



### La conscience selon Antonio Damasio

Atelier animé par Jacqueline Crevel et Alain Lambert avec Annie, Brigitte, Christine, Françoise, Claude, Danièle L., Danièle Z., Liliane, Lionel, Madeleine, Maud, Michel, Pierrette, Suzanne, Yves.

**Séance 1 :** Antonio Damasio, neurologue américain, lecteur de Descartes et Spinoza, s'intéresse depuis des années à l'interaction entre le corps et l'esprit. Il vulgarise aussi ses travaux ou interrogations entre science et philosophie, comme dans son dernier ouvrage *L'ordre étrange des choses* (2017) dans lequel se trouve un long chapitre sur la conscience.

Mais avant de l'aborder, nous lisons quelques extraits de *Spinoza avait raison* (2003) qui posent l'interaction nécessaire entre sentiment, conscience et mémoire comme base du sentiment de soi, le tout ancré dans un corps que nous sommes, plus que nous avons, par le jeu de ces interactions complexes.

Dans le prologue de ce chapitre IX consacré à la conscience, il revient sur la définition de la conscience, d'abord par l'état mental qui nous appartient et nous permet de saisir le monde et une partie de notre être selon notre propre point de vue, spécifique à chacun. Mais cette subjectivité instantanée ne suffit pas car la conscience a aussi une dimension temporelle d'expérience intégrée. Et nous avons noté par rapport aux souvenirs de l'enfance l'importance du langage pour la mémoire, et aussi pour la créativité propre à l'homme.

Il s'intéresse donc dans un premier temps à la subjectivité, comme première composante de la conscience, sans laquelle elle ne peut fonctionner. Il la qualifie de « simple illusion » en tant que chose, alors qu'elle est un processus complexe indispensable au fonctionnement de notre esprit. Cette distinction entre chose et processus nous a laissés perplexes dans un premier temps, hésitants entre le dualisme de Descartes qui sépare l'esprit du corps et le monisme de Spinoza qui ne reconnaît qu'une seule réalité, une seule substance *et deux attributs la pensée et le corps*. Si la conscience est une chose, il y a effectivement illusion d'unité et de continuité.

Le processus, lui, n'est pas une simple illusion mais bien une construction permanente, liée principalement aux portails sensoriels, du sentiment de soi que nous ressentons (et qui reste fragile, pouvant se dissoudre dans la vieillesse ou la maladie).

Pour la vue, comme pour l'audition, le toucher, le goût ou l'odorat, l'ensemble des perceptions semblent se situer au centre de notre tête alors que les cartographies IRM ont bien montré comment les différentes zones du cerveau réagissent et travaillent à cette impression, au sein d'un corps fantôme différent de celui que nous nous représentons de façon si simple et naturelle qu'il faut « admirer l'ingéniosité du procédé », que ces éléments mentaux soient perçus ou mémorisés sous formes d'images ou de cartes mentales.

**Séance 2 :** Cette seconde séance commence par une rapide mise au point sur le monisme de Spinoza dont se réclamait Damasio dans un ouvrage précédent. Cela nous permet de mieux saisir l'originalité de sa position quand il enracine la conscience dans le corps tout entier, refusant de n'en faire qu'une fonction du cerveau, localisable dans telle ou telle partie de celui-ci.

Nos lectures précédentes ont éclairé ce que Damasio appelle la première composante de la conscience, à savoir la subjectivité et son premier ingrédient : l'élaboration d'une perspective. Notre point de départ concerne le second ingrédient : la perception des émotions, c'est à dire les sentiments.

Nous cherchons alors à élucider la seconde composante de la conscience, nécessaire à son émergence que Damasio nomme intégration des expériences. Par intégration, il semble entendre la formation d'images mentales (perceptions/émotions et sentiments) imprégnées d'une subjectivité, c'est à dire vécues par le sujet comme siennes : non seulement des perceptions ont lieu dont le sujet est spectateur mais il les rapporte à lui-même. Incontestablement tout ce processus repose sur un dispositif complexe et suppose la mémoire, que Damasio ne cite pourtant pas. Il insiste, en revanche, sur son corollaire : l'arrangement narratif, c'est à dire la mise en ordre de la mémoire personnelle en quoi consiste ce processus, laquelle structure l'identité personnelle qui se donne au sujet comme le récit qu'il se fait lui-même sur lui-même.

Ces deux composantes examinées, Damasio, en se répétant beaucoup, écarte l'idée d'une localisation uniquement cérébrale de la conscience. Certes, il ne nie pas qu'elle sollicite l'activité du cerveau mais nie qu'on puisse découvrir un centre dont elle dépendrait. Son émergence ne peut s'expliquer qu'à partir du fonctionnement de tout le corps. Vouloir l'expliquer en la coupant de l'organisme est un non-sens. La conscience est une fonction d'un organisme extrêmement complexe, et non uniquement du cerveau. L'on saisit mieux maintenant l'originalité de son monisme qui l'oppose par exemple à Changeux pour qui la conscience est une fonction sophistiquée du cerveau, incroyable machine à penser.

Cette perspective le conduit nécessairement à s'interroger sur la possibilité que la conscience soit coextensive à la vie, comme chez Bergson qu'il ne cite jamais. Il reconnaît sans hésitation que tout le vivant est doté d'une sensibilité perceptive à son environnement comme à son propre milieu interne mais fait l'hypothèse que l'on ne peut parler de conscience, au sens moderne du terme, qu'à partir du moment où il y a système nerveux. En effet, les sentiments – compris comme images mentales des émotions, qui sont un ingrédient nécessaire à l'émergence de la conscience, n'apparaissent dans l'évolution qu'avec le système nerveux. Ils ont changé le cours de l'évolution car ils sont « valencés », c'est à dire qu'ils importent aux yeux de celui qui les éprouve et déterminent ses conduites en agissant comme des régulateurs homéostatiques. Et l'orientation des conduites par les sentiments, c'est à dire la recherche d'une homéostasie d'un type nouveau, expliquerait l'émergence de l'intelligence créatrice, productrice d'images mentales attachées à la subjectivité aux propriétés nouvelles, origines de la culture.

Si ni les plantes ni les paramécies ne disposent de la conscience, au sens moderne du terme, Damasio ne semble pas exclure dogmatiquement la possibilité qu'elle émerge ailleurs qu'en l'homme. C'est pourtant ce qu'il appelle "les mystères de la conscience" qui reposent en partie sur la capacité de langage et de récit qui en découle.

**Séance 3 :** On reconnaît tous en début de séance que le discours non scientifique de Damasio sur la conscience et la culture n'est pas vraiment convaincant, et reste toujours aussi difficile à lire. On a l'impression que l'homéostasie telle qu'il la définit comme

capable « d'assurer le maintien ET l'épanouissement de la vie chez les organismes simples et complexes, humains compris » l'amène à en faire la source de la culture et de ses productions positives « les croyances religieuses, les codes moraux, la justice et la gouvernance politique ». La généalogie qu'il propose ainsi fait l'impasse sur l'ambivalence et l'imprévisibilité des productions humaines, les aspects négatifs n'étant conçus que comme des « dérèglements de l'homéostasie ».

Pour Karl Popper, philosophe des sciences mais aussi du totalitarisme et de la société ouverte, vouloir enraciner la conscience dans la matérialité du cerveau (ou du corps entier chez Damasio) aboutit forcément à une forme de déterminisme physique ou biologique qui ne permet pas d'expliquer la complexité et la créativité proprement humaines en bien comme en mal.

S'il reconnaît l'importance des états physiologiques, il fait l'hypothèse, philosophique tant que la science n'a pas apporté de réponse, que l'esprit humain et la conscience, comme organes non physiques, sont liés au langage, un outil exosomatique, hors du corps. Comme toute aptitude technique, celui-ci découle d'aptitudes innées mais ne se développe que dans son exercice.

Cette spécificité fait de l'humain un vivant différent, inscrit d'abord dans l'évolution naturelle, s'en étant détaché par le développement du monde 3, possible seulement par le langage. Ce monde est celui des idées humaines mises en commun dans les livres et les théories, qui transforme le monde 1 de la matière et le monde 2 des sensations et des sentiments par la technique et la culture. Cela vaut pour la l'individu, qui une fois acquis le langage se développe et se construit constamment, comme pour l'humanité se développant et se transformant tout au long de l'histoire.

Ces trois mondes sont pour lui des réalités différentes dont les interactions ne sont pas forcément prévisibles, particulièrement celles produites par le monde 3, ce qui ne serait pas pensable si elles relevaient d'une seule et même réalité.

Distinguant quatre fonctions du langage: deux communes aux animaux et aux hommes, la fonction expressive exprimant les sensations (Aïe!), la fonction communicative (Attention!) et deux propres aux humains, la fonction descriptive qui en racontant permet de développer la mémoire, l'imagination, l'anticipation, et la fonction argumentative permettant le développement de l'esprit critique, apparue au moment de la démocratie athénienne et des premiers philosophes.

Cette complexité permet de confirmer que les machines qui « parlent » ou nous donnent la marche à suivre au téléphone n'ont qu'une fonction communicative limitée produite par des programmes humains, qu'elles sont incapables d'éprouver ni sensations ni sentiments en les racontant comme nous savons le faire pour toucher autrui. Car si elles semblent pouvoir les nommer ou les analyser, c'est sur le modèle des « jugements » strictement quantitatifs, sur la base de calculs et de comparaisons de données, pour lesquels elles sont programmées, avec parfois des résultats surprenants comme gagner aux échecs et au go.

Alain L. et Jacqueline C. juin 2019

## L'extension des droits particuliers des individus menace-t-elle le vivre ensemble ?

**Ont participé à cet atelier : Denise, Dominique L., Dominique P., Jacky, Aline, Chantal, Martine A., Claude F., Christine, Edith, Iren, Sylvie. Atelier animé par Anne-Marie Sibireff et Erik Laloy.**

**Séance 1, 1<sup>er</sup> mars 2019.** L'intitulé de cet atelier est issu d'une récente émission de France Culture, diffusant une conférence prononcée en avril 2013 à l'école militaire par M. Hervé Juvin (qui sera candidat aux élections européennes sur la liste RN en mai 2019). Nous écoutons tout d'abord de brefs extraits de cette conférence. Aux yeux de M. Juvin :

- Le point focal « de la postmodernité et de la postdémocratie » est l'avènement de l'individu et de ses droits. « *Purement lyriques et littéraires à l'origine* » (1789, 1945) les DH sont, à partir des années 70, devenus effectifs. Ces droits sont illimités (droit aux soins, à la Wifi...), et tout le monde, résident légal ou non, peut s'en prévaloir, le cas échéant contre la collectivité qu'il estime devoir les lui garantir. Nul ne se soucie de préciser qui va être responsable de l'exercice complet de ces droits. Le citoyen devient un irresponsable, susceptible d'attaquer la collectivité pour ne pas avoir pris assez soin de lui.

- Tout magistrat s'estime désormais capable, en position de surplomb par rapport à l'Etat, de juger les lois de son pays comme conformes ou non aux DH. Cette inflation des droits et ce pouvoir exorbitant donné aux juges constituent un grave danger pour la démocratie.

Nous relevons nombre d'erreurs, d'approximations, l'indigence de l'argumentation et l'indécence de certaines affirmations. Sans nous y attarder, nous décidons de nous centrer sur le problème qui, dans ces propos, nous apparaît essentiel : **les droits de l'homme peuvent-ils nuire à la société et, par voie de conséquence, aux citoyens ?**

...Marcel Gauchet (*Que faire des DH ?* janvier 2018) note que les mouvements de remise en cause globale du système capitaliste ont cédé la place à des mouvements sociaux, des associations au service de causes qu'il juge ponctuelles : le nucléaire, le féminisme... Chacun exige une réponse immédiate et demande la priorité pour ses revendications - « *ma cause à moi d'abord et le reste je m'en moque* » - . Certes, les droits personnels connaissent désormais « *une consécration intangible* ». Mais à quel prix ! La démocratie, en proie à une « *agitation incohérente* » risque de devenir un marché politique, lui-même faussé par l'arbitraire des médias. Il ne s'agit plus d'élaborer un projet global d'évolution collective en hiérarchisant les questions particulières, en les articulant, en s'efforçant de les faire coexister. Chacun exige que sa particularité sexuelle, religieuse ... soit reconnue concrètement. C'est là une régression historique : « *la logique des droits individuels nous ramène vers l'irresponsabilité protestataire.* »

D'autres écrits, signés par des juristes, vont dans le même sens: désormais, la République doit prendre en compte les particularités de la société civile, sous peine de se voir accuser par une ONG, un groupe de particuliers, mais tout aussi bien un justiciable - individu ainsi mis à égalité avec l'Etat qu'il attaque devant le Conseil Constitutionnel ou la Cour européenne des droits de l'homme - de violation des droits et des libertés.

Une analyse convergente nous est fournie par un article de Mark Lilla, universitaire américain qui, peu de temps après la victoire de D. Trump, élu en grande partie par les Américains « *blancs, ruraux, croyants* », déplore que la gauche américaine se soit laissée prendre au piège de la diversité. Devenue une obsession, celle-ci a, selon lui, produit une génération de narcissiques, fascinés par les questions d'identité et indifférents aux questions et au bien communs. Chacun est éduqué dans la fierté de sa différence, qu'il estime facilement menacée ou bafouée. Mais une politique nationale doit être axée sur ce qui unit les citoyens : par-delà leurs différences, ils sont « tous dans le même bateau ». L'auteur en appelle à une gauche post-diversitaire « *qui saurait parler à la nation en tant que nation de citoyens* » et se fait lyrique pour rapporter un souvenir : lors d'un congrès syndical, écoutant la rediffusion du discours de F. Roosevelt de 1941 sur les quatre libertés, hommes, femmes, blancs, noirs, latinos, saisis d'une même émotion, étaient pleinement concentrés sur ce qui les rassemblait.

La seule ambition de cette première séance était de commencer un inventaire : que peut-on reprocher aux droits de l'homme du point de vue de l'intérêt général? Mais déjà, remarques, questions et protestations s'élèvent :

- Si un citoyen s'estime victime d'une loi votée par les représentants du peuple français et fait appel au CC ou, ayant épuisé les recours nationaux, à la CEDH, ne s'agit-il pas effectivement d'une atteinte à la souveraineté du peuple, et aussi d'un pouvoir démesuré accordé

aux juges ? Est-il encore possible de gouverner ?

- Ne confondons pas associations et lobbies. Ceux-ci défendent (avec des moyens financiers énormes) les intérêts de groupes particuliers allant souvent à l'encontre du bien commun. Celles-là prennent en main une activité ou un problème particuliers, sans porter ombrage à l'intérêt général, au contraire. - Du reste, les citoyens, au lieu de tout attendre de l'Etat, doivent prendre en main les affaires qui leur tiennent à cœur, comme le fit l'abbé Pierre pour les mal-logés au cours de ce terrible hiver 1953.

- Les expressions « *agitation incohérente* » et « *irresponsabilité protestataire* » (M. Gauchet) soulèvent une vive discussion en cette période de gilets jaunes. Sont abordées les questions de la spontanéité, des 80 km/h et du bien commun, de la violence, du rôle des réseaux sociaux, de la confiance dans les institutions, de l'organisation collective nécessaire, ou non, à tout changement politique, de l'efficacité, et même de la légitimité du bulletin de vote...

- Faute de temps, nous ne faisons qu'évoquer la discrimination positive, soit un droit inégal destiné à compenser des inégalités principalement sociales d'origine sexuelle, ou de résidence, ou de caste... Une telle discrimination ne saurait être que provisoire. Un souhait partagé émerge dans le groupe : concilier droits des individus et universalisme, comme le fait E. Badinter dans sa vision républicaine des revendications féministes.

Droit à la différence ? Différence des droits ? Sont-ce les droits de l'homme en eux-mêmes qui sont critiquables ? Rendez-vous le 5 avril.

**Séance 2, 5 avril 2019 Lien avec la séance 1 : la question finale : Sont-ce les droits de l'homme en eux-mêmes qui sont critiquables ?**

Deux textes proposés : un du 19<sup>e</sup> : Marx in *La question juive* ; un du 21<sup>e</sup> : Manent (position d'un homme du 18<sup>e</sup> siècle) in *La loi naturelle et les droits de l'homme*.

### I Lecture du texte de Marx et échanges

1) Deux 1<sup>ers</sup> § : Marx critique les droits de l'homme mais pas ceux du citoyen. Les premiers équivalent aux droits de l'individu (Edith). L'argument de Marx : ce sont les droits de l'individu séparé, fermé sur lui-même (monade). Deuxième distinction à l'oeuvre : droits de l'homme séparé de l'homme et de la communauté opposés par Marx aux droits de l'homme uni à d'autres hommes, ce qui pour lui est la réalisation de l'homme. Sont proposés comme illustration des droits de l'homme ainsi compris (Dominique P) les droits collectifs comme le droit syndical, le droit associatif...

Remarque : une piste à explorer : voir si la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 tombe sous la critique de Marx

2) §§ consacrés à l'examen par Marx de la liberté comme droit de l'homme. Claude, qui a participé à une journée de réunion sur la question de la vaccination et la contestation de son obligation, propose comme illustration des droits de l'individu s'opposant à la loi, au bien commun, à la santé publique, portant atteinte à la liberté des autres, cette revendication de refus de la vaccination : aveuglement individualiste, négation des exigences de santé pour tous, oubli de ce que l'individu doit à l'obligation de vaccins. Ce développement donne une illustration du risque dénoncé lors de la séance précédente concernant l'extension des droits de l'individu dans notre société.

Cela fait penser Dominique L à un roman anglais *Le droit de l'enfant*, adapté au cinéma dans le film *Madame le Juge*, sur le refus de transfusion par une famille Témoin de Jéhovah dont un enfant est atteint de leucémie.

3) §§ consacrés à la propriété comme droit de l'homme.

• Sylvie rappelle que ce droit doit être remis dans le contexte de l'abolition du servage en 1789. Il proclame alors le droit de l'individu à jouir du fruit de son travail, de son activité (industrie), ce qui n'est plus présent dans la critique de Marx, deux générations plus tard où ce droit est pensé par rapport à tout ce qui protège la propriété des industriels, des bourgeois : « c'est le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans se soucier d'autrui, indépendamment de la société : c'est le droit de l'intérêt personnel. »

• Comment comprendre la phrase suivante : « Elle (la liberté individuelle) laisse chaque homme trouver dans autrui non la *réalisation* mais plutôt la *limite* de sa liberté » ? Renvoie-t-elle à la distinction précédente entre l'individu séparé des autres et l'individu uni aux autres ou au fait que la liberté « est le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui », proposition qui serait acceptée comme valide par Marx ?

• Claude fait remarquer que la question de la propriété de son corps est absente des réflexions du texte de Marx.

4) §§ consacrés à l'égalité

• Sylvie, historienne bienvenue, rappelle que cet article renvoie à la suppression des privilèges régissant la société avant la Révolution.

• Si Marx précise qu'elle est dépourvue de signification politique (cf le droit de vote dont l'extension de quelques uns à tous a demandé plus de 150 ans en France), comment comprendre la citation de la Constitution de 1795 (« L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse ») : comme critique de mauvaise foi ou comme illustrant l'accord de Marx avec cette formulation ?

5) Le dernier § ramasse la critique de Marx des Droits de l'homme : derrière l'appartenance à l'humanité et l'émancipation proclamées, ces droits enferment l'homme dans son égoïsme et son caprice et le maintiennent dans une existence régie par la nécessité naturelle, négation de la liberté et de l'humanité.

**II Passage au texte de Pierre Manent :** Cette expression de **règne de la nécessité naturelle**, on la retrouve chez Manent proposée comme signification démystifiée de la liberté à laquelle aspire l'homme d'aujourd'hui. Cette thèse il l'illustre par la revendication de la liberté sexuelle dont le contenu est la soumission au règne de la nature, aux désirs et pulsions de l'homme, inverses de la réflexion et de la liberté propres à l'homme. Les positions de l'auteur concernant la loi naturelle, la critique des droits de l'homme et de la démocratie suscitent l'incrédulité de plusieurs des présents. On y reviendra en début de séance 3.

**Séance 3, 10 mai 2019** Elle débute par un retour sur deux paragraphes du texte de P. Manent, via une brève synthèse présentée par Erik :

- La loi naturelle exprime les valeurs inscrites dans la nature. L'égalité n'en fait pas partie, bien au contraire.

Il est naturel que certains commandent et que d'autres obéissent.

- Même si les Droits de l'homme ont remplacé des commandements sociaux concrets par des procédures abstraites, ils ont au départ libéré une énergie politique et favorisé la démocratie. Mais à partir du « *moment 68* », l'autorité jusqu'ici globalement incontestée des grandes institutions : la Nation, l'Eglise, l'Université... a dû affronter une crise de légitimité. La définition de l'homme comme « *être qui a des droits* », l'illimité des droits individuels, conséquences de l'égalité proclamée et d'une conception erronée de la liberté, menacent la démocratie et la notion même de bien commun. La loi devient ce qui autorise et organise une vie sans loi.

- La liberté des Modernes n'est en effet rien d'autre que la soumission aux nécessités naturelles. Ex : l'individu est assujéti à son *conatus*, tout particulièrement à ses désirs sexuels, à la réalisation desquels la société s'efforce d'ôter tout obstacle, tout interdit ; l'individu n'est libre que de révéler les désirs qui l'habitent, il n'en est pas le maître.

Nous relevons dans ce discours de graves erreurs :

- Contrairement à ce que prétendait déjà Calliclès (« *Le vrai droit, c'est le droit de la nature* » *Gorgias*), le droit est précisément ce qui se

distingue, et parfois s'oppose, au fait, au donné naturel

- P. Manent assimile la notion spinoziste de *conatus* aux pulsions aveugles et asociales, auxquelles la société moderne s'efforcerait de donner libre cours, alors que pour Spinoza il est la racine de la puissance de connaître, dont l'extension conduit au vrai bonheur, et que l'homme utile à l'homme vit selon la raison au sein de la Cité.

- Quant à l'assimilation de la modernité à « *un monde humain qui se croit ou se veut sans loi ni règle* », n'est-elle pas délirante ? Toutefois, une interrogation se fait jour dans le groupe : une partie des humains - que peut-être nous côtoyons peu, mais qui existe bel et bien - ne vit-elle pas en effet au gré de ses pulsions, de ses envies ? Phénomène marginal ou tendance qui devient majoritaire ? Le débat devient... extrêmement véhément.

Attaqués par des arguments totalement différents (Marx, P. Manent), les DH sont défendus par Claude Lefort, y compris dans leur formulation de 1789. Bien loin de dissocier les hommes les uns des autres et de la communauté politique, les DH affirment avec force et sans ambiguïté que l'homme est un être de relation. Tel est le sens de la liberté d'opinion et de communication proclamée aux articles 10 et 11. Et cette circulation des idées, paroles, écrits « *échappe par principe à l'autorité du pouvoir* ». C. Lefort analyse la version soviétique du totalitarisme : individu poussé à se dissoudre dans le corps politique, interdiction et impossibilité de fait d'avoir opinion, liberté, propriété, sécurité ; mainmise de l'Etat sur toutes les formes de socialisation et toutes les activités « privées ». Cette expérience est d'autant plus tragique et énigmatique qu'elle a été menée sous les auspices marxistes de l'égalité et de l'émancipation (Peut-on tenir Marx pour responsable de cette interprétation de sa théorie ? La discussion est amorcée, mais ce n'est pas aujourd'hui notre sujet). Toujours est-il que, après les totalitarismes européens du XXe siècle, nul ne peut plus regarder les DH comme « *formels* » ou « *illusoire* ». Ils ont une valeur irremplaçable, ici, maintenant, partout et à jamais comme garantie de la démocratie et d'un vivre-ensemble vraiment humain. C'est sur la ruine des DH que se sont édifiés le stalinisme et le nazisme. Et il n'est pas étonnant que les dissidents soviétiques, qui s'en réclamaient tout en affirmant sincèrement ne pas faire de politique, aient été violemment réprimés : les DH sont incompatibles avec un régime totalitaire. Tout régime qui se présentera comme émancipateur devra en assurer la sauvegarde.

Nous constatons d'ailleurs que, au moment où l'Europe venait d'échapper au totalitarisme nazi, le préambule de la Constitution de 1948 se réfère explicitement à la Déclaration de 1789 et la complète par des droits sociaux et politiques (dont certains sont hélas battus en brèche) : droit de grève, accès à l'instruction, égalité hommes-femmes, services publics comme propriété de la collectivité...

Mais pourquoi les DH sont-ils toujours formulés lors de périodes de crise ? Jacky et Martine souhaitent qu'enfin ils soient proclamés en temps de paix civile, qu'ils ne soient plus curatifs, mais préventifs.

Il nous reste peu de temps pour examiner le texte de JJR, centré justement sur la distinction entre individu et citoyen, ainsi que le bref extrait du célèbre discours de Clermont-Tonnerre du 23 décembre 1789, proclamant qu'il faut accorder aux Juifs tous les droits des citoyens et rien qu'eux : application de l'exigence rousseauiste d'égalité : « *La volonté générale doit partir de tous pour s'appliquer à tous et elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé.* » Tant que l'extension des droits individuels se fonde sur l'égalité de toutes les citoyennes, de tous les citoyens, loin d'être une menace pour le vivre ensemble, ils en sont le garant.

Anne-Marie S. et Erik L. juin 2019

## **Ciné-philo de l'Atelier de philosophie le 3 juin : *Agora* d'Alejandro Amenabar (2009)**

**3e ciné-philo avec le Café des Images**, sur la philosophie antique, suite à l'inauguration en septembre de l'allée Socrate dans le quartier de Lebisey, après celui sur la souffrance au travail avec Christophe Dejourné et celui sur la fin de vie. Une quarantaine de personnes ont assisté à la projection, une vingtaine sont restées à la discussion, animée par Anne Marie et Alain de l'Atelier, accompagnés de Lucas et Émilien d'Ethos, l'association des étudiants de philosophie de l'université de Caen.

Le film choisi, *Agora* (2009) d'Alejandro Amenabar, version argentine, raconte l'histoire d'Hypatie (vers 360-415), astronome, mathématicienne, philosophe à Alexandrie au début du 5e siècle de notre ère à une époque où le christianisme devient religion officielle. Les religions de la cité – judaïsme, polythéisme, christianisme – se heurtent alors et se combattent, dans une intolérance réciproque qui annonce et suscite en partie la fin de cette civilisation. Les polythéistes comme les chrétiens ne sont d'ailleurs pas montrés tous violents mais simplement pris dans l'engrenage qui fait que tout coup reçu doit être rendu. Les modérés des deux côtés, Hypatie et ses anciens élèves, Oreste le préfet, et l'évêque Synésios, sont impuissants. En aucun cas le film ne défend un néo paganisme proche des idées actuelles de l'extrême-droite (accusation portée par certains). Ni ne parle d'ailleurs de l'enseignement par Hypatie du néo-platonisme de Porphyre juste cité dans les textes d'époque. Comme le dit Amenabar, né en 1972 à Santiago du Chili, d'une mère espagnole et d'un père chilien, tous pris dans les tourmentes de l'histoire, « *Agora parlait du combat entre science et religion* » (site Le rayon vert) et de la compatibilité - ou non - de la raison et de la foi.

Le film fonctionne donc sur un double suspense, celui, historique, qui va conduire à l'atroce assassinat d'Hypatie par une secte de fanatiques chrétiens. Et celui, philosophique et scientifique qui va la conduire, à travers une suite de scènes très réussies, à découvrir la possibilité que le modèle héliocentrique d'Aristarque, vieux de huit siècles, soit concevable, en rejetant la terre hors du centre de l'univers, et en acceptant de renoncer au cercle pour admettre l'ellipse comme modèle orbital, malgré son imperfection dans le dogme philosophique de l'époque hérité d'Aristote. Pour progresser, la philosophie et la science ne peuvent se contenter de l'exercice de la seule raison, potentiellement dogmatique et fanatique comme l'ont montré les excès de certaines philosophies politiques, il leur faut passer, par le doute et l'erreur analysée, tendre vers une raison ouverte et critique.

NB : si Hypatie semble bien avoir professé l'héliocentrisme, la présenter comme précurseur de Kepler pour l'orbite elliptique des planètes est une extension non avérée à l'astronomie de ses travaux mathématiques bien réels, sur la géométrie des coniques. Hypatie a été au XIXe siècle célébrée par des peintres et des poètes (Leconte de Lisle, Nerval...) et est actuellement une icône du féminisme.

A lire *Hypatie d'Alexandrie* de Maria Dzielska (Ed. Des Femmes 2012) et sur Internet *A quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie?* (Études Grecques 1977) d'Étienne Evraud.

Alain L. et Anne-Marie S. juin 2019

**23e saison : 4 octobre, 8 novembre, 6 décembre,  
10 ou 17 janvier, 13 mars, 3 avril et 15 mai.**