

Sommaire de ce numéro

L'atelier Philo :	2
Le café philo :	
« Faire ce que l'on aime, c'est la liberté, Aimer ce que l'on fait, c'est le bonheur »	2
Pour se libérer de son passé, faut-il oublier ?	5
Le Divan Littéraire	11
Bulletin d'adhésion :	12

Agenda d'Agoraphilo

08/02/2020	Atelier philo	Marx, actuel ?
15/02	Café-philos Noisy	Cet obscur objet du désir
24/02	Divan Littéraire	<i>Pays de neige</i> , de Yasunari Kawabata
26/02	Café-philos Chelles	Peut-on résister à la loi ?
07/03/2020	Atelier philo	Marx, actuel ?
23/03	Divan Littéraire	<i>Martin Eden</i> , de Jack London
25/03	Café-philos Chelles	Pour se libérer de son passé, faut-il oublier ?
28/03	Café-philos Noisy	« Faire ce que l'on aime, c'est la liberté, Aimer ce que l'on fait, c'est le bonheur »

Editorial :

Après un excellent Débat Citoyen le 25 janvier passé, nous reprenons le cours de nos activités régulières...

Vous voudrez bien noter un changement de date qui nous est imposé pour cause d'élections : le café-philos de Noisy aura lieu le 28 mars, toujours à 19h30..

Participez, et faites participer à tous nos rendez-vous

Le président

Informations pratiques :

Les Café-Philos de Noisy-le-Grand ont lieu

le 3^{ème} samedi du mois, à 19 h 30 précises
à la Maison pour tous Marcel-Bou,
8 rue du Dr Sureau, 93160 Noisy-le-Grand

Les Café-Philos de Chelles sont organisés

le 4^{ème} mercredi du mois, à 20 h 00 précises
salle située au 19 rue de l'Îlette, à Chelles (accès par la rue Gambetta)

tout l'historique, l'actualité et les à-côtés des café-philos sur
www.agoraphilo.com

Les Divans Littéraires ont lieu :

Le 3^{ème} ou 4^{ème} lundi du mois, à partir de 19 h 00
Au 93 rue Rouget de Lisle, 93160 Noisy-le-Grand,

La suite des débats sur ledivanlitteraire.wordpress.com

Atelier philo

L'atelier philo est un lieu de débat qui questionne des textes, des auteurs – où chacun peut présenter ses interrogations, exprimer ses critiques...

L'entrée est libre : aucune condition de diplôme, d'âge, etc. n'est exigée. Chacun peut y prendre part.

Sous une seule condition : veuillez vous annoncer à l'avance en téléphonant au 01 43 04 46 37

Venez participer à ces discussions qui se poursuivront toute la saison.

L'Atelier Philo à lieu, généralement le 2^{ème} samedi du mois, à 9 h 30, au 4 allée de la Grotte, Noisy-le-Grand

Cette année :

Nous nous intéressons au déterminisme, au matérialisme et la place de la liberté ou de la conscience humaine, en particulier grâce aux écrits philosophiques de Karl Marx, mais aussi de ses glorieux prédécesseurs.

Qu'est-ce que Marx peut nous apporter aujourd'hui ?

L'atelier philo propose une démarche qui devrait être naturelle : lire les textes de Marx lui-même d'abord, et ne le commenter et discuter qu'ensuite.

Des « outils » sont mis à la disposition des participants : les définitions des principaux concepts pour permettre de comprendre de quoi il s'agit quand le texte examiné parle par exemple de classe, ou de plus-value, ou de capital et de salariat...

Chacun peut donc les mettre en question.

Le café philo

Eugène Calschi

Noisy-le-Grand, 28 mars 2020

**« Faire ce que l'on aime, c'est la liberté,
Aimer ce que l'on fait, c'est le bonheur »**

Vivre, c'est manifester une activité. « Faire », dans le titre éponyme, renvoie à une forme déterminée d'activité des êtres humains : il s'agit principalement de cette forme de « faire » qu'on appelle le travail, et, mais en second, des activités dites de « loisir » – mais peut-être aussi d'autre chose ?

On peut lire ce titre comme un souhait – pas comme un constat -sauf à la marge ...

Pourquoi ne pas détourner un texte de Jean Greisch sur un mythe grec sur l'amour pour commencer à répondre :

« L'homme, 'animal raisonnable', est aussi un être de besoin et de désir. En tant qu'être désirant, il ne cesse de tendre ou d'aspirer à quelque bien, qui est aussi une source de plaisir. [...]

[...] Dans *Le banquet*, de Platon] Diotime, prêtresse de Mantinée [...] elle-même allègue

un mythe pour rendre compte de la nature paradoxale du désir érotique, écartelé entre manque et plénitude. Fils de Poros (« Issue », « Chemin », « Expédient »), qui est lui-même fils de Mètis (« Ruse »), Éros a pour mère Pénia (« Pauvreté ») »

(Jean GREISCH, *Encyclopædia universalis*)

A souligner : c'est une femme, même chez Platon, qui souligne le rôle des facteurs sociaux dans le désir d'amour et les formes de son expression. Et ces formes sont contradictoires : le plaisir est fils de l'expédient, forme d'activité, et de la pauvreté, le besoin non ou mal satisfait.

La genèse fait fi de ces contradictions, elle condamne les humains d'une seule sentence :

« Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front »

Double signification : la nécessité d'une activité qui est ce qu'on appelle le travail, et la nécessité que ce

travail soit pénible, car il est châtimement. Plus généralement, le travail est vu comme une contrainte. Et la genèse ignore les loisirs. A juste titre : dans nos sociétés, il ne s'agit que du temps non (non encore ?) absorbé par le travail.

Reprenons ces deux termes, pénibilité et contrainte. Pénibilité n'est pas effort. On peut prendre plaisir à faire un effort. Il ne vient à personne à l'esprit de s'interroger sur le fait que le travail est lié à la pénibilité, pas à l'effort. Nous y reviendrons plus bas.

Le premier terme concerne les rapports entre l'homme, l'espèce humaine, et la nature. L'homme ne vit pas d'un prélèvement sur ce que produit la nature, il transforme ce qu'elle produit :

« Le travail est d'abord un processus qui se déroule entre l'homme et la nature, un processus dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action. Il se présente lui-même face à la matière naturelle comme une puissance naturelle. Il met en mouvement les forces naturelles de sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains, pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utile à sa propre vie. Mais en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il modifie aussi sa propre nature. Il développe les potentialités qui y sont en sommeil, et soumet à sa propre gouverne le jeu des forces qu'elle recèle. Nous ne nous occupons pas ici des formes primitives du travail, qui relèvent encore de l'instinct animal. Lorsque le travailleur se présente sur le marché comme vendeur de sa propre force de travail, il a laissé derrière lui dans un passé archaïque l'époque où le travail humain n'avait pas encore dépouillé sa première forme instinctuelle. Nous supposons donc ici le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée effectue des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et une abeille en remonte à maint architecte humain dans la construction de ses cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait déjà dans l'idée. Non pas qu'il effectue simplement une modification dans la forme de la réalité naturelle : il y réalise en même temps la fin propre qu'il vise, qu'il connaît, qui détermine comme une loi la modalité de son action et à laquelle il doit subordonner sa volonté. Et cette soumission

n'est pas un acte singulier et isolé. Outre l'effort des organes au travail, il faut une volonté conforme à cette fin, s'exprimant dans une attention soutenue pendant toute la durée du travail, d'autant plus indispensable que celui-ci enthousiasme moins le travailleur par son contenu propre et son mode d'exécution, et qu'il peut donc moins en jouir comme du jeu de ses propres forces physiques et intellectuelles »

(*Le capital*, Lefebvre, I, p. 175-176)

En ce sens, - la nécessité de produire le nécessaire à la vie -, l'homme ne peut se passer de travailler. Mais rien n'y est dit de la nécessité de la peine, encore moins de celle de la contrainte.

La peine n'est pas l'effort. Le sportif connaît l'effort, il n'est pas à la peine.

Tout l'effort – qui n'est pas la peine – du développement des techniques, du progrès de la productivité, tend à diminuer l'effort. A permettre de diminuer le temps de travail.

Le travail contraint semble apparaître avec les premières divisions du travail social, qui ont été en même temps un progrès, la spécialisation entraîne un développement des forces productives. C'est ce qui permet à Marx d'opposer la liberté de choisir ses modes d'activité à sa limitation à une sphère déterminée, librement choisie ou non :

« [...] en effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a sa sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir, il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique ^a, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique. [...] »

^a Bauer se voulait le champion d'une école philosophique 'critique' [Note de l'éditeur] »

(K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 32)

La perspective est précisée comme disparition du travail en tant que forme d'activité nécessaire pour vivre – pour lui restituer sa signification essentielle : la vie est par définition forme d'activité :

« [...] Dans la phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel ;

quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital ; quand, avec le développement multiple des individus, les forces productives se seront accrues elles aussi et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : 'De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins !' »

(K. Marx, *Gloses sur le programme de Gotha*, in K. Marx, F. Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfturt*, [1875] p. 25)

Nous sommes évidemment très éloignés d'une telle perspective. La réalité est celle du travail aliéné : ce que le salarié produit ne lui appartient pas, ses produits appartiennent à autrui. Plus encore : un tiers de la journée, il n'est pas maître de sa personne, il exécute les ordres d'autrui : c'est lui-même qu'il aliène pour un temps déterminé.

« Le travail aliéné renverse le rapport de telle façon que l'homme, du fait qu'il est un être conscient, ne fait précisément de son activité vitale, de son essence, qu'un moyen d'existence »

(K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 63)

En ce sens, le salariat est un progrès sur l'esclavage, aliénation totale de l'individu, et sur le servage, quand l'individu était maître de sa personne mais aussi « corvéable et taillable à merci ».

Aristote qualifiait ce type de nécessité de « contrainte », à la différence des nécessités naturelles, comme celle de se nourrir.

Les économistes classiques comme les néolibéraux voient la nécessité du travail de façon uniquement négative, les premiers comme remontant à la malédiction biblique, les seconds comme une « désutilité », un coût à réduire. Aucun d'eux n'en comprend les caractères positifs :

« [...] l'homme devient pour soi par son activité *pratique*, dès lors qu'il est instinctivement porté à se produire lui-même au jour tout comme à se reconnaître lui-même dans tout ce qui lui est donné immédiatement et s'offre à lui extérieurement. Il accomplit cette fin en transformant les choses extérieures, auxquelles il appose le sceau de son intériorité et dans lesquelles il retrouve dès lors ses propres déterminations. L'homme agit ainsi pour enlever, en tant que sujet libre, son âpre étrangeté au monde extérieur et ne jouir dans la figure des choses que d'une réalité extérieure de soi-même. [...] »

(Hegel, G.W.F., *Cours d'esthétique*, traduction J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, 2 t., Aubier, Paris, 1995 et 1996, p. 45-46)

Hegel ne voit que l'homme individu abstrait, Marx le voit comme « animal social » - mais tous les deux saisissent les caractères essentiellement positifs du travail en tant qu'activité vitale :

« Tu travailleras à la sueur de ton front ! C'est la malédiction que Jéhovah adresse à Adam. Et c'est comme malédiction qu'A. Smith envisage le travail. Le 'repos' apparaît comme l'état adéquat, synonyme de 'liberté' et de 'bonheur'. Que l'individu se trouvant 'dans un état normal de santé, de force, d'activité, d'adresse et d'habileté' [formule d'Adam Smith] ait besoin d'effectuer une part normale de travail, d'interrompre son repos, voilà qui semble tout à fait étranger à A. Smith. Il est vrai que la somme de travail à accomplir est donnée de l'extérieur par le but à atteindre et les obstacles que le travail doit surmonter pour y parvenir. Mais que surmonter des obstacles puisse être en soi une manifestation de la liberté – mieux, que les buts donnés du dehors puissent perdre cette allure de pure nécessité extérieure pour se poser en fins que l'individu se donne à lui-même – qu'il y ait donc là auto-effectuation, objectivation du sujet, par conséquent liberté réelle dont l'acte est justement le travail, il semble que Smith ne le soupçonne même pas. Sans doute a-t-il raison en ce que le travail dans ses formes historiques, celles de l'esclavage, du servage, du salariat apparaît toujours comme rebutant, comme *travail forcé de l'extérieur*, face à quoi le non-travail représente 'liberté et bonheur'. Ce qui vaut doublement : de ce travail aux aspects contradictoires et, ce qui y est lié, du travail qui ne s'est pas encore créé les conditions objectives et subjectives (ou qui les a perdues par rapport à l'état pastoral ou autres) d'être du travail attractif, auto-affirmation de l'individu, ce qui ne signifie nullement pas qu'il devienne pur plaisir, pur amusement, comme l'imagine Fourier avec une naïveté de grisette. Des travaux complètement libres, par exemple la composition musicale, requièrent justement à la fois un sacré sérieux et l'effort le plus intense. Le travail de la production matérielle ne peut acquérir ce caractère que : 1) si se trouve posé son caractère social, et 2) s'il revêt un caractère scientifique tout en étant un travail d'ordre général, c'est-à-dire s'il est l'effort non pas d'un être humain en tant que force naturelle ayant subi un dressage déterminé mais en tant que sujet intervenant dans le procès de production non pour simplement manifester sa force spontanée, naturellement donnée, mais pour organiser activement toutes les forces de la nature »

(K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, p. 101-102)

Dans cette perspective, la vie heureuse est tout autre chose que celle proposée par L. Ferry, philosophe et ancien ministre de l'éducation nationale, pour qui la réussite (son livre : « Une vie réussie ») est la réussite sociale, c'est-à-dire l'accession à une couche sociale privilégiée, aux revenus élevés – ce que, plus vulgairement, un publiciste autrefois au service de Mitterrand avait résumé ainsi : « si, à cinquante ans, on n'a pas une Rolex, on a raté sa vie ».

Marx développe ainsi une anthropologie humaniste – une théorie de ce qu'est l'homme – qui retient beaucoup de ce que les Grecs ont élaboré.

Les Grecs, - notre civilisation doit au moins autant aux Grecs qu'à ce que certains appellent « la tradition judéo-chrétienne » - les Grecs avaient

élaboré la notion de « vie bonne ». Il s'agissait selon eux et pour chacun de poursuivre non un enrichissement matériel, mais le développement de ses connaissances et de ses capacités physiques – un idéal d'harmonie du corps et de l'esprit – en même temps que des relations amicales, richesse véritable. Les penseurs les plus hardis de la Renaissance ont repris cet idéal.

Dit autrement : dans une telle perspective, la vie heureuse est le contraire d'une vie égoïste, une conception morale qui dépasse le caractère étroit du point de vue éthique de la morale courante, slogan petit-bourgeois qui se limite au mot d'ordre kantien « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas... »

Mais ceci serait peut-être l'objet d'un autre débat...

Bibliographie

La médiathèque Georges Wolinski de Noisy-le-Grand nous communique une liste d'ouvrages disponibles en prêt pour préparer le débat :
Pas de sélection, ce mois-ci

Eugène Calschi

Chelles, 25 mars 2020

Pour se libérer de son passé, faut-il oublier ?

« La mémoire est la fonction par laquelle l'homme entretient son rapport au temps. Fonction psychologique [...] »

(*Grand dictionnaire de philosophie*, article « Mémoire »)

Une définition qu'on peut considérer comme une synthèse des questions qu'on peut se poser à propos de la mémoire. Elle pose l'homme comme ayant conscience du temps, c'est-à-dire d'abord comme ayant conscience de lui-même dans le temps qui s'écoule.

Une triple observation indispensable :

- tout d'abord la mémoire est par nature inséparable de l'oubli. La mémoire est toujours sélective, dans l'immédiat (on ne mémorise pas tout), comme dans le temps (on n'oublie pas tout), - ce qui signifie qu'elle implique par son existence même l'oubli. Les deux ne sont pas simplement opposés, ils sont inséparables, parce qu'ils sont comme les deux aspects contradictoires d'un seul et même phénomène : se souvenir d'une chose ou d'un événement, c'est le distinguer des autres qu'on oublie. Ce qui va bien au-delà de Nietzsche :

« L'oubli [...] faculté d'inhibition active, une faculté positive dans tous les sens du terme [...] gardien de l'ordre psychique, de la tranquillité, de l'étiquette »

(Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal, Œuvres complètes*, t. VII, p. 251)

- Ensuite : la mémoire est transitive, en ce sens qu'elle est toujours souvenir de quelque chose ; non pas une capacité virtuelle, mais une fonction réellement opérationnelle. Elle est donc mémoire d'un savoir (que ce dernier soit correct ou erroné, un point sur lequel nous reviendrons) ou d'une émotion. La considérer comme capacité virtuelle, aptitude latente, un peu comme un objet qu'on pose là en attendant d'avoir à l'utiliser, est une abstraction parfois utile, mais cela ne met pas en question la nature de sa réalité effective : sa réalité consiste à fonctionner ; ou encore : quand elle ne fonctionne pas, ce n'est pas l'oubli, il n'y a pas de mémoire.

- Enfin : le terme homme, ici, signifie-t-il seulement l'individu considéré isolément, ou l'homme au sens générique, l'espèce, et donc la société humaine ? L'auteur de cette définition ne semble même pas se poser la question. Le *Lalande* est plus analytique. Il admet trois significations :

« A. Fonction psychique consistant dans la reproduction d'un état de conscience passé avec ce caractère qu'il est reconnu comme tel par le sujet. B. Par généralisation, toute conservation du passé d'un être vivant dans l'état actuel de celui-ci. C. Souvenir. »

Il évoque ensuite la thèse de Bergson qui veut voir dans les deux premières définitions deux sens non pas comme subordonnés mais radicalement distincts (« mécanismes moteurs » et « souvenirs indépendants ») et il commente :

« Qu'on admette ou non cette thèse, le sens de A doit être considéré en tout cas comme le seul sens propre de ce mot. Son extension au sens B est une des applications du procédé philosophique qui consiste à 'généraliser' les termes en appliquant au genre le nom de l'espèce. Ce procédé a le grand défaut de ne pas mettre en lumière le vrai mouvement de la pensée, et, par suite, il est fécond en malentendus. »

Ce dictionnaire se montre rarement aussi sévère. On peut lire cet avertissement non seulement comme une critique du spiritualisme de Bergson, mais aussi comme une marque de prudence devant les avancées de la recherche scientifique qui démodent rapidement les spéculations philosophiques en matière de psychologie. Nous voilà donc dûment avertis : la mémoire (c'est-à-dire, en fait, comme l'avons vu : la fonction mémoire) fait l'objet de recherches scientifiques menées par les neurophysiologistes comme par les psychologues.

En quoi peut-elle intéresser la réflexion philosophique ? Ou : qu'est-ce que cette réflexion peut dire sur les résultats acquis par la recherche ?

Un examen des résultats de celles-ci nous permet à la fois d'en reconnaître l'importance et conduire à ce que la réflexion philosophique peut ici apporter. Un tour d'horizon de l'état des recherches a fait l'objet d'un passionnant numéro spécial de *La Recherche* (n° 344, juillet/août 2001). La revue fait le tour de la question sur les deux plans : aspects matériels (observation des changements dans le cerveau) et immatériels, regroupés sous trois rubriques : former, retrouver, moduler, comprenant de 6 à 9 contributions chacune. Il semblerait que, sauf le progrès des connaissances intervenu depuis, il n'y ait rien à ajouter. Parcourir les sujets des différentes contributions suggère cependant deux questions :

-La première : dans la première des trois rubriques se trouvent deux articles mentionnant le rôle de l'environnement et celui du collectif dans l'apprentissage individuel ; la troisième est consacrée à la psychologie de l'individu. Mais ces articles n'envisagent que la mémoire individuelle. Qu'en est-il de la mémoire collective ? Elle fait pourtant elle aussi l'objet de recherches, par les ethnologues par exemple.

-La seconde question, qui est un peu comme une extension de la première : toute la réflexion sur la mémoire (et donc l'oubli) semble prendre la mémoire comme quelque chose de passif, qui simplement enregistre, non l'individu comme membre actif et plus ou moins conscient de la société humaine. Il y a là à la base une prise de position philosophique non dite, et à l'évidence extrêmement discutable. Le cours de philosophie de P. Choulet sur *La mémoire* (éd. Quintette, 2000) par exemple, aborde la question sous l'angle de l'identité de l'individu. On n'ignore pas que Maurice Halbwachs avait, dès 1925, et dans la lignée de Durkheim, proposé une approche opposée et publié un ouvrage intitulé *Les cadres sociaux de la mémoire* (réédité chez Albin Michel). Son ouvrage sur La mémoire collective (1949) est posthume (il est mort à Auschwitz en 1945). Mais peu de choses ont été faites dans le même sens depuis, ou bien peu d'entre elles font l'objet d'une large diffusion. Pourtant, les recherches des scientifiques ont implicitement remis en cause ces présupposés. Par exemple :

« Depuis 1983, de nombreuses équipes de psychologie cognitive qui étudient le développement cognitif du bébé humain ont fait deux découvertes. Premièrement, ils ont découvert qu'avant l'âge de quatre ans, un enfant humain éprouve des difficultés insurmontables à représenter des croyances différentes des siennes. Si un enfant de moins de quatre ans croit qu'un ours en peluche est dans une boîte, il ne peut pas concevoir qu'une autre personne croit faussement qu'il est dans un placard. [...] Deuxièmement, ces psychologues ont découvert que l'aptitude qui se manifeste chez l'enfant à partir de 4 ans est altérée chez les enfants autistes plus âgés : [...] les autistes ne disposent pas de la faculté de reconnaître un esprit ou de représenter des représentations mentales »

(*La Recherche*, n° 344, juillet/août 2001, p. 29)

Ces deux constatations possèdent un fondement commun : le développement mental s'effectue dans la relation à autrui, dans les relations humaines, et si celles-ci manquent ou sont déficientes, ce développement s'altère, ou se bloque... Ce développement est celui de l'acquisition du savoir, et la mémoire est inséparable de ce savoir, de même que sans elle, il n'y a pas de savoir. Mais tout savoir est abstraction comme toute mémoire est sélection : on ne retient pas tout de tout ce qu'on voit ou de ce que l'on fait, ni de ce qui nous arrive. Il y a toujours sélection. Comment s'effectue cette sélection ? Première réponse : c'est dans ces mêmes relations qu'apparaissent et se développent les émotions. L'enfant étudié dans les exemples cités plus haut s'intéresse à son ours en peluche, un intérêt à la naissance duquel les parents ont fortement contribué. Le chercheur utilise cet intérêt, il sait que l'enfant va chercher l'ours – action qui témoigne qu'il se souvient de lui :

« Le cerveau doit effectuer une sélection. Il le fait en fonction de la valeur affective qu'un événement revêt pour nous. [...] La compréhension de leur [celle des émotions] organisation cérébrale ne s'est imposée comme un enjeu majeur pour les neurosciences qu'au cours de ces dernières années. Cette lente évolution est bien illustrée par l'histoire de nos connaissances de deux régions présentes dans chaque hémisphère du cerveau, le

lobe frontal et temporal. Découverte vers le milieu du XIX^e siècle, leur importance pour les émotions, n'a longtemps suscité qu'un intérêt marginal. [...] Le lobe frontal fascinait les chercheurs de la première moitié du XX^e siècle, mais en tant que siège des fonctions intellectuelles 'supérieures' spécifiques aux primates. [...] »

(M. Meunier, *Privée d'émotions, la mémoire flanche*, dans *La Recherche*, n° 344, juillet/août 2001, p. 82)

Nous nous trouvons à présent devant un double constat :

-La remise en cause de l'idée que l'esprit se développe par lui-même, hors relation avec les autres, et donc que la mémoire est à étudier sur la base de ce présupposé s'est faite sans réflexion sur les raisons de l'existence d'un tel présupposé. L'article cité plus haut sur le développement de l'enfant en témoigne ;

-Il a fallu un long délai pour que les chercheurs s'intéressent à des données expérimentales dont certaines sont connues depuis le milieu du XIX^e siècle (l'accident spectaculaire dont Phineas Gage a été victime en 1848, qui a entraîné la destruction d'une partie de son cerveau ; cf. *La Recherche*, n° 344, juillet/août 2001, p. 84 : toute sa personnalité s'en est trouvée transformée) et qui portaient sur les émotions, les sentiments et la personnalité psychologique des sujets. Nous devons donc nous demander : quelles sont les raisons d'un tel retard, d'une telle hésitation dans la recherche ? Trop souvent, la réflexion philosophique n'a pas fait mieux, bien au contraire. Martine Meunier met en cause l'intérêt prioritaire accordé aux recherches sur les « fonctions 'supérieures' des primates » (p. 82). Une constatation justifiée. Ce qu'il faut expliquer, ce sont les raisons de cet intérêt prioritaire. Peut-être en trouverons-nous certaines raisons dans une longue tradition philosophique. P. Ricœur propose d'en distinguer deux :

« Deux topoi rivaux et complémentaires, l'un platonicien, l'autre aristotélicien. Le premier, centré sur le thème de l'*eikon* [image], parle de représentation présente d'une chose absente. Le second, centré sur le thème de la représentation d'une chose antérieurement perçue, acquise ou apprise, plaide pour l'inclusion de l'image dans celle du souvenir. C'est [...] l'aporie de l'imagination et de la mémoire »

(Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 8)

Texte trop synthétique. Il faut examiner de plus près de quoi il s'agit. Le problème qu'apparemment se pose Platon est celui de la connaissance : comment trouve-t-on ce qu'on ne connaît pas ? Puisque, si on ne connaît pas une chose, on ne peut pas savoir que l'objet trouvé est bien celui que l'on cherche, il nous est en effet impossible de l'identifier :

« *Ménon* : Et comment chercheras-tu, Socrate, ce dont tu ne sais absolument pas ce que c'est ? Laquelle, en effet, parmi les choses que tu ignores, donneras-tu pour objet de tes recherches ? Mettons les choses au mieux : tomberais-tu dessus, comment saurais-tu que c'est ce que tu ne savais pas ?

Socrate : [...] c'est ce que j'ai entendu parler des hommes, aussi bien que des femmes, qui étaient savants dans les choses divines [...] tous des prêtres et des prêtresses [...]. Or voici ce qu'ils disent [...] c'est que l'âme de l'homme est immortelle et que tantôt elle aboutit à un terme (c'est précisément ce qu'on appelle mourir) et tantôt recommence à naître, mais que jamais elle n'est anéantie. [...] Ainsi, en tant que l'âme est immortelle et qu'elle a eu plusieurs naissances, en tant qu'elle a vu toutes choses, aussi bien celles d'ici-bas que celles de chez Hadès, il n'est pas possible qu'il y ait quelque réalité qu'elle n'ait apprise. Par conséquent, ce n'est pas du tout merveille que, concernant la vertu comme le reste, elle soit capable de se ressouvenir de ce dont même elle avait, certes, auparavant, la connaissance. De fait, en tant que la nature, tout entière, est d'une même famille, en tant que tout sans exception a été appris par l'âme, rien n'empêche que, nous ressouvenant d'une seule chose, ce que précisément nous appelons apprendre, nous retrouvions aussi tout le reste, à condition d'être vaillants et de ne pas nous décourager dans nos recherches »

(Platon, *Le Ménon*, 80 d -81 d)

Les thèses de Platon semblent donc être ici les suivantes :

-Nous n'apprenons pas, nous nous ressouvenons, car nous savions déjà ; il s'agit de se remémorer, c'est ce que Platon appelle l'anamnèse ;

-L'âme sait tout, parce que, immortelle, elle a eu le temps de tout apprendre au cours des vies antérieures. Socrate veut ôter toute pertinence à la question posée (la recherche de quelque chose de nouveau et d'inconnu) ;

-Tout cela est « prouvé » par un argument d'autorité : celle de prêtres et de prêtresses, ici anonymes. Ils l'ont affirmé, il les en faut croire.

Les deux premiers points sont quelque peu contradictoires : il y a bien eu une première fois apprentissage, forme de recherche du nouveau. Et l'affirmation, en philosophie, de l'immortalité de l'âme (Platon en reconnaissait trois chez l'homme : l'immortalité de toutes les trois fait problème) était une nouveauté (sauf si on considère qu'une croyance dans une forme de métempsychose avait existé chez les pythagoriciens). (Pour mémoire : mêmes thèses dans *Le Phédon*, 73 c sq. – avec ici, cependant, la reconnaissance qu'il a bien fallu, une fois, apprendre ce qu'on ne savait pas : voir 75 a sq.). Platon se heurte bientôt à une difficulté. Elle surgit quand il veut traiter du plaisir : nous éprouvons des sensations au cours de notre vie, chaque jour, à chaque instant, et nous sommes conscients de certaines de ces sensations (pas toutes, dit Platon). Et la mémoire les enregistre. Il existe donc une

différence entre mémoire et remémoration (*Le Philèbe*, 33 d sq.). Et donc une forme d'apprentissage – ce que le texte ne dit pas. La contradiction est patente, et non résolue.

Nous pouvons tirer une autre conclusion de ces textes : la mémoire comme le savoir doivent se fonder sur une théorie de la connaissance. Celle-ci met en jeu toute la conception du monde de ceux qui en traitent. C'est cette dernière qui se trouve en cause quand des contradictions se révèlent. Aristote se sépare fondamentalement de Platon sur ces derniers points. Il peut donc proposer une autre définition de la mémoire, et critiquer Platon :

« La mémoire n'est [...] ni sensation, ni croyance, mais une disposition ou une affection se rapportant à l'une d'elles, lorsque du temps s'est écoulé [...] Il y a sensation du présent, prévision du futur, et souvenir du passé. C'est pourquoi tout souvenir suppose le temps. »

(Aristote, *De la mémoire*, dans *Petits traités d'histoire naturelle*, 449 b sq., p. 106)

C'est la prise de connaissance d'une chose qui s'enregistre. Aristote donne donc une définition qui se veut objective, indépendante des croyances, par exemple en une métempsychose.

« On pourrait d'autre part se demander ce qui fait que, l'affection étant présente alors que la chose est absente, on se souvient de ce qui n'est pas présent [...]. Le mouvement qui se produit imprime comme une empreinte de l'impression sensible, comme on dépose sa marque avec un sceau [...]. Cependant, si c'est bien ainsi que les choses se passent pour la mémoire, se souvient-on de cette affection même ou bien de ce qui l'a engendrée ? En effet, dans le premier cas, on ne se souviendrait pas des choses absentes, mais dans le second cas, comment, puisqu'on a la sensation de l'affection, nous souvenons-nous de ce dont on n'a pas la sensation, à savoir la chose absente ? [...] N'est-il pas toutefois concevable qu'une telle chose soit possible et <même> qu'elle se produise effectivement ? Il en va en effet comme pour l'animal dessiné sur une tablette. Il est à la fois un animal et une copie, et tout en étant une seule et même chose, il est les deux choses à la fois, bien que celles-ci ne soient pas identiques, et l'on peut le regarder aussi bien comme copie »

(Aristote, *De la mémoire*, dans *Petits traités d'histoire naturelle*, 450 ab sq., p. 109)

La comparaison avec l'empreinte d'un sceau se trouve déjà chez Platon. Ce qui est nouveau chez Aristote, c'est la réflexion sur le fait que le souvenir d'un objet ou d'une idée est cet objet ou cette idée tout en étant différente d'eux. La notion de « représentation », terme qui n'est pas dans le texte (Aristote dit : *eikôn*, reproduction) apparaît ici. La représentation est par elle-même contradictoire, ce qui met en lumière cet aspect de contradiction de tous les concepts : elle est et n'est pas ce qu'elle représente.

Le concept de représentation devrait faire l'objet d'une réflexion d'autant plus approfondie qu'il ne semble pas que la tradition philosophique en ait toujours reconnu l'importance. Les artistes, pourtant, n'ont pas manqué, pour leur part, de l'interroger (par exemple Magritte, dans un tableau presque illusionniste représentant une pipe et intitulé : « Ceci n'est pas une pipe »). Ceci étant acquis, Aristote peut ôter toute signification mystique à la réminiscence. Il peut s'agir de ce qu'on appellerait aujourd'hui des associations d'idées :

« La réminiscence [...] ce n'est pas réacquérir la mémoire ni l'acquérir. En effet, quand on apprend quelque chose, on ne réacquiert aucun souvenir (car aucun ne l'a précédé) [...] Le même individu peut apprendre et découvrir deux fois la même chose. Il faut donc qu'il y ait une différence entre ces deux cas et l'exercice de la réminiscence : on doit, pour se remémorer, disposer d'un point de départ supplémentaire, en plus de celui qui est requis pour apprendre[...]. Les réminiscences arrivent quand tel mouvement vient naturellement après tel autre »

(Aristote, *De la mémoire*, dans *Petits traités d'histoire naturelle*, 451 ab, p. 111-113)

La méthode introspective est souvent une source d'erreurs. Mais pas seulement :

« Mais si l'on croit que cela [l'acte de mémoire] se produit alors qu'en fait ce n'est pas le cas, on croit se souvenir, car rien n'empêche que l'on se trompe et que l'on pense se souvenir alors qu'on ne se souvient pas. Inversement, lorsqu'on fait acte de mémoire, il n'est pas possible de ne pas en avoir conscience et de ne pas s'apercevoir que l'on se souvient. Car c'est en cela même que consiste le fait de se souvenir »

(Aristote, *De la mémoire*, dans *Petits traités d'histoire naturelle*, 451 a – 452 b, p. 113-118)

Ce qu'Aristote remarque ici, comme en passant, c'est le rapport étroit, constitutif, de la mémoire avec la conscience que l'individu a de lui-même.

Ce bref rappel des positions respectives de Platon et d'Aristote montre à la fois que leur opposition reflète non pas une aporie, une contradiction d'ordre logique entre imagination et mémoire, comme l'affirme Ricœur, mais une différence fondamentale dans leur vision du monde. Ricœur nous en fournira lui-même la preuve, comme nous le verrons plus bas. Ce qui signifie aussi qu'il existe un rapport entre imagination et mémoire, un rapport qui met en question la fiabilité de cette dernière, comme l'avait vu Aristote, et qui introduit ce qui fait la personnalité de l'individu, son identité et la conscience qu'il a de lui-même.

Pourtant, précisément ici, quelque chose manque pour nous aujourd'hui. Aristote lui-même avait défini l'homme comme un animal politique (certains traduisent : « social », mais pour notre débat, cette différence ne joue aucun rôle). Cette mémoire, enregistrement des choses, des idées et émotions, leur souvenir seraient-ils indépendants

de cette caractéristique essentielle de l'homme ? Ricœur lui-même le constate, mais sous une forme indirecte : Il affirme, dans sa conclusion :

« La tendance générale du présent ouvrage est de tenir le couple de l'action et de la représentation pour la matrice double du lien social et des identités qui instituent ce dernier »

(Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 568)

Or, pour qui le lit, c'est précisément l'absence de toute considération concrète du lien social et de l'action qui caractérise son livre. Toute l'analyse et toute la réflexion de l'auteur prennent pour base l'individu considéré comme isolé et son rapport à son corps. A peine un coup de chapeau à « la réalité humaine fondamentale, à savoir la praxis, l'activité transformatrice » (p. 102) un emprunt à Marx, mais fait de seconde main (via un auteur plus théologien que philosophe : M. Henry). Ce thème est liquidé en quelques lignes. Et quand l'auteur aborde la question de l'histoire, ce n'est pas sous l'angle de la mémoire, c'est sous celui d'une critique des méthodes des historiens et de la réduction de l'histoire à une narration. La contradiction est patente. La raison n'en est pas celée :

« J'espère montrer que ce problème, hérité des vieux débats concernant les rapports de l'âme et du corps, débat audacieusement assumé par Bergson dans *Matière et mémoire*, peut être posé en d'autres termes que ceux qui affrontent matérialisme et spiritualisme. N'est-ce pas à deux lectures du corps, de la corporéité, que l'on a affaire, corps-objet face à corps vécu, le parallélisme se déplaçant du plan ontologique au plan linguistique ou sémantique ? »

(Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 18)

Mais tout l'ouvrage porte sur le rapport de la conscience et de l'objet, de la conscience et du corps. Les termes de corps-objet et de corps vécu, ici, sont un procédé langagier pour nommer autrement l'opposition entre matérialisme et spiritualisme. Ricœur s'inscrit ici dans l'interminable liste des auteurs qui ont prétendu dépasser ou surmonter ce débat. Ses recherches dans d'autres domaines ont été beaucoup plus heureuses.

Cependant, cette discussion nous a permis d'avancer. Nous voyons maintenant que la mémoire est inséparable du savoir et des émotions, et que les trois sont étroitement dépendants du milieu. On reste cependant insatisfait : l'interaction de l'homme avec les autres et plus généralement avec son environnement ne se limite pas à son entourage humain immédiat, ni aux émotions et aux sentiments qu'ils suscitent. Tout ceci conduit à tenter de traiter la question de la mémoire sous un angle différent. L'homme ne peut plus être conçu comme un esprit isolé (quelque sens qu'on donne au terme 'esprit'), mais comme un être en interaction avec son milieu, et tout d'abord avec les autres hommes, puisque c'est par l'intermédiaire de son entourage que l'être humain se trouve en rapport avec le monde extérieur. Les études sur le développement psychologique de l'enfant sont démonstratives à cet égard. Ce qui conditionne – ou, plus fortement encore : ce qui modèle - le fonctionnement de la mémoire humaine, c'est l'ensemble des actes qui constituent l'individu au cours de sa vie, ses actes propres, ses émotions, et ceux de son entourage ; sa biographie, c'est aussi la tradition, le patrimoine qui lui a été transmis et qu'il transmettra, les mythes et histoires de sa famille, de sa classe sociale, de son pays. C'est toute la problématique de la mémoire collective qui est ainsi soulevée : la mémoire individuelle en est un élément, c'est-à-dire à la fois une résultante et un facteur. Le sujet semble trop vaste pour être abordé autrement dans cette note. Nous nous limiterons donc ici à quelques observations. La première :

« Le 4 octobre 1992, un Boeing 747 s'est écrasé sur les onze étages d'un immeuble de la banlieue sud d'Amsterdam. L'événement a été largement commenté dans les médias. Dix mois plus tard, 2 personnes sur 3 aux Pays-Bas déclaraient avoir vu le crash à la télévision. Ce qui est remarquable, car l'accident n'avait même pas été filmé. Ses études [celles de D. Schaeter] ont montré que les méthodes employées au cours d'interrogatoires policiers (notamment les identifications de suspects) ou de pratiques thérapeutiques (notamment l'interrogation des rêves) sont extrêmement puissantes pour qui veut implanter de faux souvenirs dans la tête d'autrui. En conséquence, il invite à ne pas fonder les décisions judiciaires sur ces types de témoignage, et propose des méthodes moins favorables à ce redoutable péché de la mémoire, celui de suggestibilité »

(Pessiglione, Daniel Schaeter: *Science de la mémoire*, dans *La Recherche*, n° 371, janvier 2004, p. 109)

La sincérité des « témoins » n'est pas en cause. Ce que ces exemples mettent en relief, c'est comment dans leurs rapports avec les autres (les médias, la police), les sujets modifient leur représentation des choses et acquièrent de faux souvenirs : dans ces cas, nous nous trouvons à la limite de la manipulation, et cette limite est parfois franchie.

La seconde nous est fournie par les mythes. La tradition philosophique ne pose pas nécessairement les bonnes questions, ou bien ne les pose pas de façon à ce qu'elles puissent permettre de trouver les réponses. Ainsi, s'agissant des mythes : ont-ils un ou plusieurs sens, et si oui, où le chercher ?

« [...] Le sens ne peut être cherché que de trois manières. Soit dans la mythologie elle-même : c'est la voie du tautégorisme de Schelling à Lévi-Strauss. Soit hors d'elle : par l'allégorisme qui cherche un ou des sens

cachés sous le sens immédiat, lequel est tenu pour inacceptable : ainsi font notamment les pythagoriciens et les stoïciens. Ou encore à travers elle ; c'est la position du symbolisme des néo-platoniciens et, plus près de nous, de Charles Kérényi et de Paul Ricoeur »

(M. Détienne, *Mythe – épistémologie des mythes*, dans *Encyclopædia universalis* 6)

La réponse est fournie par l'observation concrète des traditions orales. Un exemple nous en est présenté par le cas des Tiv, au Nigéria :

« [...] Les Tiv, société du Nigéria dans laquelle les généalogies sont soigneusement apprises et périodiquement répétées, avec une grande insistance sur l'exactitude de la reproduction. Les colonisateurs britanniques, en vue de régler définitivement les querelles dans l'attribution des terroirs, entreprirent de recueillir et de transcrire ces documents oraux. Lorsqu'ils les utilisèrent par la suite au cours de litiges, ils firent scandale ; pour la plupart des Tiv, ces généalogies écrites étaient des faux ; elles ne correspondaient pas à ce qu'ils avaient appris des générations précédentes. Comme l'a montré l'ethnographe Laura Bohannan, l'apprentissage des généalogies implique nécessairement de nombreuses modifications inconscientes, dont le résultat principal est d'adapter constamment le savoir généalogique à l'état des rapports sociaux et, bien entendu, d'éviter l'inflation du savoir généalogique. Pour les Tiv, c'est cette version de la généalogie qui est porteuse de vérité, et, conséquemment, jugée 'ancienne' et 'intacte'. En revanche, les textes britanniques sont totalement dénués de pertinence et donc considérés comme des 'mensonges' »

(P. Boyer, *Tradition orale*, dans *Encyclopædia universalis* 6)

On a ainsi un exemple saisi sur le vif de la mise en conformité d'une représentation mentale, individuelle et collective, avec les besoins d'une société en évolution. Dans une telle société, le sens du mythe, c'est de rendre compte de ce qui est. Toute autre représentation du réel est refusée. La question est donc posée : les études sur la mémoire, telles qu'elles sont souvent conduites, n'en omettent-elles pas souvent une dimension importante, celle de son autre face, l'oubli ?

Le Divan Littéraire

On y parle d'un livre sélectionné à l'avance et lu par les participants. Les débats littéraires ont lieu le lundi soir, à 19h00 au 93, rue Rouget de Lisle, 93160 Noisy-le-Grand. T : 06 16 09 72 41

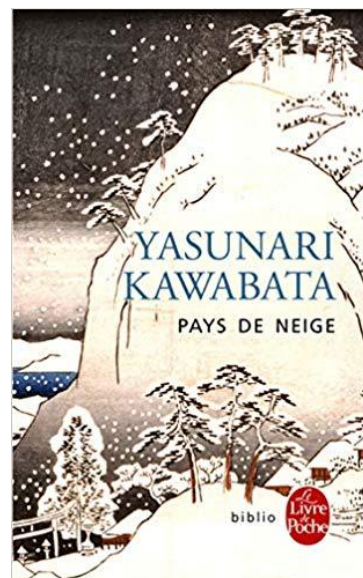
Inscription, gratuite, souhaitée

Présentation des prochains débats :

Lundi 24 février 2020

Pays de neige, de Yasunari Kawabata

À trois reprises, Shimamura se retire dans une petite station thermale, au cœur des montagnes, pour y vivre un amour fou en même temps qu'une purification. Chaque image a un sens, l'empire des signes se révèle à la fois net et suggéré. Le spectacle des bois d'érable à l'approche de l'automne désigne à l'homme sa propre fragilité. «Le rideau des montagnes, à l'arrière-plan, déployait déjà les riches teintes de l'automne sous le soleil couchant, ses rousseurs et ses rouilles, devant lesquelles, pour Shimamura, cette unique touche d'un vert timide, paradoxalement, prenait la teinte même de la mort.» Yasunari Kawabata, le plus grand écrivain japonais contemporain, a obtenu le prix Nobel de littérature en 1968.



Lundi 23 mars 2020

Martin Eden, de Jack London



Martin Eden, un marin de vingt ans issu des quartiers pauvres d'Oakland, décide de se cultiver pour faire la conquête d'une jeune bourgeoise. Il se met à écrire, et devient un auteur à succès. Mais l'embourgeoisement ne lui réussit pas... Désabusé, il part pour les îles du Pacifique. Ce magnifique roman paru en 1909, le plus riche et le plus personnel de l'auteur, raconte la découverte d'une vocation, entre exaltation et mélancolie. Car la réussite de l'oeuvre met en péril l'identité de l'écrivain. Comment survivre à la gloire, et l'unir à l'amour, sans se perdre soi-même ? Telle est la quête de Martin Eden, le marin qui désire éperdument la littérature.

Avertissement,

Par principe, tous nos débats et conférences sont à entrée libre

Mais si vous voulez encourager, et même participer à l'organisation de ces réunions, nous vous recommandons d'adhérer à l'association Agoraphilo.

Les cotisations permettent d'assurer la pérennité de l'activité.

BULLETIN D'ADHÉSION 2019-2020
AGORAPHILO



NOM :

Prénoms :

Adresse email :

Téléphone :

Signature :

Association déclarée loi de 1901

Cotisation versée :

(Pour l'année : Membre adhérent : € 16. Etudiants, chômeurs,... : € 8)

Siège social : 93 rue Rouget de Lisle 93160 Noisy-le-Grand Tél. : 06 16 09 72 41

Notre site : www.agoraphilo.com
