

Texte 1 : le mythe de Prométhée

Il fut jadis un temps où les dieux existaient, mais non les espèces mortelles. Quand le temps que le destin avait assigné à leur création fut venu, les dieux les façonnèrent dans les entrailles de la terre d'un mélange de terre et de feu et des éléments qui s'allient au feu et à la terre. Quand le moment de les amener à la lumière approcha, ils chargèrent Prométhée et Epiméthée de les pourvoir et d'attribuer à chacun des qualités appropriées. Mais Epiméthée demanda à Prométhée de lui laisser faire seul le partage. « Quand je l'aurai fini, dit-il, tu viendras l'examiner ». Sa demande accordée il fit le partage, et, en le faisant, il attribua aux uns la force sans la vitesse, aux autres la vitesse sans la force ; il donna des armes à ceux-ci, les refusa à ceux-là, mais il imagina pour eux d'autres moyens de conservation ; car à ceux d'entre eux qu'il logeait dans un corps de petite taille, il donna des ailes pour fuir ou un refuge souterrain ; pour ceux qui avaient l'avantage d'une grande taille, leur grandeur suffit à les conserver, et il appliqua ce procédé de compensation à tous les animaux. Ces mesures de précaution étaient destinées à prévenir la disparition des races. Mais quand il leur eut fourni les moyens d'échapper à une destruction mutuelle, il voulu les aider à supporter les saisons de Zeus ; il imagina pour cela de les revêtir de poils épais et de peaux serrées, suffisantes pour les garantir du froid, capables aussi de les protéger contre la chaleur et destinées enfin à servir, pour le temps du sommeil, de couvertures naturelles, propres à chacun d'eux ; il leur donna en outre comme chaussures, soit des sabots de cornes, soit des peaux calleuses et dépourvues de sang, ensuite il leur fournit des aliments variés suivant les espèces, aux uns l'herbe du sol, aux autres les fruits des arbres, aux autres des racines ; à quelques uns mêmes il donna d'autres animaux à manger ; mais il limita leur fécondité et multiplia celle de leur victime pour assurer le salut de la race.

Cependant Epiméthée, qui n'était pas très réfléchi avait sans y prendre garde dépensé pour les animaux toutes les facultés dont il disposait et il lui restait la race humaine à pourvoir, et il ne savait que faire. Dans cet embarras, Prométhée vient pour examiner le partage ; il voit les animaux bien pourvus, mais l'homme nu, sans chaussures, ni couvertures ni armes, et le jour fixé approchait où il fallait l'amener du sein de la terre à la lumière. Alors Prométhée, ne sachant qu'imaginer pour donner à l'homme le moyen de se conserver, vole à Héphaïstos et à Athéna la connaissance des arts avec le feu ; car, sans le feu, la connaissance des arts était impossible et inutile ; et il en fait présent à l'homme. L'homme eut ainsi la science propre à conserver sa vie ; mais il n'avait pas la science politique ; celle-ci se trouvait chez Zeus et Prométhée n'avait plus le temps de pénétrer dans l'acropole que Zeus habite et où veillent d'ailleurs des gardes redoutables. Il se glisse donc furtivement dans l'atelier commun où Athéna et Héphaïstos cultivaient leur amour des arts, il y dérobe au dieu son art de manier le feu et à la déesse l'art qui lui est propre, et il en fait présent à l'homme, et c'est ainsi que l'homme peut se procurer des ressources pour vivre. Dans la suite, Prométhée fut, dit-on, puni du larcin qu'il avait commis par la faute d'Epiméthée.

Quand l'homme fut en possession de son lot divin, d'abord à cause de son affinité avec les dieux, il crut à leur existence, privilège qu'il a seul de tous les animaux, et il se mit à leur dresser des autels et des statues ; ensuite il eut bientôt fait, grâce à la science qu'il avait d'articuler sa voix et de former les noms des choses, d'inventer les maisons, les habits, les chaussures, les lits, et de tirer les aliments du sol. Avec ces ressources, les hommes, à l'origine, vivaient isolés, et les villes n'existaient pas ; aussi périssaient-ils sous les coups des bêtes fauves toujours plus fortes qu'eux ; les arts mécaniques suffisaient à les faire vivre ; mais ils étaient d'un secours insuffisant dans la

guerre contre les bêtes ; car ils ne possédaient pas encore la science politique dont l'art militaire fait parti. En conséquence ils cherchaient à se rassembler et à se mettre en sûreté en fondant des villes ; mais quand ils s'étaient rassemblés, ils se faisaient du mal les uns aux autres, parce que la science politique leur manquait, en sorte qu'ils se séparaient de nouveau et périssaient.

Alors Zeus, craignant que notre race ne fut anéantie, envoya Hermès porter aux hommes la pudeur et la justice pour servir de règles aux cités et unir les hommes par les liens de l'amitié. Hermès alors demanda à Zeus de quelle manière il devait donner aux hommes la justice et la pudeur. « Dois-je les partager comme on a partagé les arts ? Or les arts ont été partagés de manière qu'un seul homme, expert en l'art médical, suffît pour un grand nombre de profanes, et les autres artisans de même. Dois-je répartir ainsi la justice et la pudeur parmi les hommes ou les partager entre tous » – «Entre tous répondit Zeus ; que tous y aient part, car les villes ne sauraient exister, si ces vertus étaient comme les arts, le partage exclusif de quelques uns ; établis en outre en mon nom cette loi que tout homme incapable de pudeur et de justice sera exterminé comme un fléau de la société ».

Voilà comment, Socrate, et voilà pourquoi et les Athéniens et les autres, quand il s'agit d'architecture ou de tout autre art professionnel, pensent qu'il n'appartient qu'à un petit nombre de donner des conseils, et si quelque autre, en dehors de ce petit nombre se mêle de donner un avis, ils ne le tolèrent pas, comme tu dis, et ils ont raison selon moi. Mais quand on délibère sur la politique où tout repose sur la justice et la tempérance, ils ont raison d'admettre tout le monde, parce qu'il faut que tout le monde ait part à la vertu civile ; autrement il n'y a pas de cité »

PLATON. *Protagoras*. 320.321c. Traduction d'Emile Chambry.

Texte 2 : la délibération selon Aristote

Nous délibérons sur les choses qui sont à notre portée et qui sont exécutoires. Or c'est très précisément tout le reste, car les causes de ce qui se produit sont, semble-t-il, la nature, la nécessité, la chance, mais aussi l'intelligence et tout ce qui suppose l'intervention de l'homme ; or les hommes, chaque fois qu'ils délibèrent, portent leur attention sur ce qu'ils peuvent exécuter par eux-mêmes. Ajoutons que les connaissances rigoureuses et qui se suffisent à elles-mêmes ne laissent pas de place à la délibération : par exemple, il n'y a pas à délibérer de l'orthographe, car la sachant nous n'hésitons pas sur la manière dont il faut écrire les mots. Mais ce qu'on peut faire par nous-mêmes peut ne pas se faire toujours de la même façon ; et c'est tout cela qui est objet de nos délibérations : par exemple, les affaires de médecine ou de la finance. Et les affaires de pilotage appellent plus de délibération que les exercices de gymnastiques, dans la mesure où les connaissances y sont moins rigoureuses. Et dans les autres cas, c'est pareil. D'ailleurs, s'il y a délibération plutôt dans les domaines techniques que dans les domaines scientifiques, c'est que nous avons plus d'hésitations dans ces domaines. D'autre part, délibérer implique des choses qui se produisent le plus souvent mais dont on ne voit pas comment on va arriver à leur résultat, c'est-à-dire des choses qui comportent de l'indéterminé. Et, si nous prenons des conseillers à nos côtés pour les grandes affaires, c'est parce que nous nous défions de notre propre capacité à nous prononcer sur elles de façon satisfaisante. D'autre part, nous ne délibérons pas des fins, mais des moyens pour y parvenir. Un médecin qui délibère en effet ne se demande pas s'il doit apporter la guérison, ni un orateur s'il doit se montrer convaincant, ni un politique s'il doit produire une bonne législation, et personne d'autre ne s'interroge sur la fin. Au contraire, une fois qu'on a posé la fin, on regarde la question de savoir comment et par quels moyens on peut l'atteindre et si plusieurs moyens paraissent en mesure de l'atteindre, on examine quel est le plus facile et le plus beau. Mais s'il n'y en a qu'un seul pour arriver à cette fin, on cherche comment il permet d'y arriver et aussi par quel moyen ce moyen lui-même peut être atteint, jusqu'à pouvoir parvenir au premier moyen dans la chaîne causale, lequel, dans la recherche, est l'ultime chose à découvrir.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1112a30-1112b18, trad. R. Bodeüs

Texte 3 : la parole est un charme selon Gorgias

Et si c'est le discours qui l'a persuadée en abusant son âme, si c'est cela, il ne sera pas difficile de l'en défendre et de la laver de cette accusation. Voici comment : le discours est un tyran très puissant ; cet élément matériel d'une extrême petitesse et totalement invisible porte à leur plénitude les œuvres divines : car la parole peut faire cesser la peur, dissiper le chagrin, exciter la joie, accroître la pitié. Comment ? Je vais vous le montrer. C'est à l'opinion des auditeurs qu'il me faut le montrer. Je considère que toute poésie n'est autre qu'un discours marqué par la mesure, telle est ma définition. Par elle, les auditeurs sont envahis du frisson de la crainte, ou pénétrés de cette pitié qui arrache les larmes ou de ce regret qui éveille la douleur, lorsque sont évoqués les heurs et les malheurs que connaissent les autres dans leurs entreprises; le discours provoque en l'âme une affection qui lui est propre. Mais ce n'est pas tout ! Je dois maintenant passer à d'autres arguments. Les incantations enthousiastes nous procurent du plaisir par l'effet des paroles, et chassent le chagrin. C'est que la force de l'incantation, dans l'âme, se mêle à l'opinion, la charme, la persuade et, par sa magie, change ses dispositions. De la magie et de la sorcellerie sont nés deux arts qui produisent en l'âme les erreurs et en l'opinion les tromperies. Nombreux sont ceux, qui sur nombre de sujets, ont convaincu et convainquent encore nombre de gens par la fiction d'un discours mensonger. Car si tous les hommes avaient en leur mémoire le déroulement de tout ce qui s'est passé, s'ils (connaissaient) tous les événements présents, et, à l'avance, les événements futurs, le discours ne serait pas investi d'une telle puissance ; mais lorsque les gens n'ont pas la mémoire du passé, ni la vision du présent, ni la divination de l'avenir, il a toutes les facilités. C'est pourquoi, la plupart du temps, la plupart des gens confient leur âme aux conseils de l'opinion. Mais l'opinion est incertaine et instable, et précipite ceux qui en font usage dans des fortunes incertaines et instables. Dès lors, quelle raison empêche qu'Hélène aussi soit tombée sous le charme d'un hymne, à cet âge où elle quittait la jeunesse ? Ce serait comme si elle avait été enlevée et violente [...]. Car le discours persuasif a contraint l'âme qu'il a persuadée, tant à croire aux discours qu'à acquiescer aux actes qu'elle a commis. C'est donc l'auteur de la persuasion, en tant qu'il est cause de contrainte, qui est coupable; mais l'âme qui a subi la persuasion a subi la contrainte du discours, aussi est-ce sans fondement qu'on l'accuse. Que la persuasion, en s'ajoutant au discours arrive à imprimer jusque dans l'âme tout ce qu'elle désire, il faut en prendre conscience. Considérons en premier lieu les discours des météorologues : en détruisant une opinion et en en suscitant une autre à sa place, ils font apparaître aux yeux de l'opinion des choses incroyables et invisibles. En second lieu, considérons les plaidoyers judiciaires qui produisent leur effet de contrainte grâce aux paroles : c'est un genre dans lequel un seul discours peut tenir sous le charme et persuader une foule nombreuse, même s'il ne dit pas la vérité, pourvu qu'il ait été écrit avec art. En troisième lieu, considérons les discussions philosophiques : c'est un genre de discours dans lequel la vivacité de la pensée se montre capable de produire des retournements dans ce que croit l'opinion.

Il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps. De même que certaines drogues évacuent certaines humeurs, et d'autres drogues, d'autres humeurs, que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, de même il y a des discours qui affligent, d'autres qui enhardissent leurs auditeurs, et d'autres qui, avec l'aide maligne de Persuasion, mettent l'âme dans la dépendance de leur drogue et de leur magie.

Gorgias, *Éloge d'Hélène* (IV^e siècle Av. J.-C.).

Texte 4 le schéma de la ligne de la connaissance dans *La République*, VI de Platon

Prends donc une ligne coupée en deux segments inégaux, l'un représentant le genre visible, l'autre le genre intelligible, et coupe de nouveau chaque segment suivant la même proportion; tu classeras alors les divisions obtenues d'après leur degré relatif de clarté ou d'obscurité. Dans le monde visible un premier segment, celui des images – j'appelle images d'abord les ombres, ensuite les reflets que l'on voit dans les eaux, ou à la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les représentations semblables; le second segment correspond aux objets que ces images représentent, j'entends les animaux qui nous entourent, les plantes, et tous les ouvrages de l'art. Je le pose. Consens-tu aussi à dire, demandai-je, que, sous le rapport de la vérité et de son contraire, la division a été faite de telle sorte que l'image est à l'objet qu'elle reproduit comme l'opinion est à la science ? – J'y consens fort bien. »

«Examine à présent comment il faut diviser le monde intelligible. – Comment ? – De telle sorte que pour atteindre l'une de ses parties l'âme soit obligée de se servir, comme d'autant d'images, des originaux du monde visible, procédant, à partir d'hypothèses, non pas vers un principe, mais vers une conclusion; tandis que pour atteindre l'autre, qui aboutit à un principe anhypothétique, elle devra, partant d'une hypothèse, et sans le secours des images utilisées dans le premier cas, conduire sa recherche à l'aide des seules idées prises en elles-mêmes.

Platon, *République* VI

Texte 5 : il faut se méfier des faiseurs d'images, Platon, *La République*, L.X

- Maintenant considère ceci. Quel but se propose la peinture relativement à chaque objet ? est-ce de représenter ce qui est tel qu'il est, ou ce qui paraît tel qu'il paraît ; est-ce l'imitation de l'apparence ou de la réalité ?

- De l'apparence, dit-il.

- L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai, et, s'il peut tout exécuter, c'est, semble-t-il, qu'il ne touche qu'une petite partie de chaque chose, et cette partie n'est qu'un fantôme. Nous pouvons dire par exemple que le peintre nous peindra un cordonnier, un charpentier ou tout autre artisan sans connaître le métier d'aucun d'eux ; il n'en fera pas moins, s'il est bon peintre, illusion aux enfants et aux ignorants, en peignant un charpentier et en le montrant de loin, parce qu'il lui aura donné l'apparence d'un charpentier véritable.

- Assurément.

- Mais voici, mon ami, ce qu'il faut, selon moi, penser de tout cela : quand quelqu'un vient nous dire qu'il a rencontré un homme au courant de tous les métiers et qui connaît mieux tous les détails de chaque art que n'importe quel spécialiste, il faut lui répondre qu'il est naïf et qu'il est tombé sans doute sur un charlatan ou un imitateur qui lui a jeté de la poudre aux yeux, et que, s'il l'a pris pour un savant universel, c'est qu'il n'est pas capable de distinguer la science, l'ignorance et l'imitation.

- Rien de plus vrai, dit-il.

Platon, *La République*, Livre X.

Texte 6 : le morceau de cire - Descartes

Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier.

Prenons pour exemple ce morceau de cire : il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur sont apparentes ; il est dur, il est froid, il est maniable, et si vous frappez dessus, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que pendant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine peut-on le manier, et quoique l'on frappe dessus, il ne rendra plus aucun son.

La même cire demeure-t-elle encore après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; personne n'en doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que cette cire n'était pas, ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son ; mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sensible sous ces formes, et qui maintenant se fait sentir sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine lorsque je le conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable.

Or qu'est-ce que cela : flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue ? Car elle devient plus grande quand la cire se fond, plus grande quand elle bout, et plus grande encore quand la chaleur augmente ; et je ne concevais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que de la cire, si je ne pensais que même ce morceau que nous considérons est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurais pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne. Je dis ce morceau de cire en particulier : car pour la cire en général, il est encore plus évident. Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit ? Certes c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, et enfin, c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement.

Or ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que sa perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était

auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

Descartes, *Méditations métaphysiques*, II, §11-13, 1641

Texte 7 : Nietzsche « je suis corps de part en part »

J'AI MON MOT À DIRE À CEUX QUI DÉNIGRENT LE CORPS. Non pas que je leur demande de bouleverser ce qu'ils savent et enseignent ; non pas que je les pousse à ce qu'ils aient moins de mépris pour le corps, ou à ce qu'ils fassent, par leurs enseignements, par les exemples qu'ils donnent, qu'on méprise moins le corps. Non, je souhaite bien plutôt qu'ils soient plus radicaux que ce qu'ils sont déjà dans leur rapport au corps, qu'ils le dénigrent plus encore.

Il n'y a pas de compromis qui vaille : au point où ils en sont, ce qu'ils ont de mieux à faire est de dire adieu au corps. Ce n'est que quand ils seront devenus suffisamment radicaux dans leur dénigrement, quand ils auront complètement écarté leur corps, qu'ils n'auront plus de mauvaise influence. Ils seront alors tellement loin de leur corps qu'ils ne sauront même plus parler : ils seront devenus muets – et donc incapables de raconter leurs histoires.

« Je suis corps et âme » – voilà ce que dit l'enfant. Pourquoi ne devrait-on pas parler comme les enfants ? La réponse est simple : parce que ceux qui disent cela ne font que répéter ce qu'on leur a enfoncé dans la tête.

Au contraire de ces enfants, l'être éveillé dira : « Je suis de part en part corps, et rien que corps. Et ce qu'on appelle traditionnellement l'âme n'est qu'un mot pour exprimer quelque chose qui fait partie intégrante du corps ».

Oui, le corps est un grand tout, une grande raison, fait d'une multiplicité de parties et de phénomènes qui, bien que toujours en lutte, bien que toujours en même temps en guerre et en paix, toujours en même temps troupeaux et bergers, en train d'obéir et en train de diriger, vont tous dans le même sens, visent tous le même but : celui du corps lui-même.

Ce que tu appelles « esprit », mon frère, et que tu vois comme force directrice de tout ce que tu es, n'est autre que ta petite raison : la petite raison de la grande raison du corps, le troupeau du berger. Tu as beau croire le contraire, ton esprit n'est qu'un outil de ton corps, un petit outil et jouet de ta grande raison corporelle.

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 4ème partie

Texte 8

Vous allez me demander tout ce qui, chez les philosophes, relève de l'idiosyncrasie¹ ?... C'est, par exemple, leur absence de sens historique, leur haine contre l'idée même de devenir [...]. Ils croient faire *honneur* à une cause en la « déshistorisant », en la considérant *sub specie aeterni*, en la momifiant. Tout ce que les philosophes ont manié depuis des millénaires, ce n'étaient que des momies d'idées ; rien de réel n'est sorti vivant de leurs mains. Ils tuent, ces Messieurs les idolâtres des notions abstraites, ils empaillent lorsqu'ils adorent, ils mettent tout en péril de mort lorsqu'ils adorent. La mort, le changement, le vieillissement, tout autant que la procréation et la croissance, suscitent en eux des objections, si ce n'est une réfutation ! Ce qui est ne *devient* pas ; ce qui devient

1 Personnalité psychique propre à chaque individu / Manière particulière d'être / nature propre

n'est pas... Et pourtant, ils croient tous, et même avec l'énergie du désespoir, à l'Être. Mais comme ils ne peuvent le saisir, ils cherchent des raisons pour expliquer qu'il leur échappe. « Il faut qu'il y ait une apparence trompeuse, une supercherie, pour que nous ne percevions pas l'Être ? Où est donc ce qui nous trompe ? » ... « Nous le tenons, s'écrient-ils ravis, ce sont les sens ! ... Ces sens *qui, par ailleurs, sont si immoraux*, ils nous trompent sur le monde *vrai*. Moralité : il faut se libérer de l'illusion des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge ! L'histoire n'est que la foi accordée aux sens, la foi accordée aux mensonges. Moralité : dire non à tous ceux qui prêtent foi aux sens, à tout le reste de l'humanité : ce n'est que « plèbe » ! Donc être un philosophe, être une momie, figurer le « monotono-théisme » par une mimique de croque-mort ! Et surtout, que l'on ne vienne pas nous parler du *corps* – cette pitoyable *idée fixe* des sens ! - , entaché de toutes les fautes logiques imaginables, récusé, et même impossible, *malgré* l'impertinence qu'il a de se comporter comme s'il était réel ! ... »

Nietzsche, *Crépuscule des idoles*

Texte 9 Merleau-Ponty : le corps pensant

Les psychologues disent souvent que le schéma corporel est dynamique. Ramené à un sens précis, ce terme veut dire que mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible. Et en effet sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celles des « sensations spatiales » une spatialité de position, mais une spatialité de situation. Si je me tiens debout devant mon bureau et que je m'y appuie des deux mains, seules mes mains sont accentuées et tout mon corps traîne derrière elles comme une queue de comète. Ce n'est pas que j'ignore l'emplacement de mes épaules ou de mes reins, mais il n'est qu'enveloppé dans celui de mes mains et toute ma posture se lit pour ainsi dire dans l'appui qu'elles prennent sur la table. Si je suis debout et que je tiens ma pipe dans ma main fermée, la position de ma main n'est pas déterminée discursivement par l'angle qu'elle fait avec mon avant-bras, mon bras avec mon tronc, mon tronc enfin avec le sol. Je sais où est ma pipe d'un savoir absolu, et par là je sais où est ma main et où est mon corps, comme le primitif dans le désert est à chaque instant orienté d'emblée sans avoir à se rappeler et à additionner les distances parcourues et les angles de dérive depuis le départ. Le mot « ici » appliqué à mon corps ne désigne pas une position déterminée par rapport à des coordonnées extérieures, mais l'installation des premières coordonnées, l'ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches. L'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer. [...] En dernière analyse, si mon corps peut être une « forme » et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il existe vers elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le « schéma corporel » est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde.

Merleau-ponty, *Phénoménologie de la perception*, « La spatialité du corps propre »

Texte 10

Loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps. Si l'espace corporel et l'espace extérieur forment un système pratique, le premier étant le fond sur lequel peut se détacher ou le vide devant lequel peut apparaître l'objet comme but de notre action, c'est évidemment dans l'action que la spatialité du corps s'accomplit et l'analyse du mouvement propre doit nous permettre de le comprendre mieux. On voit mieux, en considérant le corps en mouvement, comment il habite l'espace (et d'ailleurs le temps) parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle qui s'efface dans la banalité des situations acquises. [...]

Ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménal, et cela sans mystère, puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait.

Merleau-ponty, *Phénoménologie de la perception*, « La spatialité du corps propre »

Texte 11 extraits du premier chapitre de *L'Oeil et l'esprit*

« La science manipule les choses et renonce à les habiter [...] Elle est ce parti pris de traiter tout être comme « objet en général », c'est-à-dire à la fois comme s'il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné à nos artifices » (p. 9)

« Penser, c'est essayer opérer, transformer, sous la seule réserve d'un contrôle expérimental où n'interviennent que des phénomènes hautement « travaillés » et que nos appareils produisent plutôt qu'ils ne les enregistrent » (p. 10)

« Dire que le monde est par définition nominale l'objet X de nos opérations, c'est porter à l'absolu la situation de connaissance du savant, comme si tout ce qui fut ou est n'avait jamais été que pour entrer au laboratoire. La pensée « opératoire » devient une sorte d'artificialisme absolu, comme on voit dans l'idéologie cybernétique, où les créations humaines sont dérivées d'un processus naturel d'information, mais lui-même conçu sur le modèle des machines humaines » (p. 11-12)

« Il faut que la pensée de science - pensée de survol, pensée de l'objet en général – se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien... » (p. 12-13)

« Or l'art et notamment la peinture puisent à cette nappe de sens brut dont l'activisme ne veut rien savoir » (p. 13)

« Le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d'appréciation » (p. 14)

« Comme s'il y avait dans l'occupation du peintre une urgence qui passe toute autre urgence. Il est là, fort ou faible dans la vie, mais souverain sans conteste dans sa rumination du monde, sans autre « technique » que celle que ses yeux et ses mains se donnent à force de voir, à force de peindre, acharné à tirer de ce monde où sonnent les scandales et les gloires de l'histoire des *toiles* qui n'ajouteront guère aux colères ni aux espoirs des hommes, et personne ne murmure. Quelle est donc cette science secrète qu'il a ou qu'il cherche ? » (p. 15)

Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*

Texte 12 : Marx – le corps aliéné

(...) en quoi consiste la dépossesion du travail ?

D'abord, dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son être ; que, dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas, mais se nie ; qu'il ne s'y sent pas satisfait, mais malheureux ; qu'il n'y déploie pas une libre énergie physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. C'est pourquoi l'ouvrier n'a le sentiment d'être à soi qu'en dehors du travail ;

dans le travail, il se sent extérieur à soi-même. Il est lui quand il ne travaille pas et, quand il travaille, il n'est pas lui. Son travail n'est pas volontaire, mais contraint. Travail forcé, il n'est pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un moyen de satisfaire des besoins en dehors du travail. La nature aliénée du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, on fuit le travail comme la peste. Le travail aliéné, le travail dans lequel l'homme se dépossède, est sacrifice de soi, mortification. Enfin, l'ouvrier ressent la nature extérieure du travail par le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas ; que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas à lui-même, mais à un autre. Dans la religion, l'activité propre à l'imagination, au cerveau, au cœur humain, opère sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère, divine ou diabolique. De même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre, elle appartient à un autre, elle est déperdition de soi-même. On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) n'a de spontanéité que dans ses fonctions animales : le manger, le boire et la procréation, peut-être encore dans l'habitat, la parure, etc., et que, dans ses fonctions humaines, il ne se sent plus qu'animalité : ce qui est animal devient humain, et ce qui est humain devient animal.

Sans doute, manger, boire, procréer, etc., sont aussi des fonctions authentiquement humaines. Toutefois, séparées de l'ensemble des activités humaines, érigées en fins dernières et exclusives, ce ne sont plus que des fonctions animales.

Marx, *Économie et philosophie, Ébauche d'une critique de l'économie politique, Le travail aliéné*, Pléiade, T. II p. 61.

Texte 13

C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme un être générique. Cette production est sa vie générique créatrice. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc la *réalisation de la vie générique de l'homme*. L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde de sa création. En arrachant à l'homme l'objet de sa production, le travail aliéné lui arrache sa vie générique, sa véritable objectivité générique, et en lui dérobant son corps non organique, sa nature, il transforme en désavantage son avantage sur l'animal.

Karl Marx, *Manuscrits de 1844 (Économie et philosophie)*, tr. fr. J. Malaquais et C. Orsoni, in *Œuvres*, coll. Pléiade, tome II, Gallimard, p. 64

Texte 14 : Le respect Kant

Le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'inclination et même de l'amour, si ce sont des animaux (par exemple des chevaux, des chiens, etc.), ou aussi de la crainte, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais du respect. Une chose qui se rapproche beaucoup de ce sentiment, c'est l'admiration et l'admiration comme affection, c'est-à-dire l'étonnement, peut aussi s'appliquer aux choses, aux montagnes qui se perdent dans les nues, à la grandeur, à la multitude et à l'éloignement des corps célestes, à la force et à l'agilité de certains animaux, etc. Mais tout cela n'est point du respect.

Texte 15 : mécanisme et organisme

Dans une montre une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage ; certes une partie existe pour une autre, mais ce n'est pas par cette autre partie qu'elle existe. C'est pourquoi la cause productrice de celles-ci et de leur forme n'est pas contenue dans la nature (de cette matière), mais en dehors d'elle dans un être, qui d'après des Idées peut réaliser un tout possible par sa causalité. C'est pourquoi aussi dans une montre un rouage ne peut en produire un autre et encore moins une montre d'autres montres, en sorte qu'à cette effet elle utiliserait (elle organiserait) d'autres matières ; c'est pourquoi elle ne remplace pas d'elle-même les parties, qui lui ont été ôtées, ni ne corrige leurs défauts dans la première formation par l'intervention des autres parties, ou se répare elle-même, lorsqu'elle est déréglée : or tout cela nous pouvons en revanche l'attendre de la nature organisée. - Ainsi un être organisé n'est pas simplement machine, car la machine possède uniquement une force motrice; mais l'être organisé possède en soi une force formatrice, qu'il communique aux matériaux, qui ne la possèdent pas (il les organise) : il s'agit ainsi d'une force formatrice qui se propage et qui ne peut pas être expliquée par la seule faculté de mouvoir (le mécanisme). »

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, §65 (1790)

Texte 16 : Lévinas – le corps est d'emblée éthique

Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas.

Il y a d'abord la droiture même du visage, son expression droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle. La preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps le visage est ce qui nous interdit de tuer. »

Emmanuel LEVINAS, *Éthique et Infini* (entretiens de février-mars 1981), VII, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1982, pp.79-80.

Texte 17 : Lévinas

La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, **visage**. Cette *façon* ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* — l'idée

adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités mais *καθ'αυτό*. Il *s'exprime*. Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'un Neutre impersonnel, mais une *expression* : l'étant perce toutes les enveloppes et généralités de l'être, pour étaler dans sa « forme » la totalité de son « contenu », pour supprimer, en fin de compte, la distinction de forme et de contenu (ce qui ne s'obtient pas par une quelconque modification de la connaissance qui thématise, mais précisément par le virement de la « thématisation » en discours). La condition de la vérité et l'erreur théorique, est la parole de l'Autre — son expression — que tout mensonge suppose déjà. Mais le contenu premier de l'expression, est cette expression même. »

« Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc *recevoir* d'Autrui au-delà de la capacité du Moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens. Dans sa transitivité non-violente se produit l'épiphanie même du visage. »

« L'analyse aristotélicienne de l'intellect, qui découvre l'intellect agent, venant par la porte, absolument extérieur, et qui cependant constitue, sans la compromettre aucunement, l'activité souveraine de la raison, substitue déjà à la maïeutique une action transitive du maître, puisque la raison, sans abdiquer se trouve à même de *recevoir*. »

« Enfin, l'infini débordant l'idée de l'infini, met en cause la liberté spontanée en nous. Il la commande et la juge et l'amène à sa vérité. L'analyse de l'idée de l'Infini à laquelle on n'accède qu'à partir d'un Moi, se terminera par le dépassement du subjectif. »

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, pp. 43-44