper se révolte contre Carnap avec sa tentative de pouvoir renverser la métaphysique par l'usage, soit de l'induction, soit de critère de signification. Pour lui, la science ne représente pas le principe fondamental d'existence de toute chose. Cela signifie qu'une chose, quelle que soit son identité, peut, sans entrave exister en dehors de la science. C'est pour autant dire que la critique oscille et perce la métaphysique afin de livrer à l'intuition humaine la matière à réflexion. C'est ainsi que Popper souligne : « *La tentative initiale de Carnap afin de renverser la métaphysique n'a pas aboutie. La théorie naturaliste de l'absence de signification s'est révélée sans fondement (…)* »[2].

A la lumière de cette occurrence, Popper met en crise l'idée selon laquelle on devrait distinguer un énoncé scientifique d'un énoncé métaphysique dans la cosmologie en procédant à l'analyse logique de leur signification. En fait, le refus critique poppérien fait traverser la science les frontières de la métaphysique qui deviennent pour celle-ci de nouveau paradigme de la construction de la pensée. Ainsi, cette prétention devient insignifiante, dans la mesure où la scientificité d'un énonce ne réside pas dans la possibilité de le vérifier

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, p.373
[2] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, P .389

sans l'expérience, c'est-à-dire de le contrôler par une observation ou de le dériver sous la base observationnelle. Cette objection chez Popper se vérifie par la pensée suivante :

> La mécanique newtonienne transcende de manière fondamentale toute observation. Elle est universelle, exacte et abstraite, elle a été historiquement forgée à partir de certains mythes, et on peut démontrer par des moyens purement logiques qu'on ne saurait la dériver d'énoncés d'observation[1].

Comme on peut le constater, à travers cet énoncé Popper déduit qu'il n'est pas possible de tirer des théories scientifiques ou cosmologiques de d'observation parce qu'elles sont le résultat de notre œuvre, et existent indépendamment de l'expérience sensible. En fait, les procédures scientifiques sont le résultat de l'activité rationnelle de l'homme qui questionne la nature ou la cosmologie. De ce fait, le fait scientifique n'est pas donné par l'expérience, mais il se construit rationnellement par une succession d'interrogation ou questionnement donnant lieu à un nouveau paradigme. Si tel est le cas, alors il devient paradoxal de pouvoir légitimer la conception scientifique du monde initiée par le Cercle de Vienne, dit Popper. Puisqu'il y a des théories qui dépassent l'observation possible, à l'instar de la mécanique newtonienne. Voilà pourquoi Popper écrit : « *Il serait ridicule d'interdire de parler de quelque chose parce que ça ne fait pas partie de la science. C'est ce qu'a voulu faire le Cercle de Vienne* »[2].

Comme on peut le remarquer, Popper nous renchérit qu'il n'est pas du tout fondé d'enterrer définitivement la métaphysique,

Car elle sert à quelque chose, fournit quelque chose de très consistant tant pour l'existence que pour le progrès de la cosmologie .S'il en est ainsi, alors il devient désintéressant de pouvoir mettre une grande barrière entre science et métaphysique dans la cosmologie. Ainsi, l'essentiel serait donc de faire de telle sorte que la métaphysique soit manifestante et qu'elle ait un terrain d'action dans la cosmologie universelle. A ce sujet, Popper note : « *Je n'ai sans doute pas assez souligné que l'essentiel était de séparer la science de*

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid. p.285
[2] Karl Popper,*L'avenir est ouvert*, trad. Jean Etoré, préface de Franz et Kreuzer, Paris, Flammarion, 1990, p.82

la métaphysique, en partie aussi pour donner le champ libre à la métaphysique »[1].

Comme nous pouvons le constater, par le biais de cette pensée, Popper plaide pour la cause de la métaphysique ; il défend son existence spatiale et temporelle afin qu'elle devienne cosmologique. Par conséquent, il s'oppose radicalement à la conception malheureuse de Cercle de Vienne voulant que celle-ci soit totalement anéantie. De ce fait, Popper expose la métaphysique à l'examen critique ou à le réévaluation permanente exigeant que celle-ci devienne un ensemble de réflexion d'un terme donné comme modèle ou l'ensemble des termes qui peuvent être substituer l'un à l'autre. En insistant sur cette question, Popper remarque :

> Bien au contraire, (…) j'ai clairement souligné qu'il serait inapproprié de tracer une ligne de démarcation entre la science et la métaphysique qui bannisse, la métaphysique du champ assigné au langage doué de signification comme si celle-ci s'en trouverait dépourvue[2].

Aussi parait-il intéressant de souligner que, si pour le Cercle de Vienne, tout ce qui prétend aller-delà de l'expérience est un non-sens, alors cela ne fait pas l'approbation de Popper, qui, avec évidence pense que la démarcation entre science et métaphysique serait absurde par la démonstration ou par la justification possible. Elle ne peut donc, cependant s'effectuer que sous la base de la critique, qui, sans ambiguïté considère à la fois la science et la métaphysique comme des références cosmiques.

C'est dans cette perspective que Popper écrit :

> Un système doit être tenu pour scientifique seulement s'il formule des assertions pouvant entrer en conflit avec certaines observations. Les tentations pour provoquer des conflits de ce type, c'est-à-dire pour réfuter ce système permettent en fait de le tester. Pouvoir être testé, c'est pouvoir être réfuté, et cette propriété peut donc servir de la manière, de critère de démarcation[3].

A en croire Popper, la démarcation entre science et non-science dans l'itinéraire spatio-temporel s'opère ou se considère par la critique qui consiste, soit en la mise en question de l'ordre établi, soit en la possibilité d'une transformation de ce qui est, en mettant en activité

---

[1] Karl Popper, Ibidem
[2] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, op. cit. p.379
[3] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, p.377

l'aptitude à réfléchir ; à délibérer sur les différents aspects de la nature. Ainsi, elle devient une attitude fondamentale ; celle qui consiste ne à rien conclure, c'est-à-dire celle qui assume à la fois l'ouverture et le questionnement constant, en fournissant de nouveaux horizons intellectuels mettant en question les évidences établies. De ce fait, la critique devient le siège où se réalise concrètement la construction ou la déconstruction cosmologie, puisqu'elle est le discours purement rationnel, celui qui donne les raisons à la fois de ses affirmations et de ses négations posées come conséquences inédites.

Dans le souci d'approfondir sa pensée sur cette même portée, Popper convoque la théorie d'Einstein en ces termes :

> La théorie einsteinienne de la gravitation, pour sa part, satisfait incontestablement à ce critère de réfutabilité. Même si les instruments de mesure de l'époque ne permettaient pas de se prononcer sur le résultat des tests avec une entière certitude, la certitude, la possibilité de réfuter la théorie existait bel et bien[1].

A travers cette assertion, Popper élucide comment la théorie d'Einstein avait été perçue ou saisie par la critique, qui en a fait en dernière instance une des théories cosmologiques, en y détectant ses insuffisances ainsi que ses inadéquations permettant que cette dernière devienne une reconquête. S'il n'en était pas ainsi, alors il aurait été très difficile pour conquérir une autre théorie, car aurait été complètement devant une forme d'impasse cognitive. Cette perception est totalement partagée par Pierre Jacob, qui lui aussi s'en imprègne en renforçant avec conviction la position de Karl Popper en ces termes : « *Pour Popper (…) le critère permettant de séparer les théories scientifiques des propositions non scientifiques, c'est la réfutabilité des premières* »[2].

Ces propos nous permettent de comprendre que la critique est, sans nul doute perçue comme un paradigme fondamental à partir duquel se rendent possibles la concrétisation et la distinction des rapports qui se nouent entre les énoncés scientifiques et ceux qui ne sont le pas dans la sphère cosmologique. Car, on ne saurait absolument opérer la réfutabilité distinctive en l'absence de son exercice. Mais, au-delà de tous méandres cognitifs, la démarche critique en tant que norme rationnelle exprime profondément

---

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, Ibid, p.65

[2] Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge, L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980, p.18

l'exigence intellectuelle de faire correspondre les pensées et les discours humains à la réalité dans l'intérêt cognitif d'élargir les horizons intellectuels. Ainsi, elle devient impérativement la voie prépondérante d'accès à la vérité, qui, selon Popper n'est que vérisimularité, c'est-à-dire l'approximation de la vérité idéale. C'est dans cette optique que s'inscrivent les propos suivants :

> Seule l'idée de la vérité nous permet de parler avec pertinence d'erreur ou de la rationalité critique, et rend possible la discussion rationnelle, c'est-à-dire cet examen où nous cherchons à découvrir nos erreurs avec l'objectif concerté d'en éliminer la grande part afin de nous approcher de la vérité[1].

Nous comprenons évidemment par le biais cette occurrence que la vérité représente, sans ambigüité l'idéal régulateur de la recherche scientifique. Elle est, effet une projection fondamentale qui attire notre attention et éclaire notre quête de savoir. Cependant, nous ne pouvons pas tendre explicitement vers cet idéal sans qu'il ait implication rationnelle, d'où la nécessité de la critique, qui s'exprime par le fait qu'elle est à la fois le principe de base et moteur de l'investigation cognitive. Si nous reconnaissons la Vérité comme la boussole dans la recherche du savoir, alors nous comprenons en revanche que la critique est dans celle-ci comme un gouvernail. Par-là, on comprend suffisamment que la critique est indispensable voire cardinale dans le processus cognitif, en ces sens qu'elle est, sans équivoque le socle de réévaluation des ambitions, des pensées rationnelles et des motivations de nouvelles idées.

De par cette évidence, nous réalisons que la vérité chez Karl Popper reste, sans équivoque totalement relative, dynamique du fait qu'elle ne peut, en aucun cas de se définir absolument. De ce fait, il est strictement interdit de parler, soit d'une théorie vraie, soit d'une pensée sûre ou fausse dans la cosmologie. Il s'agit de refondre la métaphysique en y construisant des nouveaux termes. Dans ce cas, une théorie peut être tout au plus provisoirement corroborée, c'est-à-dire acceptée par la communauté scientifique, quand elle a subi victorieusement les tests qui lui ont été imposés par la critique qui consiste à rassembler ou à réunir cueillant ou collectant des nouvelles théories enfouies dans les systèmes. Voilà pourquoi, Popper affirme : « *En général, on peut seulement dire que la théorie A a un degré de collaboration plus élevé (ou faible) que la théorie*

[1] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, op. cit . p. 339

concurrente B, à la lumière de la discussion critique, tests compris jusqu'à l'instant »[1].

A bien voir, la corroboration n'est pas effectivement un résultat définitif, mais plutôt un résultat relatif découlant de la discussion rationnelle, et qu'on devra s'efforcer à tout temps de réévaluer pour pouvoir comprendre jusqu'à quel point il a été prouvé ou accepté. On peut donc dire que la corroboration n'est qu'un consensus relevant d'un examen critique, entrainé par une communauté scientifique.

En général, il faut retenir que la critique fait penser au « cœur » de la méditation cosmologique comme le dit Popper lui-même toute science est cosmologique. Car, parler de la pensée de ce dernier, c'est se souvenir de manifestations de l'action de la critique cosmologie. Ainsi, elle se révèle spécifiquement comme cause fondamentale à partir de laquelle se fait rationnellement la distinction l'unité des pensées dans leurs diversités et dans leurs contradictions. Puisqu'elle pose, ni un problème de sens ni un problème de vérité ou d'acceptabilité. Mais elle pose avec acuité le problème de la faillibilité humaine dans l'intérêt cosmologique. C'est dans cette logique que s'inscrit la pensée suivante : « *En conclusion, lorsque j'ai proposé ce critère de réfutabilité, ce n'est pas le problème du sens ou de la signification des théories, ni celui de leur vérité ou de leur recevabilité que j'ai en vue* »[2].

Au regard de ce qui précède, il est évident de vouloir signifier que pour Popper la critique est, sans complexe cognitif le mot clé, le signe distinctif très signifiant de la science dans la cosmologie. Car elle renvoie à une disposition indépassable assumant ou assurant la conversion réitérée des théories scientifiques ou cosmologiques. C'est une tentative qui sauve la dynamique de la science. Elle devient par là son exigence existentielle témoignant fidélité à une théorie aussi longtemps que possible. Sans elle, nous ne pourrions jamais découvrir ce que contient une théorie ; nous l'abandonnerions avant d'avoir vraiment eu l'occasion de découvrir sa force. En dépit de ses pouvoirs, de ses potentialités et de sa pertinence, la critique dispose de plusieurs insuffisances cognitives aussi bien que de limites. Ainsi, quelles sont alors ses insuffisances ? Dans quelle mesure peut-on démontrer ses limites ? Disons un mot ou phrase interpellateur: la cosmologie n'est-

[1] Karl Popper, *La connaissance objective*, op. cit ; p.61
[2] Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, op. cit . p.68

elle pas plus profonde que la pluralité de faits déterminés et indéterminés rapportés classés par la science ?

Conclusion

Au regard de notre analyse portant sur la place de la critique dans la cosmologie chez Karl Popper, nous devons retenir que celle-ci représente à la fois le fondement et l'arme non seulement de sa conception cosmique mais aussi de l'intuition de tout être humain ayant la passion d'accéder au savoir. Cela revient à retenir que la critique s'est révélée quasiment nécessaire et préoccupante à tout être pensant dans l'histoire de l'humanité. En effet, elle est considérée de manière générale comme le bâton de construction de l'édifice de la rationalité et consiste à dégager de la conscience humaine les croyances les plus vielles qui étaient comprises comme des barrières freinant la croissance de savoir. Ayant compris la nécessité de la critique, Paul Feyerabend relève : « *Les théories postérieures sont le résultat d'une critique des théories antérieures et de leur amélioration à la lumière de cette critique*. » (Paul Feraben, *Une connaissance sans fondement*, Trad. E. DissakeMalolo, Dianoia, Paris 227 p. 105)**.**

Nous nous rendons compte au travers de cet extrait que la vocation scientifique universelle repose sur le concept de critique dans la mesure où elle assure l'émergence d'une pluralité d'idées en mettant en ruine ou question la tradition dogmatique ou ancestrale assise sur les impasses et les interdits étouffant ainsi la recherche du savoir. A cet effet, elle est comprise comme étant un fondement assumant la passerelle intergénérationnelle en commençant de l'antiquité jusqu'aux temps contemporains. La plupart des théories dans la chronologie historique dépendent de l'évolution critique.

Nous pouvons signaler sans risque de nous tromper que la critique ouvre la voie à l'innovation. Ainsi, pour la tradition rationnelle, les tabous ne sont plus possibles: tout se prête à la critique sans complaisance afin d'enrichir la cosmologie en laissant à chacun l'opportunité ou le libre arbitre d'élaborer sa théorie ou de contribuer à l'enregistrement d'une théorie ancienne. Saisissant la quintessence de la logique poppérienne, Marcel Nguimbi estime que Popper considère : « La notion de réfutabilité comme norme pour déterminer le niveau de la vérité qui, pour lui, n'est au fond que vérisimulatude ou vérisimularité, un critère qui permet de démarquer sur ce qui

scientifique de ce qui ne l'est pas et qui ne saurait l'être en aucun cas. »[1].

En se fondant sur cette pensée, on peut dire que la critique est une véritable matière de construction rationnelle, un filtre méthodologique qui ne retient que les circonstances ou les moments de l'intuition lucides et conscients de leurs possibilités ou condition d'invalidation, gage des hypothèses scientifiques. Elle est le point de démarcation entre hypothèse et vérité. Par conséquent la critique se donne à penser comme repère essentiel qui donne sens au rationalisme tel qu'il l'éclaire en ces termes :

> Autrement dit le rationalisme auquel j'adhère ne contient pas en lui-même sa propre légitimation, mais il repose sur une confiance irrationnelle en l'attitude dictée par la raison. Je ne pense qu'il soit possible de dépasser cette aporie. » (Karl Popper, CER, La croissance de savoir scientifique, p. 520).

Comme l'on peut remarquer à travers cette assertion, Karl Popper met en évidence la pensée selon laquelle le rationalisme est redevable à la critique, c'est qu'il a pour essence la critique. Ainsi, la raison mise en œuvre ne signifie nullement la croyance ou la conviction en toute puissance de la raison humaine mais elle renvoie à une attitude qui consiste à apprendre, à exposer ses opinions, ses pensées à l'examen d'autrui et critiquer les siennes. Comprenant la valeur de la critique dans le processus de l'apprentissage, Marcel Nguimbi écrit : « *En effet, par l'intermédiaire de la critique, de la discussion critique avec d'autres locuteurs et par l'intermédiaire de l'autocritique, nous pouvons apprendre*. » Marcel Nguimbi.

Retenons que la critique n'est pas seulement importante dans la recherche scientifique mais aussi nécessaire dans le mécanisme d'apprentissage, de la formation voire du progrès de la pensée humaine. C'est une unité du réel impensable lorsque se trouve exposé à la multiplicité méthodologique.

Références bibliographiques

Aristote (1991), *La métaphysique*, trad. Barthélemy Saint Hilaire revue et annoter par Paul Mathias, Introduction choisis de Jean louis. Paris Pocket 558 p.

[1] Marcel Nguimbi, *Penser l'épistémologie de Karl Popper*, Paris l'Harmattan 2012, p. 13

Autres ouvrages :

Bachelard Gaston, 1991, *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris PUF 192 p.

Feyerabend Paul (1988), *Contre la méthode. Esquisses d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Trad. Baudouin J. et AGNES S. Paris, seuil, 350 p.

Karl Popper, 1973, *La logique de la découverte scientifique*, Trad. Nicole T. R et Philippe. B, Préface de Jacques Monod, Paris Payot, 480 P.

Karl Popper, 1981, *La quête inachevée, autobiographie intellectuelle*, Trad. René Bouveresse, Avant-propos de Christian, S. Paris Calmande-Levy, 335 p.

Karl Popper, 1984, *L'univers irrésolu, plaidoyer pour l'indéterminisme*, Trad. René Bouverresse, Paris Herman, 160 p

Karl Popper, 1990, *L'avenir est ouvert*. Trad. de Jeanne Etoré, Préface de Franz Kreuzer, Paris Flammarion 177 p.

Karl Popper, 1993, *La connaissance objective, une approche évolutionniste*. J. J. Rosat ; Paris Flammarion 578 p.

Marcel Nguimbi, 2012, *Penser l'épistémologie de Karl Popper*, Paris l'Harmattan, 307 p.

René Descartes, *Discours de la méthode*, Ed. établit Geneviève-Lewis, Paris Flammarion 160 p.

L'art chez Nietzsche : annihilation processuelle du nihilisme

Dimitri OVENANGA-KOUMOU
dimitriovenanga@gmail.com
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

Cet article procède à la présentation de la fonction que joue l'art dans la vie. Celle-ci permet de comprendre la faiblesse du nihilisme. Si par lui on n'atteint visiblement rien, par le moyen de l'art au contraire, il est possible de réviser cette position. Il fait que l'artiste soit satisfait de ses propres désirs d'élévation et surtout de conquête du pouvoir. L'art compense les manques et rend faible la puissance du temps qui, grâce à lui, ne réussit plus à tout ravager sur son passage. N'est-ce pas par son entremise que les artistes vivent éternellement à travers leurs œuvres ?

Mots-clés :

Art, Eternel retour, Exercice, Génie, Nihilisme, Temps

Abstract

This article presents the function that art plays in life. This allows us to understand the weakness of nihilism. If through it we visibly achieve nothing, by means of art on the contrary, it is possible to revise this position. It makes the artist satisfied with his own desires for elevation and especially for the conquest of power. Art compensates for the shortcomings and weakens the power of time which, thanks to it, no longer succeeds in devastating everything in its path. Is it not through its intervention that artists live eternally through their works?

Keywords

Art, Eternal return, Exercise, Genius, Nihilism, Time

Introduction

Destiné dès l'origine à la simple te pure contemplation, l'art s'avère le point de convergence entre l'esprit de l'homme et la forme expressive des objets extérieurs qui tombent sous la vue. L'œuvre construite par l'artiste n'est pas le résultat de ses projets a priori, l'artiste n'étant, dans la plupart des cas, que le spectateur de ses

propres productions, tout le contraire naturellement, des activités du rêveur.

Si le nihilisme est la doctrine selon laquelle on n'atteint proprement rien dans la vie, comment comprendre que l'art qui n'est généralement que contemplation peut-il s'ériger en son annihilation ? A-t-il un rapport pressant et utile, non seulement à la vie, mais aussi et surtout au temps ? En quoi ce rapport, si rapport il y a, profit-t-il à l'homme, être de besoins ? Pour répondre à ces interrogations, il s'agira de découvrir le sous-texte qui est dissimulé sous le texte sur l'art, mis en exergue par Nietzsche.

Le choix de cet article est motivé par la volonté de chercher des solutions au caractère plus que fugitif de la vie tant cherchée par l'homme, en quête de bien-être. Si la vie est un ensemble croissant d'épreuves, une grande ouverture aux souffrances de toute sorte, un immense univers de besoins et de désirs qui nous agacent sans cesse, il faudrait quand même s'interroger si possibilité il n'y a pas, d'apaiser l'homme.

La méthode que nous avons utilisée procède par la comparaison, comparaison du nihilisme que l'on trouve dans chacun des thèmes de la philosophie nietzschéenne, analysés par nous ici, et l'atténuation dont est capable l'art.

1. La cure artistique du nihilisme

Dans sa théorie esthétique, Nietzsche établit que l'art pour l'art n'existe pas à proprement parler. En d'autres termes, pour lui, l'art n'est, dans toutes ses productions, jamais gratuit, c'est-à-dire sans intérêt et vide. Il ne cesse non seulement d'embellir la vie, mais aussi de l'enrichir de maximes. Personne n'ignore que le beau qu'il produit a une visée, celle de procurer à l'homme qui le contemple, un plaisir, une satisfaction esthétique digne de ce nom, de sorte que, même lorsque l'homme est scandalisé par une image, déçu par une situation, l'art est en mesure de lui permettre à coup sûr, de retrouver le sourire et la quiétude. Il est proprement quelque chose de très important pour la réalité humaine. Cette importance est à trouver en priorité dans la satisfaction que procure la contemplation d'un objet aimé ou désiré. L'art remédie au nihilisme parce que, contrairement à lui, il aide ou permet de reconquérir la joie. Il est un chemin qui mène quelque part. La vie, lorsqu'elle est horrible, a énormément besoin de l'art qui permet que celui qui vit l'horreur puisse s'oublier immédiatement et

du coup retrouver ou recouvrer le plaisir perdu. L'art seul rend la vie possible dans l'horrible et l'absurde.

> *L'art* s'avance alors comme un magicien sauveur, apportant le baume secourable : lui seul a le pouvoir de transmuer ce dégoût de ce qu'il y a d'horrible et d'absurde dans l'existence en représentations, à l'aide desquelles la vie est rendue possible. Ces images sont le *sublime*, où l'art dompte et assujettit l'horrible, et *le comique*, où l'art nous délivre du dégoût de l'absurde. (F. Nietzsche, 1993, p. 59).

Il n'est pas rien. Si l'on se base sur le fait que la vie traverse non seulement des méandres difficiles, mais aussi est, en général, une lutte, il est possible de dire de l'art qui donne une couleur merveilleuse à cette même vie, qu'il est une haute délivrance, délivrance contre les souffrances que la vie impose. Tout ce qui dans la vie est proprement insupportable, l'art a le pouvoir de le transfigurer afin de le rendre vivable. Qui ignore par exemple le degré supérieur de bonheur que l'on est censé trouver lorsqu'on contemple, même dans la douleur, de belles images, ou encore lorsqu'on écoute de belles chansons qui font en réalité voyager. Beaucoup d'éléments insupportables qui compliquent la vie deviennent autres lorsqu'ils sont présentés dans des œuvres d'art. L'art est donc, un remède à la vie, surtout lorsqu'il est apollinien :

> S'il nous était possible d'imaginer la dissonance devenue créature humaine, – et qu'est l'homme, sinon cela ? – pour pouvoir supporter de vivre, cette dissonance aurait besoin d'une admirable illusion qui lui cachât à elle-même sa vraie nature sous un voile de beauté. C'est là le véritable but de l'art apollinien ; et le nom d'Apollon résume ici pour nous ces illusions sans nombre de la belle apparence qui rendent, en chaque instant, l'existence digne d'être vécue et nous incitent à vivre l'instant qui suit. (F. Nietzsche, 1993, p. 130).

L'art, rien que l'art, pour vivre et bien vivre. La musique, un des arts privilégiés de Nietzsche, est une thérapeutique contre l'ensemble des maux dont l'homme est victime. En tant qu'adoucissement, la musique guérit dans la mesure où elle rend enthousiaste. Son seul et unique nom est la cure spirituelle. Voilà pourquoi Michel Haar dit, parlant de la musique chez ce philosophe :

> La musique apaise, en les transfigurant par les séquences où elles sont, sinon résolues, du moins intégrées selon un ordre nécessaire,

> toutes les dissonances du monde. Elle est maîtrise souveraine, impossible à réaliser dans l'existence extra-artistique des dispositions affectives (M. Haar, 1993, p. 263).

Toute bonne musique est source de santé. Avec elle, on ne peut que se sentir dans son assiette. Elle est, selon cet interprète, l'un des meilleurs produits pour la santé. C'est la raison pour laquelle, parlant d'elle, il dit qu'« elle est le médicament sans néfaste effet secondaire qui conduit le plus vite à la « grande santé » ». (M. Haar, 1993, p. 264).

Ce qui revient à dire que, dans l'optique de Nietzsche, la musique ou plutôt l'art en général, participe efficacement d'ailleurs, de l'action de la médecine et aide cette dernière dans sa mission curative. Le médecin complet serait dans ce sens celui qui encouragerait ses patients soit à composer de la musique, soit à l'écouter. C'est la raison pour laquelle parlant d'elle, Nietzsche écrit à Hans von Bülow le 20 juillet 1872 :

> En me procurant ce remède magique vous êtes mon médecin ; et si vous devez trouver que votre patient compose une détestable musique, vous possédez le secret pythagoricien de le guérir par de la « bonne » musique. (F. Nietzsche, 1986, p. 316).

Comparée à un appareil enregistreur, l'âme se sent parfois surchargée lorsqu'elle est trop pleine. C'est pendant le temps de distraction que l'importance de l'art se trouve vraiment ressentie en tant qu'il s'érige en véritable remède de cette âme lassée. Il assure le plaisir que procure la contemplation d'œuvres esthétiques, œuvres qui nous emportent avec elles. Dès lors, soucis et angoisses s'évanouissent ; l'homme se sent en paix et donc vit dans la quiétude. La vie est rendue légère par l'art ; elle est, au départ, de nature périlleuse. L'art nous fait voyager non seulement dans des temps autres, mais encore vers des horizons inconnus. C'est ce que précise Nietzsche, parlant plus précisément de l'art poétique :

> Les poètes, dans la mesure où eux aussi veulent alléger la vie des hommes, détournent leur regard du présent pénible ou aident le présent à prendre, par une lueur qu'ils font briller du passé, des couleurs nouvelles. (F. Nietzsche, 1993, p. 527).

Il s'agit d'un grand remède au nihilisme, parce qu'il est, dans certaines circonstances, le supplément de la religion. N'est-ce pas lui qui procède à la consolation de l'âme accablée de mauvaises pensées.

Quand on est déçu, l'art nous permet de retrouver la joie, lorsqu'on est trop concentré, il nous détend. Il est comparable à un palliatif, un apaisement.

> L'art lève la tête quand les religions perdent du terrain. Il recueille une foule de sentiments et de tendances produites par la religion, il les prend à cœur et devient alors lui-même plus profond, y gagne un surcroît d'âme, au point qu'il peut communiquer l'élévation et l'enthousiasme, chose qu'auparavant il ne pouvait pas encore. (F. Nietzsche, 1993, p. 528).

L'art fait vivre, mieux il fait revivre même ceux qui en ont perdu complètement espoir ; un homme malade qui sourit ou rit, se refait sans le savoir, et sans le vouloir. C'est ce qui attirait l'attention des Grecs. Cette activité crée le sourire, le sourire crée la santé. Lorsque l'homme a de mauvaises qualités par exemple, l'art le conseille de les aimer, peut-être parce que, ce n'est pas lui-même qui les a voulues et quand on est pauvre, il faudrait vénérer cette pauvreté en se disant simplement qu'elle ne dépend nullement de soi. Dans la musique, toutes les positions et toutes les situations ne peuvent qu'être respectées.

> Que l'on apprenne aux hommes, au moyen de toutes les séductions des artistes et des penseurs, à avoir de la vénération pour leurs défauts, leur pauvreté intellectuelle, leurs aveuglements insensés et leurs passions (et cela est possible), que l'on ne montre que le côté sublime du crime et de la folie, de la faiblesse des gens sans volonté, et de ceux qui se soumettent aveuglement que le côté touchant émouvant (cela aussi a été fait assez souvent) : et l'on aura employé le moyen qui peut inspirer à une époque, fût-elle des plus antiartistiques et antiphilosophiques, l'amour enthousiaste de la philosophie et de l'art (surtout l'amour des artistes et des penseurs en tant que personnes), et, dans des circonstances critiques, peut-être la seule façon de sauvegarder l'existence d'organismes aussi fragiles et aussi exposés. (F. Nietzsche, 1993, p. 752-752).

De l'art donc, on doit dire qu'il constitue un puissant traitement contre ce qui ennuie l'homme, et contre ses mauvaises humeurs. Remède au nihilisme, il nous délivre en fait. Nietzsche est clair à ce propos quand il dit de l'art « *qu'il chasse, pendant quelques heures ou quelques instants, le malaise, l'ennui, la conscience vaguement mauvaise …* ». (F. Nietzsche, 1993, p.758).

Lorsqu'on dit, avec Nietzsche que l'art embellit la vie, il faut tout de même signaler que cet embellissement n'est pas que métaphysique, mais s'étend surtout sur le plan pratique. L'art participe à l'éducation des hommes en tant que telle. N'importe quel art, c'est-à-dire quel que soit le type d'art, il a toujours la compétence de produire des règles ou encore les conditions du bon comportement. Ainsi on peut se permettre de dire qu'il est tout sauf le rien qu'exalte le nihilisme. Il ne se déploie pas en pure perte, mais il a une mission précise. Laquelle ? Celle d'embellir. Embellissant la vie, il rend les hommes meilleurs qu'ils n'étaient auparavant. D'autres règles élémentaires de bonne vie découlent de l'œuvre d'embellissement de la vie à laquelle l'art se livre.

> L'art doit avant tout *embellir* la vie, donc nous rendre nous-mêmes tolérables aux autres et agréables si possible : ayant cette tâche en vue, il nous modère et nous tient en bride, crée des formes de civilité, lie ceux dont l'éducation n'est pas faite à des lois de convenance, de propriété, de politesse, leur apprend à parler et à se taire au bon moment. (F. Nietzsche, 1993, p. 763).

S'il est vrai que la laideur extrême effraie la vue et que les horreurs quelles qu'elles soient dérangent l'âme, l'art qui rend tout cela vivable s'érige en idéal à suivre, en chemin sans lequel finalement il n'y a aucune possibilité de vie. L'œuvre d'art emporte avec elle tous les regards et aide à oublier, ne serait-ce que momentanément, les déceptions et les douleurs, quels que soient leurs genres et leurs degrés. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que dans la plupart des films, et les plus grands, on associe drame et comédie en vue de voiler ce qu'il y a de pénible pour le cœur et l'âme.

> L'art doit *cacher* ou *réinterpréter* tout ce qui est laid, ces choses pénibles, épouvantables et dégoûtantes qui, malgré tous les efforts, à cause des origines de la nature humaine, viendront toujours de nouveau à la surface : il doit agir ainsi surtout pour ce qui en est des passions, des douleurs de l'âme et des craintes, et faire disparaître, dans la laideur inévitable ou insurmontable, ce qui y est *significatif*. (F. Nietzsche, 1993, p. 763).

Si hier l'art n'était produit qu'en vue d'aider l'homme ou le citoyen à revivre quelques moments festifs ou de victoires tout en colorant autrement certains aspects de la vie, aujourd'hui, pense Nietzsche, il doit prendre une direction autre, celle des malades et des fatigués, pour leur apporter de l'aide et reconstituer le bonheur. Au

fond, la seule essence de l'art, et la vraie, est celle d'être le soupir de soulagement de ceux qui ont déjà perdu, peut-être complètement espoir. Il leur redonne la possibilité de sourire à nouveau. « *Maintenant, avec les œuvres d'art, on veut éloigner les pauvres épuisés et les malades de la grande route de souffrance de l'humanité, pour leur procurer un petit moment d'ivresse et de folie* » (F. Nietzsche, 1993, p.106). Il permet à l'esprit de faire un voyage libérateur : ce qui prouve encore une fois qu'il est le remède à ce qui tourmente.

Dans la perspective de Nietzsche, ce qui est à retenir, c'est que l'art a une fonction dans la cité. Cette fonction, nous avons déjà commencé à la décrypter, c'est celle précisément d'enrichir la société en normes, en sentences qui conduisent imperturbablement à la morale. Avec lui, cela est sûr, plus de violences envers nos semblables, l'amour étant ici véritablement prôné. Cette pensée supprime, avec la dernière énergie, l'existence de l'art pour l'art, un type d'art dépourvu d'intérêt car il ne va pas sans but, sans fin et est au fondement de toute moralité.

> La lutte contre la fin dans l'art est toujours une lutte contre les tendances moralisatrices dans l'art, contre la subordination de l'art sous la morale. L'art pour l'art veut dire : « Que le diable emporte la morale ! » (F. Nietzsche, 1993, p. 1003).

Rendre morale la cité est une activité qui passe par le développement de l'art. Chaque homme qui contemple une œuvre d'art se pose le plus souvent des questions du type : pourquoi l'artiste a fait son œuvre ainsi, plutôt qu'autrement ? Dès qu'on s'interroge, on ne vise qu'à tirer des leçons, et ainsi à s'inscrire sur le chemin de la morale, ceci précisément par l'ensemble des réponses qu'on donnera à ces interrogations. Vantons pour ainsi dire l'art ; c'est lui seul qui fait de nous des hommes dignes de respect, observant des maximes utiles pour la vie commune, différents donc des animaux. Il a pour nom la morale, rien qu'elle.

> Lorsque l'on a exclu de l'art le but de moraliser et d'améliorer les hommes, il ne s'ensuit pas encore que l'art doive être absolument sans fin, sans but et dépourvu de sens, en un mot, l'art pour l'art – un serpent qui se mord la queue (F. Nietzsche, 1993, p. 1003).

Dans ces conditions, on pourrait demander aux grands pessimistes de changer leurs positions, surtout lorsqu'ils croient et

pensent que tout est nihiliste. L'art lutte en fait contre le nihilisme, il en est le grand remède. Par lui, la possibilité de la vraie vie, la vie morale, ouvre grandement la porte. Il permet d'arriver à quelque chose d'autre dans la vie, c'est-à-dire à sa stimulation. Sans lui, il n'est pas possible de vivre et de bien vivre. **«** *L'art est le grand stimulant à la vie : comment pourrait-on l'appeler sans fin, sans but, comment pourrait-on l'appeler l'art pour l'art ?* **»** (F. Nietzsche, 1993, p. 1003). Poursuivons l'art et recherchons-le sans cesse pour mieux vivre.

C'est la raison pour laquelle, commentant Nietzsche, Gilles Deleuze dit que, l'art chez ce philosophe est comme le contraire exact d'une entreprise exempte d'intérêts. Il est même, ajoute-t-il, ce qui précède la volonté de puissance. L'art, dans certaines circonstances a parfois pour effet, surtout lorsqu'il s'exécute chez les plus jeunes, de s'ériger en ce qui calme, même sexuellement. Les effets positifs de l'art ne peuvent pas avoir de limite. L'art, c'est la vie. « *Selon Nietzsche, on n'a pas encore compris ce que signifie la vie d'un artiste : l'activité de cette vie servant dans l'œuvre d'art elle-même, la volonté de puissance de l'artiste en tant que tel* » (G. Deleuze, 1962, p. 117).

On ne peut donc pas vivre en l'absence de l'art. Tout ce qu'on en dit de négatif n'est au fond qu'apparence. La vérité est que l'art, seul, oriente vraiment l'homme. Son office contribue efficacement à l'activité du corps. Le corps ne peut pas être dans un bon état en l'absence de l'art qui l'aide à se détendre, à goûter les plaisirs qu'offre la contemplation de belles œuvres. Loin d'être absolument sans intérêt, l'art vivifie l'élan de la vie. De telle sorte qu'on peut dire de Nietzsche qu'il est au fond le plus profond philosophe de la vie.

> L'art nous rappelle des états de *vigor* animale. Il est d'une part la profusion et le jaillissement de la santé physique florissante qui se répand en images et en désirs ; d'autre part, une excitation des fonctions animales grâce aux images et aux vœux de la vie intensifiée ; une élévation de la sensation vitale, et un stimulant de cette sensation. (F. Nietzsche, 1995, p.379).

Ceci expliquant cela, la vie de Nietzsche elle-même est aussi riche en épisodes qui prouvent que ce dernier fut vraiment lié à la satisfaction des besoins de son corps physique.

Par ailleurs, il faudrait dire que si le nihilisme est une forme supérieure de pessimisme, comme l'affirme avec force le philosophe

lui-même, l'art n'est a contrario qu'une forme non moindre d'optimisme dans la mesure où et pour autant qu'il ne cesse d'évoluer contre le nihilisme. L'art n'est qu'un puissant remède au nihilisme. Voilà pourquoi selon Nietzsche lui-même, *La Naissance de la tragédie* dont le point central est la célébration de l'art, est du coup un livre contre le pessimisme et par conséquent contre le nihilisme. Parlant de cette œuvre, Nietzsche dit : « *On peut donc dire que ce livre est anti-pessimiste, en ce sens qu'il enseigne ce qui est plus fort que le pessimisme et plus « divin » que la vérité : l'art* ». (F. Nietzsche, 1995, p.271). Ce livre a donc un caractère proprement romantique. D'ailleurs, Nietzsche lui-même l'appelle une métaphysique d'artiste.

Finalement, on ne peut être véritablement nihiliste, c'est-à-dire, dans l'optique de Nietzsche, pessimiste, que si on balaie, par un simple coup de baguette magique, l'art. L'art est ce qui permet de nier le nihilisme et donc d'y remédier en tant qu'il est le socle même de la vie. Seul l'art aide à bannir les mauvais instants de la vie. Vivre vraiment, c'est vivre avec l'art. Nietzsche ne peut conclure autrement : **«** *L'art et rien que l'art ! C'est lui qui nous permet de vivre, qui nous persuade de vivre, qui nous stimule à vivre* **»**. (F. Nietzsche, 1995, p. 270).

2. La force de l'exercice pour l'art

Nietzsche prend activement part à un autre débat important, un débat organisé autour d'une question précise, à savoir : est-on artiste ou le devient-on ? Cette question recherche en réalité l'origine de l'art ou son fondement, qui est soit la nature, soit l'expérience. Si dans la tradition artistique, on a parfois pris les artistes pour ceux qui sont dotés des facultés exceptionnelles par la nature, c'est-à-dire pour ceux qui ne savent même pas pourquoi ils sont ce qu'ils sont, tout se passe autrement avec Nietzsche. Selon lui, on peut ne pas naître artiste, mais on peut tout de même le devenir si on a le goût de l'effort et la passion pour l'exercice, de sorte qu'il est possible pour une personne non-douée de devenir producteur d'œuvres d'art. C'est dire que chez Nietzsche, l'art de produire des œuvres d'art peut s'acquérir par l'unique moyen de l'action. Dans cette optique, le génie, fondement de tout pouvoir artistique, n'est pas que naturel. À force de travailler, on finit par acquérir l'expérience et l'habileté dans ce qu'on pratique. Pour avoir du génie, il suffit simplement de faire, de s'exercer, c'est-à-dire de passer à l'action. « *Le génie ne fait rien que d'apprendre*

d'abord à poser des pierres, ensuite à bâtir, que de chercher toujours des matériaux et de travailler toujours à les mettre en forme ». (F. Nietzsche, 1993, p.534)**.**

Ce qui revient à dire que le génie dans lequel s'origine l'art en tant que tel, n'est pas quelque chose de surnaturel, mais il peut aussi jaillir du pragmatisme humain. Pour être artiste, il suffit de travailler sans cesse son talent, d'avoir la ferme volonté de se transformer par l'action. Par conséquent, on ne peut aucunement parler de miracle dans les entreprises que mène l'homme. Ne dit-on pas que sans exercice et sans la pratique, on ne peut absolument rien, même dans les cas où on est assez doué. Le génie est fils de l'exercice. « *Toute activité de l'homme est compliquée à miracle, non pas seulement celle du génie : mais aucune n'est un « miracle »* ». (F. Nietzsche, 1993, p. 534). Les artistes, les orateurs et les philosophes doivent continuer à s'exercer s'ils veulent maintenir frais leur génie.

Pour approfondir cette thèse, Nietzsche dit qu'il y a eu dans l'histoire des hommes qui ont été des auteurs de grands faits ou de grands événements mais qui, pourtant, n'étaient pas doués, n'étaient pas pourvus de facultés exceptionnelles par la nature. Ces hommes ont fini parfois par poser des actes qui témoignent du génie véritable. Cela prouve que le génie n'est pas seulement un don naturel. Il est aussi le fruit d'un apprentissage. Qu'on évite de dire que ne le possèdent que ceux qui sont dotés ainsi par la nature.

> Gardez-vous de parler de dons naturels, de talents innés ! On peut nommer des grands hommes de tout genre qui furent peu doués. Mais il s'*acquirent* la grandeur, devinrent des « génies » (comme on dit), par des qualités dont on n'aime pas à signaler le manque lorsqu'on en est conscient ; ils eurent toute cette robuste conscience d'artisan, qui commence par apprendre à former parfaitement les partis, avant de se risquer à faire un grand ensemble ; ils se donnèrent du temps pour cela, parce qu'ils avaient plus de plaisir à la réussite du détail de l'accessoire, qu'à l'effet d'un ensemble éblouissant. (F. Nietzsche, 1993, p.534-535).

Dans cette perspective, il est possible de soutenir qu'en réalité, le génie n'est pas une chose particulière, qui n'appartient qu'à une très forte minorité ; il est au contraire, donné à tous. On peut réaliser des œuvres de génie dès lors qu'on s'exerce. Ce qui revient à dire que, pour se développer continuellement, l'humanité a besoin de l'effort inlassable des individus. Cet effort est la base réelle des

transformations importantes. Il faudrait donc considérer que le génie est quelque chose qui peut être cultivé. La créativité humaine est à cet effet à valoriser. Le génie n'est toujours pas naturel, il est plutôt le fruit de l'exercice. Dans cette perspective, on peut dire que celui qui a la volonté de faire et qui s'applique quotidiennement a de fortes chances d'acquérir une certaine habileté, c'est-à-dire de faire preuve de génie. L'existence spécifique du génie est liée au fait que certains hommes croient fermement que les facultés intellectuelles et artistiques que possèdent d'autres personnes sont l'œuvre d'un esprit divin. Alors qu'elles sont le plus souvent le fruit d'un travail réel. Dans l'optique de Nietzsche, on peut manquer le statut d'artiste à la naissance, mais il est possible de l'acquérir grâce à l'action. Le génie n'est donc pas seulement un don naturel ou un esprit particulier qui a été donné à certains dès la naissance.

> La croyance à des esprits grands, supérieurs, féconds, est, non pas nécessairement, mais très souvent encore unie à cette superstition entièrement ou à demi religieuse, que ces esprits seraient d'origine surhumaine et posséderaient certaines facultés merveilleuses, au moyen desquelles ils acquéraient leur connaissance par toute autre voie que le reste des hommes. On leur attribue volontiers une vue immédiate de l'essence du monde, comme par un trou dans le manteau de l'apparence, et l'on croit que, sans la peine et les efforts de la science, grâce à leur merveilleux regards divinatoire, ils pourraient communiquer quelque chose de définitif et de décisif sur l'homme et le monde. (F. Nietzsche, 1993, p.535)

Cela signifie qu'en ce qui concerne le savoir en général, tous les rapports au surnaturel en tant que tel sont écartés ou doivent l'être. Par conséquent, rien n'est, ni hasard ni surprise, parce qu'à force de s'exercer sur le terrain, on finit par devenir habile. Dans ces conditions, on ne fait preuve d'un certain génie que quand on le cultive encore davantage. Ce dernier n'est donc qu'au bout de l'effort et dans l'exercice. C'est pour toutes ces raisons que tous les honneurs et privilèges dont bénéficie le génie ne sont en rien utiles pour lui et pour son développement continuel. En lui-même, il a énormément besoin d'être mis réellement en action. Cela revient à dire que, quand on est effectivement doué, il faut tout de même avoir, non seulement la volonté, mais aussi et surtout le goût de l'effort et de l'exercice. N'honorons pas le génie, travaillons-le afin de le rendre plus grand encore. **«** *...Il y a lieu au moins de se demander si la superstition du génie, de ses privilèges et de ses facultés spéciales est d'utilité pour le*

génie lui-même lorsqu'elle s'enracine chez lui ». (F. Nietzsche, 1993, p. 536).

Les esprits supérieurs ont, pour ainsi dire, quelque chose de proprement humain en eux. Seul l'effort personnel compte et paye réellement dans la mesure où et pour autant qu'il permet de développer les talents individuels. Un esprit particulier s'abaisse au plus vite lorsqu'il croit qu'il est déjà pourvu et qu'il n'a plus besoin de se perfectionner. Sans le combat contre soi-même, on ne peut rien faire. Ce n'est pas parce qu'on possède le génie qu'on est capable de grandes œuvres, mais c'est quand on le façonne plus efficacement.

> Même pour de grands esprits, il y a vraisemblablement plus d'utilité à se rendre compte de leur force et de son origine, à comprendre ainsi quelles qualités purement humaines ont conflué en eux, quelles circonstances heureuses y ont concouru : ainsi une énergie soutenue, une application décidée à des fins particulières, un grand courage personnel, puis la chance d'une éducation qui a de bonne heure offert les meilleurs maîtres, modèles, méthodes. (F. Nietzsche, 1993, p. 536).

Si on veut aller de l'avant, nous sommes obligés de cesser de croire en la divinité du génie, mais nous devons plutôt croire aux sources humaines du même génie. Ce n'est pas pour rien que Nietzsche prend dans ce cadre précis, l'exemple de Napoléon, car ce dernier ne croyait qu'en lui-même, un comportement qui a fait germer en lui un génie tout à fait particulier.

Le désir du grand effort est puissamment créateur de génie. Quand on est dans une impasse, quand on est vraiment en difficulté, l'esprit s'élève à un stade meilleur. C'est là souvent que naît le génie, c'est-à-dire sur fond de peine et grâce à l'entreprise. Voilà pourquoi lorsqu'on est faible par un côté, l'esprit finit par créer quelque chose qui compense sous un autre côté, cette faiblesse. C'est dire que le vrai génie est le plus souvent du côté de ceux qui ne sont pas dotés par la nature. Et, quand on est dépourvu, on ne peut que fournir des efforts pour créer. À ce moment-là, il prend réellement corps. Nietzsche confirme :

> On a déjà mentionné qu'une mutilation, une atrophie, un défaut sensible d'un organe donne fréquemment l'occasion à un autre organe de développer des qualités exceptionnelles parce qu'il doit pouvoir à une autre fonction en plus de la sienne propre. C'est par

là qu'il faut s'expliquer l'origine de plus d'un talent brillant (F. Nietzsche, 1993, p. 565).

Le prisonnier qui réussit à s'évader de prison, à la grande surprise de ses gardiens et cet homme égaré qui, au cœur d'une forêt labyrinthique, arrive à retrouver le chemin, sont des exemples qui prouvent que le génie est d'origine humaine. Et que, par conséquent, l'exercice est la chose la plus créatrice. La thèse nietzschéenne selon laquelle l'esprit a le pouvoir de compléter ses propres défaillances anticipe sur celle beaucoup plus actuelle d'Alain Berthoz qui, inventant ce qu'il appelle la *vicariance* pense à travers elle, que le cerveau a la possibilité de créer une suppléance à une fonction détruite. C'est ce qui permet par exemple aux aveugles de voir par l'entendre et aux sourds d'entendre par la vue. De telle sorte que pour lui, le cerveau est armé d'un puissant système d'auto-défense sans équivalent. Ceci permet d'unir en toute simplicité d'ailleurs les thèses de la physiologie et celles de la phénoménologie. Ce n'est pas pour rien qu'Alain Berthoz ne cesse de travailler avec les phénoménologues. Voilà pourquoi, signalant ce rapport, Alain Berthoz et Jean-Luc Petit disent :

> Si la philosophie peut être utile à quelque chose, c'est bien à aider à formuler des hypothèses générales. Notre collègue au Japon Ideo Sakata, qui a découvert les neurones du cortex pariétal codant la forme des objets, nous disait avoir été inspiré dans la formulation de son expérience par les textes de Merleau-Ponty sur la perception. (A. Berthoz et J. L. Petit, 2006, p. 38).

Disons avec Nietzsche que le génie n'est pas une nature. Il naît lorsqu'on cultive la nature.

3. Comment le temps se fragilise-t-il par l'art ?

Les artistes, contrairement aux hommes ordinaires, ont une existence particulière. Ils ne meurent pas. Leur existence est proprement a-temporelle. À travers leurs œuvres, ils vivent éternellement. C'est dire qu'en produisant, ils produisent en fait leur propre éternité qui supprime le temps ou plutôt même l'existence temporelle pour l'artiste. Si l'on peut dire le plus simplement possible les choses, on peut affirmer que l'artiste ne meurt pas. Ne contemple-t-on pas toujours les œuvres d'art d'artistes morts il y a des siècles ! Est-ce dans cette perspective qu'on peut rapporter l'art à l'éternel

retour et en faire un fondement réel ? Assurément, oui. Mais, qu'est-ce que l'éternel retour et qu'est ce qui permet de justifier que l'art est son fondement ? Telles sont les questions autour desquelles s'organise ce paragraphe.

L'éternel retour représente dans la philosophie de Nietzsche, le fait particulier selon lequel, toutes les choses se trouvent dans un mouvement continuel et que rien ne reste stable et statique. Dans ce sens, on peut être tenté de dire que rien de ce qui existe et arrive, n'est nouveau ou actuel. Nous sommes dans un flux éternel. C'est à ce moment-là que le rapport à l'art, c'est-à-dire à ce qui ne cesse de maintenir son auteur en vie, peut être fait en toute facilité. Rien n'est nouveau, tout ce qui existe est simplement revenu. « *Tout va, tout revient, la roue de l'existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit, le cycle de l'existence se poursuit éternellement* » (F. Nietzsche, 1993, p. 456). Dans l'art aussi, tout meurt, avec les artistes qui disparaissent et s'éteignent, tout reparaît et revient à travers leurs œuvres qui restent et les laissent toujours présents dans le temps.

Dans l'existence, ce que les hommes observent en général, c'est l'apparition et la disparition de tout. On croit en effet qu'il s'agit des choses qui naissent après celles qui sont mortes. Ce qui est caché est vraiment réel et que tout ce qui se brise se brise en vue de se reconstituer. Ce qui meurt est simplement la forme de ce qui revient en vie. L'existence est par conséquent en construction et en reconstruction infinies. L'éternel retour est constitutif de la vie elle-même. C'est peut-être une façon de dire que rien ne change et que l'existence est égale à elle-même.

> Tout se brise, tout s'assemble à nouveau ; éternellement se bâtit le même édifice de l'existence. Tout se sépare, tout se salue de nouveau ; l'anneau de l'existence reste éternellement fidèle à lui-même ». (F. Nietzsche, 1993, p. 456).

De fait, l'éternel retour est l'indication suivant laquelle, au fond, rien ne naît ni ne disparaît. En tant qu'existants, nous sommes, les choses de la nature y compris, revenus. Tout est éternel, rien n'est vraiment sujet au principe de la génération et de la corruption. « *…Toutes les choses reviennent éternellement et que nous revenons nous-mêmes avec elles, que nous avons déjà été là une infinité de fois et que toutes choses ont été avec nous* » (F. Nietzsche, 1993, p. 458).

Cette argumentation permet de démontrer que l'éternel retour est réellement éternel lorsqu'il est fondamentalement artistique, car l'art dépasse toujours tous les temps et traverse tous les espaces. S'il est vrai que l'art crée le jeu et si le jeu à son tour est en dépassement par rapport à la réalité concrète, c'est-à-dire qu'il s'élève toujours au-dessus de tout, il n'y a aucun doute que l'art fonde l'éternel retour parce qu'il est au-delà, et de l'espace et du temps. L'art a donc des ramifications avec l'éternel retour, la même vie sous des formes déguisées. C'est la raison pour laquelle, parlant de cette thématique chez Nietzsche, Danko Grlic (1973, p.131) affirme :

> Je pense pour ma part que cette vieille question de Nietzsche trouve justement sa solution particulière dans le « domaine » de l'art et en particulier dans sa conception de l'essence de l'art comme jeu. Le jeu est en effet quelque chose de réel, d'effectif, donné ici-bas en même temps qu'il s'élève au-dessus du monde réel, qu'il a son propre logos, son propre temps et son propre espace.

L'art est au fondement de l'éternel retour parce qu'il est extatique et ne cesse d'emporter avec lui, l'artiste. C'est pour toutes ces raisons que, dans l'optique nietzschéenne, il n'y a absolument aucune contradiction entre ce qu'il nomme le surhomme, c'est-à-dire cet homme qui est, en réalité en excès d'humanité et l'éternel retour du même. En tant qu'artiste, le surhomme ne peut que renaître, même de ses cendres. Il est dépassement de l'homme proprement empirique.

> Seul revient ce qui fut une fois, ce qui est et ce qui sera créé par le surhomme et pour le surhomme, celui qui a dépassé l'homme « empirique », l'homme moyen, l'homme enclin au mensonge, et qui en tant qu'artiste vivra éternellement dans l'éternel retour. Ainsi il n'y a pas de contradiction essentielle entre la thèse du surhomme et celle de l'éternel retour (D. Grlic, 1973, p. 127).

En tant qu'il dépasse les temps et traverse les espaces, l'art fonde donc en raison l'éternel retour.

Conclusion

L'art chez Nietzsche se présente donc comme un remède au nihilisme parce qu'il s'érige chaque fois en consolation de l'homme en quête d'honneur, de grandeur. Cet homme vaincu par la vie qui l'enrichie de désirs pressants, voit sa souffrance être atténuée par l'art.

Voilà pourquoi il accorde une attention particulière à l'art. Dans son optique, celui-ci est nettement supérieur, à ce qu'il semble présenter comme œuvre, comme pour dire qu'il va plus loin que lui-même et est en réalité, au-delà du loisir et du divertissement. C'est la raison pour laquelle s'adressant aux personnes qui n'attribuent à l'art qu'une essence superficielle, Nietzsche dit dans la préface de *La Naissance de la tragédie*, préface qu'il dédie à son très cher ami Richard Wagner :

> Pour la gouverne de ces personnes si sérieuses, je déclare que, d'après ma conviction profonde, l'art est la tâche la plus haute et l'activité proprement dite métaphysique de cette vie, conformément aux conceptions de l'homme à qui je veux que cet ouvrage soit dédié, comme à mon sublime compagnon d'armes et précurseur dans cette voie (F. Nietzsche, 1993, p. 34).

L'art, tel que le philosophe le présente, fonctionne exactement comme l'autre du nihilisme dans la mesure où, si par ce dernier, on n'atteint rien, c'est-à-dire que rien dans la vie n'est réellement trouvé, par l'art au contraire, on peut atteindre bien de choses. L'art réalise nos rêves, rêves de se hisser toujours sans relâcher au niveau supérieur. Dans le monde artistique le plus souvent les artistes ont des pseudonymes qui dépassent les temps et les espaces, ceux qui les plongent dans l'univers des plus grandes satisfactions de l'esprit. C'est en cela précisément que l'art annihile le nihilisme qui se fragilise à ce moment car par lui, on atteint le niveau proprement infranchissable à l'ordinaire.

Références bibliographiques

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *La naissance de la tragédie*, tr. f. Jean Marnold et Jacques Morland, tr. révisée par Jacques Le Rider, in *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, t.1, présentation Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Considérations inactuelles IV. Richard Wagner à Bayreuth*, tr. f. Marie Baumgartner, tr. révisée par Jacques Le Rider, in *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, t.1, présentation Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993 *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*, t.1, tr. f. A.M. Desrousseaux et Henri Albert, tr. révisée par Jean Lacoste, in *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, t.1,

présentation Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres*, t.2, tr. f. A.M. Desrousseaux et Henri Albert, tr. révisée par Jean Lacoste, *in Friedrich Nietzsche. Œuvres*, t.1, présentation Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993 *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, tr. f. Henri Albert, tr. révisée par Jean Lacoste, in *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, t.1, présentation Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Le gai savoir*, tr. f. Henri Albert, tr. révisée par Jean Lacoste, in *Friedrich Nietzsche. Œuvres,* t.2, présentation Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993 *Ainsi parlait Zarathoustra .Un livre pour tous et pour personne*, tr. f. Henri Albert, tr. révisée par jean Lacoste, in *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, t.2, présentation Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993 *Le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au marteau*, tr. f. Henri Albert, tr. révisée par Jean Lacoste, in *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, t.2, présentation Jean Lacoste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Nietzsche contre Wagner. Pièces au dossier d'un psychologue*, tr. f. Henri Albert, tr. révisée par Jacques Le Rider, in *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, t. 2, présentation Jean La Coste et Jacques Le Rider, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1995 *La volonté de puissance*, t.2, tr. f. Geneviève Bianquis, coll. Tel, Paris, Gallimard.

DELEUZE Gilles, 1962, *Nietzsche et la philosophie*, coll. Quadrige, Paris, PUF.

GRLIC Danko, « Nietzsche et l'Eternel Retour du même ou le retour de l'essence artistique dans l'art », in *Nietzsche aujourd'hui* ? t.1, Publications du centre de Cerizy-La-salle, coll.10/18, Paris, U.G.E, 1973, p.123-140.

HAAR Michel, 1993, *Nietzsche et la métaphysique*, coll. Tel, Paris, Gallimard.

BERTHOZ Alain et PETIT Jean Luc, 2006, *Physiologie de l'action et Phénoménologie*, Paris, Odile Jacob.

NIETZSCHE Friedrich, 1986, *Lettre à Hans von Bülow*, Bâle le 20 juillet 1872, in Nietzsche (Friedrich), *Correspondance*, t. 2, textes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, tr. f. Jean Bréjoue et Maurice de Gandillac, n.r.f., Paris, Gallimard.